

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 19 • n. 02 • jul.-dez. 2014

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP

Indexado por
THE PHILOSOPHER'S INDEX E CLASE

Jul.-dez. 2014

São Paulo – SP

ISSN Impresso: 1413-7860
ISSN Online: 2318-9800

CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ: CRÍTICA E MODERNIDADE é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.ficem.fflch.usp.br

www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis

MARIA LÚCIA MELLO e OLIVEIRA CACCIOLA
RICARDO RIBEIRO TERRA

Editora Responsável pelo Número

YARA FRATESCHI

Comissão Editorial

BRUNO NADAI, DIEGO KOSBIAU TREVISAN, FERNANDO COSTA MATTOS, IGOR SILVA ALVES, LUIZ REPA, MARISA LOPES, MAURÍCIO CARDOSO KEINERT, MONIQUE HULSHOF, NATHALIE BRESSIANI, RÚRION SOARES MELO, YARA FRATESCHI

Conselho Editorial

ALESSANDRO PINZANI (UFSC), ANDRÉ LUIZ M. GARCIA (UnB), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UFPR), ANTONIO SEGATTO (UNESP), CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE (Universidade Rennes I), DANIEL TOURINHO PERES (UFBA), DELAMAR VOLPATO DUTRA (UFSC), DENÍLSON LUIZ WERLE (UFSC/CEBRAP), EDUARDO BRANDÃO (USP), ERICK C. LIMA (UnB), ERNANI PINHEIRO CHAVES (UFPA), FRANÇOIS CALORI (Universidade Rennes I), FELIPE GONÇALVES SILVA (UFRS), GERSON LUIZ LOUZADO (UFRGS), GIORGIA CECCHINATO (UFMG), GUSTAVO LEYVA-MARTINEZ (UFABC), HANS CHRISTIAN KLOTZ (UFSM), IVAN RAMOS ESTÉVÃO (USP), JEAN-FRANÇOIS KERVEGAN (Universidade Paris I), JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA (UFBA), JOÃO GERALDO CUNHA (UFLA), JOHN ABROMEIT (Universidade de Chicago), JOSÉ PERTILLI (UFRGS), JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ (FGV), JÚLIO CÉSAR RAMOS ESTEVES (UENF), LUCIANO GATTI (UNIFESP), LUCIANO NERVO CODATO (UNIFESP), LUIZ FERNANDES DOS SANTOS NASCIMENTO (UFSCAR), MACARENA MAREY (UNIVERSIDADE DE BUENOS AIRES), MÁRCIO SUZUKI (USP), MARCO ANTONIO CASANVOA (UERJ), MARCO AURÉLIO WERLE (USP), MARCOS NOBRE (UNICAMP), MARIO CAIMI (Universidade de Buenos Aires), MIRIAM M. S. MADUREIRA (UFABC), OLIVIER VOIROL (Universidade de Lausanne), PAULO ROBERTO LICHT DOS SANTOS (UFSCAR), PEDRO PAULO GARRIDO PIMENTA (USP), RAQUEL WEISS (UFRGS), ROGÉRIO LOPES (UFMG), ROSA GABRIELLA DE CASTRO GONÇALVES (UFBA), SÉRGIO COSTA (UNIVERSIDADE LIVRE DE BERLIM), SILVIA ALTMANN (UFRGS), SORAYA NOUR (Centre March Bloch), THELMA LESSA FONSECA (UFSCAR), VERA CRISTINA DE ANDRADE BUENO (PUC/RJ), VINÍCIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR), VIRGINIA DE ARAÚJO FIGUEIREDO (UFMG)

Universidade de São Paulo

Reitor: MARCO ANTONIO ZAGO

Vice-reitor: VAHAN AGOPYAN

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: SÉRGIO FRANÇA ADORNO DE ABREU

Vice-diretor: JOÃO ROBERTO GOMES DE FARIA

Departamento de Filosofia

Chefe: ROBERTO BOLZANI FILHO

Vice-chefe: LUIZ SÉRGIO REPA

Coordenador do Programa de

Pós-graduação: ALBERTO RIBEIRO

GONÇALVES DE BARROS

Capa

Hamilton Grimaldi e

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

©copyright Departamento de Filosofia
– FFLCH/USP

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

CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 19; n. 02 – jul.-dez. 2014

Diagramação

Microart – Editoração Eletrônica Ltda.

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

EDITORIAL	9
ARTIGOS	
Nota sobre as origens da filosofia da história PEDRO PAULO PIMENTA	13
O conceito de liberdade e a unidade sistemática entre razão teórica e razão prática em Kant MONIQUE HULSHOF	27
Exercício de leitura de "Anotações ao pensar filosófico", de Theodor W. Adorno MARCOS NOBRE E ADRIANO JANUÁRIO	39
Crítica como conquista do "pessimismo alemão" na Europa: atualização da filosofia alemã no pensamento de Nietzsche ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA	67
Herder: uma proposta de reforma radical na educação MARCOS FÁBIO ALEXANDRE NICOLAU	83
Antes e depois da razão: sobre a <i>Filosofia Positiva</i> de Schelling ROSALVO SCHÜTZ	95
La influencia de Pistorius en la definición kantiana de la metafísica a partir de 1787 GABRIEL RIVERO	111
Foucault: de Binswanger a Kant MONICA LOYOLA STIVAL	131
Alcances e limites de um CCT Program: quão justificadas são as críticas ao Bolsa Família? ALESSANDRO PINZANI	149

Sumário

RESENHAS

Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação, de Rúrion Melo 165

AMARO FLECK

Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), de Martin Heidegger. 183

SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

TRADUÇÃO

Anotações ao pensar filosófico, de Theodor W. Adorno 199

Tradução de: MARCOS NOBRE e ADRIANO JANUÁRIO

ENTREVISTA

Entrevista com Peter Trawny 211

SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

ÍNDICE EM INGLÊS 227

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

Editorial

Os *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de revistas da USP (www.revistas.usp.br/filosofiaa-lema), apresenta seu volume 19, número 2 (2014). Esta edição conta com 9 artigos, 2 resenhas, 1 entrevista e 1 tradução elaborados por destacados pesquisadores nacionais e estrangeiros.

Pedro Paulo Pimenta, em “Nota sobre as origens da filosofia da história”, investiga as origens da “filosofia da história”. Hume é apresentado como o primeiro a propor uma análise filosófica da experiência política moderna, sendo sua *história filosófica* uma das fontes desta nova disciplina. Pimenta explicita que a leitura deste autor, proposta por Herder e Kant, seria essencial à atribuição de um espaço a este novo saber, que somente a partir da denominação de Herder ficou conhecido como “filosofia da história”. Os principais textos de referência são: *Também uma filosofia da história* (1774), de Herder, e *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1783), de Kant.

Monique Hulshof, em “O conceito de liberdade e a unidade sistemática entre razão teórica e razão prática em Kant”, explicita a solução de Kant para o problema da vinculação do conceito de liberdade à categoria de causalidade, em *Crítica da razão prática*. O problema reside no fato de que a categoria de causalidade aparecia, na *Crítica da razão pura*, aplicada apenas ao sensível, o que tornaria problemática sua aplicação à liberdade, nesta segunda crítica. Em resposta a essa questão, a autora expõe a solução kantiana, que passa por uma diferenciação entre o uso teórico e a significação prática desta categoria.

Em “Exercício de leitura de ‘Anotações ao pensar filosófico’, de Theodor W. Adorno”, Marcos Nobre e Adriano Januário apresentam uma

análise de *Anotações ao pensar filosófico*, traduzido para este mesmo número dos *Cadernos de filosofia alemã*. O artigo pretende auxiliar a leitura de *Anotações* ao mesmo tempo em que sugere uma interpretação do texto de Adorno.

Em “Crítica como conquista do ‘pessimismo alemão’ na Europa: atualização da filosofia alemã no pensamento de Nietzsche”, André Luis Muniz Garcia discute a posição de Nietzsche acerca da noção de crítica, com base em sua obra de maturidade (*Para Além de Bem e Mal, Para a Genealogia da Moral, Aurora e A Gaia Ciência*). São propostos dois momentos de aproximação deste autor com a tradição crítica: através de uma compreensão da “crítica à moral” como sendo dirigida a todo *modo de pensar autoimunizante* e situando a autocompreensão de Nietzsche como continuador e o mais radical herdeiro do projeto crítico, com relação a Kant e Hegel.

No artigo “Herder: uma proposta de reforma radical na educação”, Marcos Nicolau tem por objetivo esclarecer a proposta de Herder de “formação da humanidade” a partir de uma perspectiva pedagógico-filosófica. Elementos de sua filosofia, como a posição crítica acerca da dissociação entre intelecto e emoção (que estaria presente no Iluminismo) e a valorização do conceito de formação (*Bildung*), tendo em vista o porvir das gerações futuras, são relacionados, neste artigo, a seu trabalho amplamente reconhecido no campo educacional. Entre as propostas educacionais de Herder estão a reforma no sistema de ensino, com o estabelecimento de um currículo mais realista e pragmático, e o compromisso com uma educação antiescolástica, sempre visando à formação da humanidade.

Rosalvo Schütz tece considerações a respeito da *Filosofia Positiva*, terceiro período da filosofia de Schelling, em “Antes e depois da razão: sobre a *Filosofia Positiva de Schelling*”. Esta nova filosofia visaria solucionar aquilo que o autor considera ser o equívoco fundamental dos sistemas filosóficos modernos até então: o fato de estarem reduzidos a pressupostos lógico-causais e serem, por isso, incapazes de tematizar a realidade de modo vivo

e histórico. No entanto, tal crítica não abandona o momento racional da filosofia, mas procura aproximá-lo do mundo, e conserva a noção de sistema, ainda que proponha não restringi-lo ao simples racionalismo.

No artigo “La influencia de Pistorius en la definición kantiana de la metafísica a partir de 1787”, Gabriel Rivero escreve sobre a influência de Hermann Andreas Pistorius sobre a formulação, por Kant, de uma nova definição de metafísica, caracterizada pela assimilação e resignificação do conceito de suprasensível. O autor defende que a influência de Pistorius não se restringiria à filosofia prática, mas se estenderia a todo o sistema kantiano.

Em “Foucault: de Binswanger a Kant”, Monica Stival situa a presença da obra de Binswanger e, posteriormente, de Kant nas pesquisas de Foucault entre 1954 e 1961. Em 1954, este autor se volta à obra *Sonho e existência*, de Binswanger e, em 1961, retoma Kant por meio de uma leitura de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Essa mudança de perspectiva permite compreender as preocupações iniciais de Foucault e o caminho que conduzirá o autor à formulação da ideia de “arqueologia”

Alessandro Pinzani propõe algumas considerações adicionais à resenha de Rúrion Melo sobre *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania* (de Walquíria Leão Rego e Alessandro Pinzani), publicada nestes *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, v. 19, n. 01 (2014). Pinzani pretende dar continuidade ao debate apresentando respostas a algumas críticas comuns ao programa *Bolsa Família* (que Rúrion Melo menciona, embora não endosse). Além disso, a questão é inserida no contexto mais amplo da política brasileira atual, considerando as circunstâncias de criação e ampliação do programa.

Também integra este número a resenha de *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação* (de Rúrion Melo), por Amaro Fleck. Após uma breve apresentação do livro, são expostos questionamentos acerca da

Editorial

interpretação de Marx nesta obra e das potencialidades emancipatórias presentes na teoria habermasiana.

Neste número também estão presentes uma resenha de Soraya Hoepfner sobre a publicação dos *Cadernos Pretos*, de Martin Heidegger, e uma entrevista com o Prof. Dr. Peter Trawny, diretor do *Instituto Martin Heidegger*, na Universidade de Wuppertal, Alemanha, e editor dos *Cadernos Pretos*. A publicação destes escritos de Heidegger, do período de 1931 a 1938, responde a questões sobre a posição de Heidegger acerca de temas de seu tempo, como a ascensão do Nacional-Socialismo e o antissemitismo. Além disso, esta publicação pode abrir a possibilidade de uma compreensão mais ampla de sua obra, bem como lançar nova luz sobre os textos já publicados.

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

Nota sobre as origens da filosofia da história

Notes regarding the beginnings of the philosophy of history

Pedro Paulo Pimenta

pedronamba@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Trata-se de encontrar, na interpretação que Kant e Herder respectivamente propõem da *história filosófica* de David Hume, uma das fontes daquela disciplina do pensamento filosófico que, a partir da denominação de Herder, ficou conhecida como *filosofia da história*.

Abstract: The aim of the text is to show how the constitution of a *philosophy of history* as a discipline of philosophical thought depends in a certain measure of the way in which Kant and Herder interpret the *philosophical history* of Hume.

Palavras-Chave: filosofia; história; experiência; antropologia; transcendental.

Keywords: philosophy; history; experience; anthropology; transcendental.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p13-25>

Parece não haver dúvida de que os alemães inventaram a disciplina que a partir de Hegel ficou conhecida como “filosofia da história”¹. A data dessa invenção é controversa, mas proporemos, como referência geral, os dez anos que separam a publicação do escrito de Herder, *Também uma filosofia da história* (1774) do surgimento do opúsculo de Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1783).

Mais discutível é que antes dos alemães toda história tenha sido meramente factual. Lembremos a frase de Gibbon, extraída de um escrito de 1761: “Se nem todos os filósofos são historiadores, seria ao

1. Ver a esse respeito o volume organizado por Ricardo Ribeiro Terra: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004, onde, além de texto do próprio Terra, encontram-se também exposições de Gérard Lebrun e José Arthur Giannotti.

menos desejável que todos os historiadores fossem filósofos”². Segundo Gibbon, somente dois nomes correspondem ao caráter do historiador filosófico: Tácito na Antigüidade, Montesquieu na época moderna. E, de fato, se percorrermos não só *Declínio e queda do império romano* (1775), como outros clássicos da historiografia ilustrada – a *História da Inglaterra* de Hume (1754), o *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire (1759), *Ensaio de história da sociedade civil* de Ferguson (1767), a *História da América* de Robertson (1777) – veremos que esses autores tomam Tácito e Montesquieu como modelos, adotados criticamente, tanto em questão de método quanto em questão de conteúdo e análise factual (lembrando que coube a Montesquieu a promoção de Tácito a esse patamar; Voltaire ainda insiste em preferir Tito Lívio)³.

Haveria muito a dizer sobre esse gênero de investigação filosófica, cujo impacto foi e continua sendo enorme, em diversas áreas das ciências humanas, mas que os filósofos, salvo honrosas exceções, preferiram ignorar. A intenção desta breve exposição é mostrar como, nos mencionados escritos de Herder e de Kant, a nascente filosofia da história procurou legitimar as suas aspirações, certamente originais, frente a um saber estabelecido que ameaçava, de antemão, desautorizá-las. Nesse embate, o nome de Hume teve um lugar especial, por se tratar, sem dúvida, daquele que primeiro pôs em prática o programa de uma análise filosófica da experiência política moderna. Medindo forças com o gênio de Hume, Kant e Herder visam, cada um a seu modo, encontrar um lugar para o saber que desponta. Não proporemos aqui uma análise conceitual desse embate, apenas esboçaremos um quadro geral, para, quem sabe, uma investigação ulterior, mais aprofundada.

* * *

Em 1783, no opúsculo “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, Kant adverte que “é um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a

2. GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*, 1762, § 52. Edição eletrônica Eighteenth Century Collections online.

3. Cf. MOMIGLIANO, A. Tacitus and the tacitist tradition. In: *The classical foundations of modern historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 111.

certos fins racionais – um tal propósito parece somente poder resultar num romance⁴. Essa ideia, no entanto, “poderia se tornar útil” caso se aceitasse “que a natureza não procede sem um plano nem um propósito final; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, ela poderá nos servir como fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, o que de outro modo seria um *agregado*, sem plano, das ações humanas”. A passagem do agregado ao sistema, porém, só é possível caso se leve em consideração a experiência mesma, a massa dos fatos que constituem a história do passado dos homens, remoto ou recente, com vistas a uma unificação mediante conceitos.

Essa reconstituição enviesada da experiência deve tomar certas precauções, para evitar a mistura dos fatos com a ficção. Como explica Kant em “Começo conjectural da história humana” (1786), uma coisa é “formular aqui e ali conjecturas, com o objetivo de completar as lacunas de nossos documentos”, na medida em que esses raciocínios hipotéticos, feitos por analogia com fatos conhecidos, em nada interferem na ideia de um curso regular da experiência. “Contudo”, prossegue ele, “apoiar uma história apenas em conjecturas é, ao que parece, fazer tão só o esboço de um romance. Aliás, uma tal obra não mereceria sequer o título de história conjectural, mas simplesmente o de mera ficção”. Banida “do curso das nações humanas”, a conjectura é reabilitada num outro exercício, complementar, de reconstituição “dos primórdios dessa história, porque se trata de uma obra da natureza⁵”.

Uma história segundo a ideia de um “curso necessário do mundo” postula uma intencionalidade da natureza atuando no homem; uma conjectura acerca dos primórdios da história humana localiza, a título provisório, ou mesmo de ideia reguladora, para uso da razão, o ponto de inflexão em que o homem, no interior da natureza, é impelido, por um propósito indeterminado, a realizar a destinação (racional ou moral) de sua espécie, ou seja, a sua destinação natural de ser dotado de razão. O programa de uma filosofia da história se estabelece assim em detrimento do que poderia ser considerado, e realmente era con-

4. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.

5. KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2009, VIII, 109.

siderado, desde a Antiguidade, como o fundo filosófico ou moral de toda história dos eventos políticos. É que esta, ao centrar a atenção numa polis ou num Estado – a Atenas de Heródoto ou de Tucídides, a Roma de Políbio ou de Tácito – adota um enfoque necessariamente restritivo, que desconsidera a possibilidade de que o gênero humano atue segundo molas que não necessariamente se resumem àquelas que predominaram nessas organizações políticas. O bem da aristocracia romana ou da plebe ateniense não passa de um objetivo circunstancial, e seria absurdo pensar que essas noções de certo e errado esgotariam o poder de representação da razão ou responderiam pelo bem da espécie como um todo. Se a história factual é necessariamente míope; a história universal há de ser clarividente.

Kant sabia, porém, que sem o apoio da história tradicional, a filosofia da história estaria destinada à quimera. Em nota à passagem da *Ideia* que acabamos de citar, ele diz: “a primeira página de Tucídides (diz Hume) é o único começo de toda verdadeira história”. A frase completa de Hume é esta: “a primeira página de Tucídides, em minha opinião, é o começo da verdadeira história. Todas as narrações precedentes são tão misturadas a fábulas, que os filósofos devem deixá-las, em grande medida, para que embelezem os poetas e oradores”. Em nota a essa passagem, Hume acrescenta que os historiadores antigos “são mais cândidos e mais sinceros do que os modernos”, enquanto estes os superam em acuidade, graças à difusão dos livros, que, com a invenção da imprensa, tornaram-se mais acessíveis, logo mais fáceis de consultar⁶. Nos documentos e nos livros, o historiador encontra suas fontes mais seguras e mais fidedignas, testemunhos lavrados de preferência a partir de experiência direta, compostos segundo regras da gramática de uma língua, e que são assim legíveis e decifráveis, por quem quer que se disponha a lê-los e interpretá-los. A dependência da facticidade histórica em relação ao testemunho direto, lavrado em documento razoado, ou seja, glosado ou comentado por um autor confiável, é tamanha, que Hume não hesita em classificar a história como o conhecimento dos signos da linguagem em que os eventos são transmitidos à posteridade⁷. A contraparte inevitável dessa limita-

6. HUME, D. Of the populousness of ancient nations. In: *Essays, moral, political, and literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985, p. 422.

7. Ver HUME, D. *A treatise of human nature*. Ed. Selby-Bigge/Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978, I, 03, 04, p. 83.

ção do campo de apreensão da verdade histórica é a recusa de valor real a tudo o que dependa de reconstituição indireta de fatos longínquos, de interpretação incerta, de conjectura – lendas, mitos e fábulas, mas também monumentos, templos, peças de utensílio etc. Tais vestígios dão acesso parcial a um passado que de tão nebuloso e confuso só pode ser considerado incerto, e, portanto, desinteressante⁸. Essas composições têm mérito poético, isto é, têm coerência interna e servem ao cultivo da imaginação (logo, podem ser aproveitadas pelos poetas e pelos oradores), mas não devem ser tomadas por um registro fidedigno da experiência. Este instrui a imaginação, na medida mesma em que se apresenta como um produto do seu uso regrado, isto é, do uso refletido dos princípios de conexão entre as ideias, que são o único critério de coerência das ideias, por referência às impressões obtidas junto à experiência⁹.

Ora, como no gênero de fonte delimitado por Hume encaixam-se apenas e tão somente, na Antiguidade, os historiadores gregos e os latinos, que fornecem, por sua vez, os cânones da historiografia moderna, a frase de seu ensaio citada por Kant tem um sentido preciso: o começo da história é o começo da história da Europa, tal como registrada pelos gregos, e a história de outras nações – como advertirá Gibbon, um especialista no gênero – só tem interesse na medida em que diga respeito à história da Europa¹⁰. Não por outra razão Kant afirma que "somente um *público instruído* que persistiu de seu começo até nós ininterruptamente pode garantir a autenticidade da história antiga". A única diferença em relação a Hume, quanto a esse ponto, é o uso do advérbio *ininterruptamente*. Hume é mais reticente. Considera que a permanência das fontes documentais não dispensa o trabalho da reinterpretção e do ajuste de perspectiva; sem mencionar que nem tudo o que restou de tempos antigos é testemunho fiel da experiência

8. HUME, D. *The history of England, from the invasion of Julius Caesar to the 1688 revolution*. Ed. William B. Todd, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983, livro I, cap. 01, abertura (1761).

9. HUME, D. *Of the connexion of ideas*. In: *Philosophical essays concerning human understanding*. 2ª edição, 1751. Ed. fac-símile. Hildesheim/New York: Olms Verlag, 1978.

10. GIBBON, E. *Declínio e queda do império romano*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, cap. 26, início. Ver também: GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*. In: *Ensaio sobre história*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2014, § 47.

(o antigo e o novo testamento são os exemplos mais flagrantes disso). Em todo caso, a ideia de que a leitura está por trás desse gênero da arte de escrever é preservada pelo filósofo alemão, mesmo às voltas com o projeto de uma “história do mundo que de certo modo tenha um fio condutor *a priori*”. É que uma história como essa, caso fosse exequível – Hegel, Marx, os liberais de nosso tempo não hesitariam em concordar que ela não somente é possível como também necessária – não deixaria de ser um desdobramento da história tradicional, supondo-se que esta seja composta, lida e discutida por um século esclarecido. Ouçamos Kant em sua conclusão:

O louvável cuidado com os detalhes com que se escreve a história de seu tempo deve levar cada um naturalmente à seguinte inquietação: como nossos descendentes longínquos irão arcar com o fardo da história que nós lhes deixaremos depois de alguns séculos? Sem dúvida eles avaliarão a história dos tempos mais antigos, da qual os documentos poderiam estar perdidos há muito, somente do ponto de vista daquilo que lhes interessa, ou seja, o que povos e governos fizeram de positivo e de prejudicial de um ponto de vista cosmopolita. Prestar atenção nisto, bem como na ambição dos chefes de Estado e também na de seus servidores, para indicar-lhes o único meio em que sua lembrança gloriosa pode ser levada à mais distante posteridade, pode fornecer além disso um *pequeno* motivo adicional para um ensaio de história filosófica¹¹.

Toda essa maneira de falar – “fio condutor”, “história do gênero humano”, “propósito da natureza” – embora seja muito estranha a Hume, não está assim tão distante de uma leitura favorável da empreitada humiana. Numa lição proferida por volta de 1775, Kant inscrevera a *História da Inglaterra* no quadro de uma antropologia, estudo da “natureza da humanidade” que não se confunde com o “comportamento fortuito dos seres humanos ou com o estado das coisas” em dadas circunstâncias. O interesse da antropologia é pelo que tem “relação com a conduta prudente dos seres humanos”, e seu propósito é “trazer fenômenos sob regras”. A importância da história para esse ramo da filosofia é clara. “Ninguém até aqui”, declara Kant,

11. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, proposição 09.

Escreveu uma história do mundo, que fosse, ao mesmo tempo, uma história da humanidade, apenas do estado de coisas e das mudanças dos reinos, parte que, tomada em si mesma, é enorme, mas que, considerada no todo, é uma trivialidade. Todas as histórias de guerras são a mesma, pois não contêm senão histórias de batalhas. Mas pouco importa, no todo, se uma batalha foi ou não ganha. Mais atenção deveria ser dada à humanidade, em sua História da Inglaterra, Hume provou que isso é possível¹².

Encontramos nessa passagem o eco destas palavras de Gibbon: "escolher os fatos que devem ser os princípios de nossos raciocínios: percebe-se que a tarefa não é fácil. A negligência ou o mau gosto de um historiador podem pôr a perder, para sempre, um traço único, para atordoar-nos com o ruído de uma batalha"¹³. É como se Hume estivesse para os demais historiadores na mesma proporção em que Tácito estava para Tito Lívio, este que nos atordoia, aquele que nos ilustra. O elogio velado sugere que, para Kant, os historiadores filosóficos haviam descoberto que a verdadeira história, por definição, é parte da filosofia. Hume alcançou a humanidade a partir dos ingleses, ao ver que a história da Inglaterra é sobretudo uma história, atribulada e tortuosa, da constituição e da liberdade civil¹⁴; resta percorrer o caminho contrário, partir da humanidade para chegar aos ingleses, aos franceses, aos alemães etc. como tantas determinações particulares de um mesmo conceito, ou de uma mesma ideia da razão.

Com essa proposta – que certamente escapa ao horizonte de Hume, ou melhor, que Hume recusa deliberadamente – Kant visa contornar a restrição colocada pelo filósofo escocês às inferências a partir da experiência histórica: o tempo pelo qual a história do gênero humano se distende num período breve demais para que se possa chegar a qualquer conclusão taxativa acerca de uma suposta tendência

12. KANT, I. Antropologia Friedländer, 25: 472. In: *Lectures on anthropology*. Org. A. Wood e R. Loudon. Cambridge: University Press, 2012, p. 49 (Tradução desse curso: G. F. Munzel).

13. GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*, 1762, § 52.

14. HUME, D. *The history of England*, livro II, fim. A *liberty* a que Hume se refere é um *privilégio* a que aspiram ou de que desfrutam os membros do parlamento em relação às *prerrogativas* da Coroa. Sobre esse sentido da palavra, ver HOLANDA, S. B. Uma doença infantil da historiografia. In: *Escritos coligidos*, vol. 2. Org. Marcos Costa. São Paulo: Unesp/Fundação Perseu Abramo, 2011.

da experiência humana¹⁵. Para superar essa restrição, advinda de uma perspectiva limitada, Kant propõe que se interprete a história de um ponto de vista cosmopolita: “mediante a arte e a ciência, nós somos cultivados em alto grau. Nós somos civilizados até a saturação, por toda espécie de boas maneiras e de decoro social. Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados”¹⁶. Com essa verdadeira paráfrase do *Discurso* de Rousseau sobre a desigualdade entre os homens, Kant introduz a filosofia na história – o que é bem diferente de fazer a história filosoficamente. O fim moral da razão independe da história para existir; e esta, se tem um sentido, ainda que provisório, como quer Hume, deve-o à faculdade de fins no homem, que interpreta os eventos como favoráveis ou não à realização da moralidade no mundo.

* * *

Não foi Kant, porém o primeiro filósofo alemão a atinar com o relativo mérito filosófico da *História* de Hume. Entre 1766 e 1768, Herder compôs fragmentos de um plano mais geral de história da literatura em que Hume desponta como o grande historiador surgido na época das Luzes, e como o primeiro a fazer jus, na modernidade, ao espírito filosófico que anima os grandes historiadores antigos – notadamente Políbio e Tácito.

Os maiores historiadores chegam ao sumo da excelência quando observam as mudanças ocorridas ao longo do tempo, quando ao narrar não perdem de vista que conduzem o leitor não apenas para fazê-lo ver, mas também para fazê-lo aprender. O maior de todos, a esse respeito, em minha opinião, é o historiador da Grã-Bretanha, Hume, um autor que domina a difícil arte de aplicar as técnicas pragmáticas de um Tácito e de um Políbio de acordo com o gosto de nossa época. [...] Hume é certamente um dos maiores espíritos do nosso tempo, eu o leio sempre, com reverência, mas, por assim dizer, não como historiador, e sim como um filósofo da história britânica. Quem não for capaz de admirá-lo como genial estadista, pensador profundo, penetrante narrador, esclarecido juiz, não é

15. HUME, D. Da liberdade civil. In: *A arte de escrever ensaio*. Org. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2011, início e HUME, D. *The history of England*, livro II, fim.

16. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, proposição 07.

digno de ser o seu leitor. Contudo, por mais que eu queira aprender com ele, o que menos quero aprender – é história. O que me interessa é o que Hume pensa da história, como as coisas se afiguram para ele, como o seu juízo flui de sua representação, como ele imagina os eventos e os povos para quem aconteceram, como ele situa esses eventos, mas não necessariamente como aconteceram, como foram¹⁷.

Esse elogio revela uma compreensão penetrante da maneira como Hume concebe a história, uma ciência, que é também uma arte literária, cuja validade depende de sua vinculação com a imaginação do próprio historiador que a pratica. Para além da concepção retórica tradicional, da história como um simples gênero pautado por regras estritas e destinado a fins restritos de persuasão, Hume se alça a uma compreensão dos fatos, a partir da lógica como as percepções se conectam na imaginação. A história, como os demais ramos do conhecimento, depende inteiramente da experiência. A mesma lógica que produz o conhecimento da natureza propicia, com alguns ajustes importantes¹⁸, o conhecimento da vida do homem em sociedade, e não é pouco afirmar, como faz Herder, que da imaginação do próprio Hume depende a inteligibilidade dos fatos narrados em sua história. O historiador filosófico desponta aqui como alguém dotado de um gênio singular, que, por isso mesmo, é capaz de emprestar universalidade à uma história que, de outro modo, ou nas mãos de um autor menor, não teria interesse a não ser para os ingleses ou para os europeus implicados nela diretamente.

Essa interpretação é inteiramente condizente com o que afirma Hume numa primeira versão do ensaio "Da associação de ideias" (então intitulado: "Da conexão de ideias"), onde se mostra que na história a inteligibilidade dos fatos depende quase que exclusivamente da arte com que o historiador os dispõe, de como ele situa os efeitos em relação às causas, do ponto que ele toma como partida, da meta que ele estabelece como chegada da narrativa. É por obra desse trabalho positivo, que cabe à imaginação, que a razão conseguirá, enfim, for-

17. HERDER, J. G. Da diversidade de gosto e maneira de pensar entre os homens (1766); Fragmento sobre a história (1767 – 68). In: *Philosophical writings*. Edição e tradução Michael N. Forster. Cambridge: University Press, 2002, pp. 254 – 55; 263 – 65.

18. HUME, D. *A treatise of human nature*, introdução.

mular leis gerais em que a constância dos fatos transparece por trás do véu das circunstâncias¹⁹.

Em 1774, porém, Herder muda de opinião acerca dos méritos de Hume. Onde antes despontava o interesse intrínseco à sua concepção particular dos fatos, predomina em *Também uma filosofia da história* a submissão da *História da Inglaterra* ao esquema geral adotado pelos historiadores da época da Ilustração. Não é que falte senso filosófico a Hume e aos seus (Voltaire, Robertson); apenas, este é completamente equivocado, de quem "modela o conjunto dos séculos segundo a forma tão específica – quase sempre tão pequena e tão fraca – que o seu tempo lhe oferece"; o que são esses "clássicos fantasmas do crepúsculo... à luz da verdade?", pergunta-se Herder²⁰. Perfilando Hume junto aos "historiadores políticos" que compuseram "épicos da história da monarquia", Herder descarta outro mérito da *História da Inglaterra* além de apresentar uma apologia "da atual arte da governança, o verdadeiro sistema, a ciência destinada à formação da humanidade", obra míope que não vê sequer os limites que imediatamente se põem a essas descabidas pretensões²¹.

Essa crítica contundente, virulenta mesmo – que se estende a uma sátira desleal da *História da Carlos V*, de William Robertson –, é realizada a partir de um ponto de vista que transcende a experiência histórica, tal como vista pelos apologistas ilustrados. Pois o que interessa a Herder, o que leva-o a mostrar a historiografia humiana sob uma luz totalmente desfavorável, é a perspectiva da formação (*Bildung*) da humanidade, solução para o mesmo problema, o do progresso das artes e ciências, com que Kant se debaterá anos depois, e que denomina como moralização. A imaginação de Hume, outrora poderosa e senhora de si, tornou-se para Herder mesquinha, subserviente aos preconceitos do século. Pouco importa que a *História da Inglaterra* ofereça o contrário mesmo de uma apologia da arte moderna de governar, que aparece ali como tateante e desastrada, pois Herder tem razão ao identificar em Hume um sentimento de satisfação com os progressos

19. HUME, D. Of the connexion of ideas; Of liberty and necessity. in: *Philosophical essays concerning human understanding*. 2ª edição, 1751. ed. fac-símile. Hildesheim/ New York: Olms Verlag, 1978.

20. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história*. Tradução de J. M. Justo, Lisboa: Antígona, 1995, 2ª seção, p. 41.

21. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história*, 2ª seção, pp.82-83.

realizados pela liberdade, no estreitíssimo quadro institucional oferecido pela malajambhada constituição inglesa²².

O nosso século, lamenta Herder, "é o grande século da dúvida, e do levantar de ondas". Não parece haver mais lugar para o ceticismo honesto de um Montaigne; somente para os que "tudo duvidam ao mesmo tempo, e produzem as mais ousadas opiniões" – "Voltaire, Hume, o próprio Diderot"²³. Não é suficiente, para Herder, que Hume, diferentemente de Voltaire ou de Robertson, questione, na *História da Inglaterra*, a viabilidade conceitual da noção de progresso, que ele substitui pela de refinamento, provisório e precário, das maneiras e costumes dos homens; pois mesmo assim trata-se de uma proposta bem exígua, aos olhos de quem não se contentaria com nada menos que uma investigação filosófica do caráter natural do gênero humano.

* * *

A partir dessas considerações, seria possível explorar as diferenças que opõem, na década de 1780, o pensamento histórico de Kant, que se inclina cada vez mais por uma filosofia do direito, e de Herder, cuja inflexão pela antropologia é marcada já em 1774 e chega ao ponto culminante na Ideia de uma filosofia da história da humanidade (1781), que, como se sabe, foi resenhada em termos bastante negativos por Kant²⁴. Seja como for, a indisposição de Herder para com Hume, autor que, nos domínios do pensamento histórico, Kant nunca chegou a rejeitar, talvez sirva para justificar a avaliação posterior de Lévi-Strauss, que, às voltas com as origens da etnologia, encontra na "escola alemã" aquela que, "de Goethe a Fichte, e de Fichte a Herder (sic.), progressivamente se afastou das pretensões generalizantes para deter-se antes nas diferenças do que nas semelhanças e defender, contra a filosofia da história, os direitos e as virtudes da monografia"²⁵. Com essa omissão deliberada do nome de Kant, o grande etnólogo talvez tenha se esquecido de que para este uma filosofia da história só

22. HUME, D. *The history of England*, capítulo 71, volume VI.

23. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história*, 2ª seção, p. 45.

24. Ver ZAMMITTO, J. *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

25. LÉVI-STRAUSS, C. L'éthnologie devant la condition humaine. In: *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 50.

é viável aliada se a uma antropologia, ou ao conhecimento do homem no mundo – tarefa que para Hume, desde sempre avesso às generalizações, constitui o cerne da prática do historiador.

Referências

- GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*. In: *Ensaio sobre história*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*. Edição eletrônica. *Eighteenth Century Collections online*.
- GIBBON, E. *Declínio e queda do império romano*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HERDER, J. G. Da diversidade de gosto e maneira de pensar entre os homens (1766). In: *Philosophical writings*. Edição e tradução de Michael N. Forster. Cambridge: University Press, 2002.
- HERDER, J. G. Fragmento sobre a história (1767 – 68). In: *Philosophical writings*. Edição e tradução de Michael N. Forster. Cambridge: University Press, 2002.
- HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história*. Tradução de J. M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995.
- HOLANDA, S. B. Uma doença infantil da historiografia. In: *Escritos coligidos, vol. 2*. Org. Marcos Costa. São Paulo: Unesp/Fundação Perseu Abramo, 2011.
- HUME, D. *A treatise of human nature*. Ed. Selby-Bigge/Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- HUME, D. *The history of England, from the invasion of Julius Caesar to the 1688 revolution*. Ed. William B. Todd, 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.
- HUME, D. Of the populousness of ancient nations. In: *Essays, moral, political, and literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- HUME, D. Da liberdade civil. In: *A arte de escrever ensaio*. Org. Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- HUME, D. *Philosophical essays concerning human understanding*. 2ª edição, 1751. Ed. fac-símile. Hildesheim/New York: Olms Verlag, 1978.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Organização e tradução de Ricardo Ribeiro Terra. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2009.
- KANT, I. Antropologia Friedländer. In: *Lectures on anthropology*. Org. A. Wood e R. Loudon. Cambridge: University Press, 2012. (Tradução desse curso: G. F. Munzel).
- LÉVI-STRAUSS, C. L'éthnologie devant la condition humaine. In: *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- MOMIGLIANO, A. Tacitus and the tacitist tradition. In: *The classical foundations of modern historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- ZAMMITTO, J. *Kant. Herder and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Recebido em 11.11.2014
Aceito em 13.12.2014

O conceito de liberdade e a unidade sistemática entre razão teórica e razão prática em Kant¹

The concept of freedom and the systematic unity between theoretical and practical reason in Kant

Monique Hulshof

mohulshof@gmail.com,
(Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil)

Resumo: Na *Crítica da razão prática*, o conceito de liberdade, apontado como “pedra angular” para se conceber a unidade sistemática entre os usos teórico e prático da razão, apresenta um problema: sua realidade objetiva quanto aos objetos práticos suprassensíveis só pode ser pensada mediante a categoria de causalidade, cuja aplicação Kant havia limitado aos objetos sensíveis na primeira *Crítica*. Neste artigo pretendemos explicitar como Kant soluciona este problema a partir da diferenciação entre o uso teórico da categoria de causalidade, que envolve a determinação de objetos para conhecê-los, e a significação prática desta categoria, a partir da qual apenas concebemos a determinação da vontade a agir segundo a representação da lei moral.

Palavras-chave: Kant; liberdade; causalidade; razão prática

Abstract: In the *Critique of Practical Reason*, the concept of freedom, considered as the “keystone” for conceiving the systematic unity between the theoretical and practical uses of reason, raises a problem: its objective reality referred to supersensible practical objects can only be thought through the category of causality, which Kant had limited to sensible objects in the first *Critique*. This paper aims to explain how Kant solves this problem through the distinction between the theoretical use of the category of causality that involves determining objects in order to know them, and the practical meaning of this category, by which we only conceive the determination of the will to act according to the representation of the moral law.

Keywords: Kant; freedom; causality; practical reason

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p27-37>

1. As obras de Kant serão citadas com indicação do título e página da tradução para o português, seguida da indicação do volume e da página na edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–).

Na parte final da Analítica da *Crítica da razão prática*, intitulada "Elucidação crítica", Kant se dedica a explicitar a diferença da forma sistemática desta Analítica em relação à Analítica da *Crítica da razão pura*. Certamente atento às objeções e descontentamentos de seus leitores que apontavam para um descompasso entre a investigação sobre o conhecimento teórico ou especulativo, realizada na primeira *Crítica*, e as bases lançadas para sua filosofia moral na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant se propõe a contrastar os dois usos distintos da razão pura em vista de sua unidade. Ele observa que essa comparação entre as Analíticas das duas *Críticas* se faz necessária porque a razão prática e a razão especulativa "possuem como fundamento a mesma faculdade de conhecer, na medida em que ambas são razão pura"².

No prefácio da *Fundamentação*, Kant havia indicado que esta obra de caráter introdutório ainda não consistia em uma *Crítica da razão prática* porque procurava apenas estabelecer o "princípio supremo da moralidade", sem considerar a relação do uso prático da razão com seu uso especulativo. À *Crítica da razão pura prática* caberia, portanto, a tarefa de "exibir" como se dá a unidade entre razão especulativa e razão prática a partir de "um princípio comum, porque, afinal, só pode haver uma e mesma razão, que apenas na aplicação tem de ser diversa"³. Na "Elucidação crítica" Kant afirma, porém, que a comparação sistemática entre as analíticas das duas primeiras *Críticas* só pode oferecer a expectativa de se chegar a um princípio a partir do qual se possa derivar a unidade de toda "a faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica como da prática)", mas não o próprio princípio⁴. Assim, como nos sugere Brandt, Kant não apresenta ainda nenhuma solução quanto ao problema da unidade entre razão teórica e razão prática, mas

2. KANT, I. *Crítica da razão prática*. KpV, AK V 89. Esta obra será citada de acordo com a paginação da academia.

3. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009, p.83. AA IV 391.

4. Cf. *Crítica da razão prática*. AA V 91. "Para alguém que pôde se convencer pelas proposições <Sätze> apresentadas na Analítica, tais comparações trarão contentamento; pois elas incitam corretamente a expectativa de talvez algum dia alcançar o discernimento da unidade do todo da faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica quanto da prática) e de poder derivar tudo a partir de um princípio <Princip>; o que consiste na inevitável necessidade <Bedürfnis> da razão humana, que só pode encontrar inteira satisfação <Zufriedenheit> em uma unidade sistemática completa de seus conhecimentos".

apenas a "intenção" de encontrar esta unidade⁵. De qualquer modo, Kant insiste na importância da comparação entre seus dois usos, pois é ela que torna possível se aproximar de uma conexão sistemática entre eles. Examinar suas diferenças permite compreender que o uso prático se une ao uso especulativo não como uma "escora" ou um "contraforte" acrescentado ao edifício, mas como um novo membro do sistema da razão pura.

É notável que a ideia de liberdade, em torno da qual gira a maior parte das considerações de Kant na "Elucidação crítica", cumpra um papel central na articulação entre os dois domínios do sistema razão pura. Já no prefácio Kant havia apresentado esse conceito a partir da imagem de uma "pedra angular" <*Schlussstein*>⁶. A ideia de liberdade constitui-se como o ponto de sustentação em que se conectam o uso especulativo e o prático da razão pura. Kant diz:

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui agora a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, até mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (aqueles de Deus e de imortalidade), que, enquanto meras ideias, permanecem sem apoio na razão especulativa, se anexam agora a este conceito, recebendo com ele e por ele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* por ser efetiva a liberdade; pois essa ideia se manifesta mediante a lei moral.⁷

O conceito de liberdade é apresentado como o fecho do sistema da razão pura, primeiramente porque apenas este conceito tem sua realidade objetiva efetivamente assegurada pela consciência da lei moral. A liberdade, diz Kant, é "a única dentre todas as ideias da razão especulativa da qual *sabemos* <*wissen*> a possibilidade *a priori*, sem toda-

5. BRANDT, R. Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. In: HÖFFE, O. (Org.) *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin: Akademie Verlag, 2002, p.153-172.

6. A "pedra angular", também designada como "chave", consiste em uma pedra cortada em ângulo, colocada por último para fechar um arco e sem a qual ele não teria sustentação. Nesse sentido, é preciso notar a diferença desta metáfora com relação à da "pedra fundamental", a primeira pedra simbolicamente colocada em uma nova construção.

7. KANT, I. *Crítica da razão prática*, AA V, 3.

via discerni-la <einzusehen>, porque ela é a condição⁸ da lei moral que sabemos <wissen>⁹. Em segundo lugar, é a ideia de liberdade que sustenta a transição para um uso distinto da razão, pois somente sua efetividade permite atribuir realidade objetiva (indireta) também às outras ideias da razão especulativa, a de Deus e de imortalidade da alma.

Visto que a ideia de liberdade, entretanto, só pode ser pensada mediante a categoria de causalidade¹⁰, para estabelecê-la como ponto de sustentação entre os dois usos da razão pura, Kant tem de explicitar a legitimidade de um uso da categoria de causalidade em relação ao supracensível no domínio prático, o qual era completamente proibido no uso teórico.

Na parte final da Analítica dos princípios, que trata "da autorização da razão pura no uso prático a uma ampliação <Erweiterung> que não lhe era possível no uso especulativo", Kant expõe o problema da ampliação do uso da categoria de causalidade:

Com o princípio moral estabelecemos uma lei da causalidade que coloca o fundamento de determinação desta causalidade para além de todas as condições do mundo dos sentidos, e nós não apenas *pensamos* a vontade, como sendo determinável enquanto pertencente a um mundo inteligível e, portanto, o sujeito desta vontade (o homem) simplesmente enquanto pertencente a um mundo puro do entendimento, embora desconhecido nesta relação (o que, segundo a crítica da razão especulativa pura, podia acontecer), mas nós também *determinamos* a vontade em vista de sua causalidade, mediante uma lei que não pode ser de modo algum contada como uma lei da natureza do mundo dos sentidos; e, assim, nós *ampliamos* nosso

8. Sobre a liberdade como condição da lei moral, cf. Idem, AA V 4 nota: "Para que não se suponha encontrar aqui *inconsequências*, quando denomino agora a liberdade como condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral é a condição pela qual nós podemos primeiramente nos *tornar conscientes* da liberdade, eu quero apenas lembrar que a liberdade é certamente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *previamente* com clareza em nossa razão, nós nunca nos consideraríamos justificados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não houvesse liberdade, então a lei moral *não* poderia de modo algum *ser encontrada* em nós".

9. Idem, AA V, 4.

10. Idem, AA V, 103.

conhecimento para além dos limites deste mundo dos sentidos, o que é uma presunção que a *Crítica da razão pura* declarou por certo como nula em toda a especulação. Como é agora possível unir aqui o uso prático da razão com uso teórico desta mesma razão em vista da determinação dos limites de sua faculdade?¹¹

Ao expor a efetividade da razão pura prática e, com ela, uma determinação positiva da categoria de causalidade em relação ao suprasensível, a Analítica da razão prática ultrapassa a limitação das categorias ao uso empírico, isto é, sua aplicação apenas aos fenômenos e nunca às coisas em si mesmas. A vontade humana não é mais apenas *pensada* de maneira problemática e indeterminada, como submetida a uma causalidade livre ou numênica. Essa causalidade é agora *conhecida* mediante a consciência que temos da determinação da vontade segundo a lei prática incondicionada. Mais do que isso, são agora atribuídos *significado e realidade objetiva* ao uso da categoria de causalidade com referência aos númenos, o que era completamente negado no uso teórico.

Para compreender o problema, recordemos brevemente o que Kant entendia por realidade objetiva e significação das categorias na Analítica da primeira *Crítica*. Ali, Kant identifica a realidade objetiva e o significado de um conceito puro do entendimento como sua referência a um objeto determinado¹². Como as categorias são meras formas do pensamento (discursivo, e não intuitivo), ainda que seja possível por meio delas pensar objetos em geral, elas só podem fornecer conhecimento de um objeto determinado se reportadas aos

11. Idem, AA V, 50.

12. Em "A pergunta pela coisa", Heidegger diferencia dois sentidos em que Kant utiliza o termo realidade (*Realität*). Em um sentido lato, o termo é entendido por Kant em seu sentido tradicional, afirma Heidegger, "para referir qualquer coisa que determina também a essência da coisa como objeto". O sentido estrito é o expresso na categoria de realidade, que não deve ser entendida como existência de uma coisa, mas apenas como aquilo que "constitui" ou aquilo que "pertence" à coisa, como, por exemplo, a extensão ou a materialidade de um corpo. De acordo com Heidegger, quando se refere à realidade objetiva das categorias ou princípios do entendimento, Kant tem em mente o sentido lato e não a própria categoria da realidade (HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 205).

dados fornecidos pela intuição sensível, única possível para nós¹³. Ora, a dedução transcendental das categorias só pode demonstrar sua realidade objetiva, ou seja, sua relação aos objetos da experiência possível, na medida em que as apresenta como condição de possibilidade de todos os objetos dessa experiência. O resultado desta dedução, contudo, é a limitação de toda a aplicação das categorias aos objetos da experiência, ou seja, aos fenômenos. Há uma relação intrínseca, portanto, entre a garantia de realidade objetiva das categorias e a restrição de sua condição de aplicação.

É com essa relação intrínseca apresentada na dedução transcendental das categorias entre sua realidade objetiva e a limitação de sua aplicação aos fenômenos que Lebrun¹⁴ joga para apontar a “estrutura aporética” das afirmações de Kant sobre as coisas em si nos domínios teórico e prático da razão. A estratégia de Lebrun consiste em apresentar uma interpretação “rigorista” da limitação das categorias ao uso empírico, para logo em seguida contrastá-la com a aparente “desconsideração” dessa limitação no uso prático, em que Kant admite sua aplicação com respeito ao suprassensível.

Lebrun explicita que, na primeira *Crítica*, o que garante a realidade objetiva das categorias é exatamente o fato de elas não terem nenhum outro uso senão a constituição desses objetos. Por isso, além do uso empírico, elas não podem ter nenhuma aplicação e nenhum significado. Em contrapartida, Lebrun afirma que, no domínio prático, Kant desloca o acento da limitação das categorias para sua independência em relação à intuição sensível. Na segunda *Crítica*, Kant argumenta que o fato de ter provado a realidade objetiva dos conceitos *a priori* em relação aos objetos da experiência abre caminho também para uma utilização legítima desses conceitos em relação às coisas em si mesmas, na medida em que prova a independência desses conceitos em relação aos dados sensíveis. Com isso, Lebrun pretende expor um descompasso entre a fundamentação do conhecimento teórico, de um lado, e dos conceitos práticos, de outro. Ao ampliar, no domínio prático, o uso das categorias para além da restrição ao empírico, cuja

13. Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012. A 156, B 195.

14. LEBRUN, G. A aporética da coisa em si. In: _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

observância é a única a garantir sua realidade objetiva, Kant estaria colocando em risco a objetividade de todo o conhecimento teórico.

O argumento de Kant para legitimar no uso prático uma "ampliação" <Erweiterung> das categorias que era impossível no uso teórico, envolve, contudo, alguns elementos não apresentados por Lebrun. Com efeito, num primeiro momento Kant retoma o resultado da dedução transcendental das categorias, afirmando que, ao demonstrar a realidade objetiva da categoria de causalidade enquanto conceito *a priori*, demonstrou também "sua possibilidade a partir do entendimento puro", isto é, sua independência da sensibilidade quanto à sua origem. Kant reitera que a realidade objetiva das categorias só foi deduzida em vista dos objetos da experiência possível. Todavia, lembra que a independência do entendimento, enquanto pura espontaneidade, permite que este pense objetos em geral, ainda que nunca possa *determiná-los a priori*. Nesta medida, a categoria de causalidade pode referir-se a objetos que não são dados na experiência (coisas em si mesmas), desde que não se pretenda *determinar* de maneira alguma tais objetos, pois sempre faltará a condição de aplicação a esses objetos, a intuição sensível. Kant diz:

que este conceito não contenha nada de impossível, mesmo em relação a um objeto <Objekt>, foi provado por seu lugar lhe ter sido assegurado no entendimento puro em toda aplicação aos objetos dos sentidos, e mesmo que depois, referido às coisas em si mesmas (que não podem ser objetos da experiência), não seja capaz de nenhuma determinação para as representações de *um objeto determinado* em função de um conhecimento teórico, ele poderia ainda assim, em função de qualquer outro uso (talvez o prático), ser capaz de uma determinação para a sua aplicação; [...]¹⁵

Nota-se aqui que ao justificar a possibilidade de referir as categorias às coisas em si mesmas, tendo em vista sua origem no entendimento puro, Kant insiste na impossibilidade de determinação da categoria de causalidade para a representação de um objeto determinado. Essa categoria fica aberta, assim, para outro tipo de determinação, desde que não envolva uma aplicação ou referência a *objetos* determinados.

15. KANT, I. *Crítica da razão prática*, AA V, 54.

É na diferenciação do uso prático da razão em relação ao uso teórico que Kant encontra uma possibilidade de *determinação*, mediante o conceito de causalidade, a qual não consiste na determinação de nenhum objeto. Em seu uso prático, a razão pura não se relaciona com objetos para conhecê-los, mas com a vontade para a produção de um efeito mediante a mera representação de uma lei. Não há, portanto, uma tentativa de aplicação da categoria de causalidade a um objeto suprassensível. Muito pelo contrário. A vontade é determinada pela mera representação de uma lei prática incondicionada ou, o que é o mesmo, pela representação de um mundo inteligível, a produzir efeitos no mundo sensível¹⁶. Como nos esclarece Rousset, não se trata mais da correspondência do nosso conhecimento com o "real" dado pela intuição sensível, mas da "produção do real" segundo uma determinação incondicionada da vontade¹⁷. Nesses termos constitui-se uma nova concepção de realidade objetiva e de significação prática da categoria de causalidade, que não é mais identificada à referência a objetos determinados. Kant escreve:

A realidade objetiva de uma vontade pura ou, o que é o mesmo, de uma razão prática pura é dada a priori na lei moral, por assim dizer, por um fato <Factum>; pois podemos designar assim uma determinação da vontade que é inevitável, embora não se baseie em princípios <Principien> empíricos. Mas no conceito de uma vontade já está contido o conceito de causalidade e, portanto, no conceito de uma vontade pura está contido o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, de uma causalidade que não é determinável segundo leis da natureza, por conseguinte, que não é capaz de nenhuma intuição empírica como prova de sua realidade, mas que ainda assim justifica perfeitamente sua realidade objetiva na lei moral prática

16. Isso fica claro na seguinte passagem: "a razão prática não tem a ver com os objetos, para os *conhecer*, mas com sua própria faculdade de *torna-los efetivos* (de acordo com o conhecimento destes), isto é, com uma *vontade*, que é uma causalidade, na medida em que a razão contém o fundamento de determinação desta causalidade, e, por conseguinte, [...] ela, enquanto razão prática, precisa fornecer não um objeto da intuição, mas (porque o conceito da causalidade sempre contém a referência a uma lei que determina a existência <Existenz> do diverso na relação com um outro), *apenas uma lei* desta causalidade" (Idem, AA V, 89).

17. ROUSSET, B. *La Doctrine Kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*. Paris: Vrin, 1967, p. 491.

pura a priori, certamente (como se pode facilmente discernir) não em função do uso teórico, mas meramente do uso prático da razão. [...] eu não pretendo agora com isso *conhecer teoricamente* a constituição de um ser *na medida em que* ele tem uma vontade *pura*; é suficiente para mim, com isso, apenas designá-lo como tal e, portanto, apenas ligar o conceito de causalidade com o conceito de liberdade (e com aquilo que é *lhe inseparável*, a lei moral enquanto fundamento de determinação da vontade).¹⁸

A realidade objetiva prática da categoria de causalidade não é estabelecida por nenhuma determinação teórica do conceito que fazemos de nós mesmos enquanto númenos, ou seja, não pressupõe nenhum *conhecimento* de nossa existência suprassensível. Ela é assegurada unicamente pela consciência que temos, mediante a lei moral, da efetividade da razão pura prática, isto é, de que nossa vontade se determina a agir em vista da forma legislativa de nossas máximas de ação. Dito de outro modo, como se trata da produção de uma causalidade incondicionada pela razão, não é preciso apresentar aos sentidos uma intuição correspondente ao conceito de nós mesmos como seres inteligíveis ou de nossa causalidade numênica. Basta designar nossa vontade como pertencente a um mundo inteligível, ou seja, como sendo completamente determinada pela razão prática pura, e tomá-la como *modelo* ou como *padrão* para nossas ações.

Kant apresenta, assim, uma nova maneira de atribuir significado às categorias. Certamente seu significado teórico não pode ser outro senão a referência aos objetos dados pela intuição sensível. Isso não impede, todavia, que elas tenham uma função no pensamento e na compreensão de nossas ações como sendo ou não morais. A primeira *Crítica* abria caminho para essa significação prática ao frisar a independência do entendimento e da razão em relação à sensibilidade, enquanto *auto-atividades* produtoras de conceitos e ideias. A segunda *Crítica*, ao apresentar a razão pura, em sua relação com a vontade, como uma *atividade* produtora de uma legislação completamente independente da legislação natural, fornece a significação prática deste conceito¹⁹. Esta não visa a determinação de nossa existência numênica,

18. KANT, I. *Crítica da razão prática*, AA V, 55-56.

19. Cf. Idem, AA V 56: "o conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é certamente teoricamente vazio (sem nenhuma intuição que *lhe* seja apropriada), mas ainda assim sempre possível, e se relaciona a um obje-

mas apenas a representação de nós mesmos como seres autônomos (e nesse sentido, inteligíveis), a partir da qual temos uma *arquétipo* para julgar nossas ações.

Na medida em que se trata não mais de buscar um objeto dado sensivelmente que corresponda ao conceito, mas de produzir uma causalidade a partir de uma ideia de natureza suprassensível, a atribuição de realidade objetiva ou de significação prática à categoria de causalidade conduz Kant a expor uma nova condição para sua aplicação. No domínio prático, o problema da aplicação dessa categoria transforma-se no problema da efetivação do "modelo" ou do "arquétipo" suprassensível no sensível. De acordo com Silber, este problema pode ser formulado da seguinte maneira: "a ideia moral da razão exige uma efetivação empírica da própria ideia; mas não há nenhuma intuição sensível, empírica, que seja adequada a essa efetivação"²⁰. É mediante a possibilidade de representação da lei moral por meio de analogias que Kant apresentará a solução para este problema. A faculdade de julgar é mais uma vez chamada a mediar a relação entre o sensível e o inteligível, mas o modo de operar da faculdade de julgar na aplicação da lei moral aos casos particulares é distinto de como ocorria a aplicação das categorias aos fenômenos no uso teórico da razão. Assim, a leitura sugerida por Lebrun na "aporética da coisa em si" sobre um descompasso entre o projeto de legitimação do conhecimento teórico e o de fundamentação da moral talvez seja resultado de uma falta de atenção à faculdade que lhe era tão cara em *Kant e o fim da metafísica*: a apresentação de um novo modo de operar da faculdade de julgar na *Crítica da razão prática* permitirá um uso prático da categoria de causalidade que não entra em conflito com as limitações impostas pelo uso teórico da razão.

to indeterminado, e como, ao invés disso, na lei moral e, portanto, em uma relação prática, é dado a este conceito significado, então eu não possuo certamente nenhuma intuição que, para este conceito, determine sua realidade objetiva teórica, mas ele não deixa de ter aplicação efetiva <wirklich>, que se pode apresentar <darstellen> in concreto nas disposições <Gesinnungen> ou máximas, isto é, não deixa de ter realidade prática que pode ser indicada <angegeben>; o que é suficiente para uma justificação mesmo em vista de númenos".

20. SILBER, J. R. Der schematismus der praktischen Vernunft. *Kant-Studien*, Berlin, v. 56, 1966, p. 253-273, p. 264.

Referências

- BRANDT, R. Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. In: HÖFFE, O. (Org.) *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen Bd. 26. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.
- _____. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. São Paulo: Vozes (no prelo).
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo : Martins Fontes, 1993.
- _____. A aporética da coisa em si. In: _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2002
- ROUSSET, B. *La Doctrine Kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*. Paris: Vrin, 1967.
- SILBER, J. R. Der schematismus der praktischen Vernunft. *Kant-Studien*, Berlin, v. 56, 1966, p. 253-273.

Recebido em 12.11.2014

Aceito em 17.12.2014

Exercício de leitura de “Anotações ao pensar filosófico”, de Theodor W. Adorno

Reading Exercise to “Notes to philosophical thinking”, by Theodor
W. Adorno

Marcos Nobre

nobre@unicamp.br
(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

Adriano Januário

berghofamj@yahoo.com
(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar uma análise de *Anotações ao pensar filosófico* de Th. W. Adorno, traduzido para este mesmo número dos *Cadernos de filosofia alemã*. Com o intuito de produzir um texto que possa auxiliar a leitura de *Anotações* e, ao mesmo tempo, apresentar uma possível interpretação, tomamos cada parágrafo da tradução oferecida aqui como unidade mínima, com o objetivo de mapear o texto. Apesar da reiteração feita por Adorno – a de que “filosofia não se resume” –, julgamos que a proposta de análise oferecida aqui pode ajudar o leitor a realizar uma primeira leitura.

Palavras-chave: pensar; filosofia; Th. W. Adorno; experiência; dialética.

Abstract: This article has as objective to present a analysis of *Annotation to philosophical thought* of Th. W. Adorno, translated to this same number of *Cadernos de filosofia alemã*. In order to produce a text that can help in the reading of *Annotation* and, at the same time, to present a possible interpretation, we take each paragraph of translation as minimum unit. The objective with this procedure is to map out the text. In spite of reiteration done by Adorno in his texts – “philosophy does not summarize” – we judge which the propose offered here can help the reader to realize a first reading.

Keywords: thought; philosophy; Th. W. Adorno; experience; dialectic.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p39-65>

Neste trabalho de análise, seguimos o manual de instruções na formulação canônica que lhe deu Rubens Rodrigues Torres Filho:

Toma-se um segmento do autor, seccionando de seu contexto em pontos que indiquem uma articulação aparentemente natural (parágrafo, capítulo, passo da argumentação), e procura-se explicá-lo internamente, isto é, com os próprios recursos que ele oferece. Unicamente esse segmento é colocado em tela: o contexto – assim como o restante da obra – ficam reduzidos, provisoriamente, à simples condição de gramática ou dicionário, a que se pode recorrer quando alguma exigência do texto o solicitar. O texto, nessa sua materialidade, será interrogado *conceitualmente*, e não tematicamente: não se procurará saber o *que* ele diz – muito menos o que o autor *quis* dizer – mas *como* ele funciona; não os conhecimentos ou informações de que ele seria ‘veículo’ – eventualmente, a respeito do ‘pensamento do autor’ – mas o *que acontece* nele. Uma etapa posterior – e bem distinta, que *pressupõe* o término dessa primeira abordagem aparentemente formal – é o comentário, em que então se discutirão as ideias construídas pelo texto que foi analisado e suas implicações mais gerais.¹

O “segmento do autor” proposto aqui é o texto “Anotações ao pensar filosófico” em sua integralidade. Nossa intenção foi a de procurar seguir essa orientação geral de análise na medida em que o texto de Adorno o permitiu. E, no entanto, isso não se faz sem que se pergunte se é mesmo possível fazer uma distinção tão nítida entre análise de texto e comentário. No caso da interpretação realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho do trecho do “Prefácio à Segunda Edição” da *Crítica da razão pura* de Kant, certamente não se trata apenas de análise de texto.

Procuramos seguir Rubens Rodrigues Torres Filho também no objetivo didático-pedagógico presente no subtítulo do artigo (“Kant na sala de aula”). Foi esse objetivo que exigiu uma nova tradução do texto de Adorno em português, de modo a estabelecer uma base textual mais adequada para o exercício de análise de texto. Uma tradução com essa finalidade segue algumas orientações gerais que auxiliam o trabalho de análise, como procurar verter de maneira uniforme e

1. TORRES FILHO, R. R. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 7, 2001, pp. 67-86.

constante os termos chaves ou respeitar o quanto possível o ritmo e a pontuação do original.

A análise do texto de Adorno que se segue não tem nem de longe o alcance (ou a maestria) do padrão de interpretação estabelecido por Rubens Rodrigues Torres Filho. É certo que falta de destreza não pode servir de justificativa para um trabalho de análise que não consegue estar à altura de seu modelo. Há, no entanto, uma atenuante: o próprio texto de Adorno não colabora para a execução da tarefa a que nos propusemos. O projeto mesmo de analisar seus textos se choca com indicações claras em contrário do autor, que desconfia que análises desse tipo sejam desejáveis, úteis, ou mesmo possíveis.

Como se pode ver logo na abertura de "Anotações", aliás, que insiste em mostrar o alto grau de complexidade envolvido na distinção entre "pensar" e "pensado", uma distinção problemática que, à sua maneira, também a análise de texto pressupõe para poder ser realizada, segundo o modelo de Rubens Rodrigues Torres Filho que procuramos exercitar. Adorno repete incessantemente ao longo de seus escritos que filosofia não se resume nem admite paráfrase ou fixação em doutrina. Seja como for, contrariar a esse ponto a maneira de proceder do autor analisado só se justifica se a análise também servir para mostrar suas próprias limitações.

Para fins de análise, tomamos cada parágrafo do texto como unidade mínima. Se não se trata de oferecer um resumo ou um "esqueto" dos principais argumentos do texto de Adorno, um esquema dos oito parágrafos do texto pode auxiliar a escandir a interpretação que oferecemos e torná-la mais manejável.²

§ 1: Ponto de partida problemático: "pensar" e "pensado"

§ 2: O pensar como ato subjetivo: atividade e passividade na caracterização kantiana da "espontaneidade"

§ 3: O pensar como ato subjetivo: a "dependência da coisa" como "primazia do objeto"

§ 4: O pensar como comportar-se: a "concentração"

2. O esquema abaixo segue a ordem dos parágrafos de *Anotações ao pensar filosófico*. Para a citação utilizada neste exercício de leitura, será designado como referência os parágrafos (§§) marcados em ordem numérica na tradução oferecida aqui neste número. Cf. Adorno, Th. W. *Anotações ao pensar filosófico*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol 19, n. 2, 2014, pp. 199-209.

- § 5: Excurso: a dialética bloqueada de contemplação e práxis
§ 6: O pensar em seu aspecto "ativo" como "concentração ampliada": o "refletir"
§ 7: Pensar filosófico e "experiência": o "refletir crítico"
§ 8: A concretude do "pensado": "teor de coisa" e "teor de verdade"

§ 1: Ponto de partida problemático: "pensar" e "pensado"

Dizer algo sobre o pensar filosófico "como que equilibrando numa perna só". Essa expressão transmite de imediato a ideia de um equilíbrio precário, instável, que o tema "pensar filosófico" traz consigo. Antes de qualquer outra coisa porque o tema é amplo e árido, de difícil tratamento. Essa vastidão do tema convida quase sempre a considerações genéricas e vagas, onde o risco da irrelevância dessas considerações é considerável. "Não querer resvalar na irrelevância", como pretende o autor, exige, portanto, delimitação do tratamento do tema. Mas qual pode ser o critério para essa circunscrição, para delimitar um "aspecto parcial" de um problema tão vasto quanto eminentemente abstrato?

Adorno diz que partirá do que observou no seu próprio pensar, afastando de saída duas maneiras genéricas e vagas de delimitar a questão, portadoras de alto risco de "resvalar na irrelevância": tratar do "pensar em geral" e da "psicologia do pensar". Ele afasta essas duas maneiras de tratar o tema, restringindo-se a *sua* experiência pessoal de pensar filosoficamente.

Surge dessa delimitação inicial o primeiro sentido dessas "anotações": Adorno não pretende proceder à maneira do tratado filosófico, em que se tentaria esgotar o tema e esmiuçar todas as peculiaridades do "pensar filosófico", mas sim "tomando notas" de uma trajetória de pensar que começa por aquilo que pode haver de mais próximo, imediato e, na aparência meramente subjetiva presente no tema por examinar, a experiência pessoal. Mais que isso, é de se notar que são anotações "ao" e não "sobre" o pensar filosófico. Quando o ponto de partida é "meu próprio pensar", afasta-se a ilusão de que se poderia falar em chave inteiramente abstrata e genérica, sobre "o" pensar como um objeto íntegro, discernível em seu todo, subsistente por si mesmo. Muito menos ainda se pode fazer do pensar "filosófico" uma *espécie* que pertenceria ao *gênero* "pensar em geral".

Entretanto, ao aceitar o tema proposto (porque delimitação significa também explicitar termos e condições de aceitação do tema), Adorno se obrigou a aceitar também o pressuposto que o tema carrega: uma separação entre "pensar" e "pensado", entre "pensar" e o "conteúdo" do pensar. Porque falar do "pensar" pressupõe que este seja distinto de alguma maneira daquilo que é "pensado" a cada vez, pressupõe que seja possível distinguir "forma" e "conteúdo" do pensar.

Ao mesmo tempo, Adorno afirma que essa distinção contraria aquela que ele próprio considera como a visão ainda não superada do pensar filosófico, a de Hegel. E sintetiza a posição fundamental dessa filosofia, a sua "visão penetrante", como sendo aquela de um combate permanente contra a "má abstração". Em seu sentido mais geral, uma má abstração é uma distinção do pensamento que separa indevidamente momentos de uma unidade. Essa separação é indevida, abstrata, porque transforma "momentos" de uma unidade em "elementos" – pense-se na *Doutrina dos Elementos*, por exemplo, na primeira das duas grandes divisões das *Críticas* de Kant,³ sendo a segunda a *Doutrina do Método*. Os "elementos" tendem a se transformar em "componentes" que parecerem subsistir por si mesmos, que parecem se autonomizar em relação à unidade de que, no entanto, retiram seu sentido e sua vitalidade conceitual. Exemplo típico de "má abstração" em Hegel é justamente a distinção entre "pensar" e "pensado", em que se pressupõe que elementos de uma unidade podem subsistir separados um do outro. (Adorno faz neste ponto, de passagem, uma observação sobre o fato irônico do senso comum se encolerizar com a abstratidade da filosofia, quando esta pretende justamente superar a abstratidade que habita o próprio senso comum).

E, no entanto, apesar de altamente problemática, é dessa distinção de "pensar" e "pensado" que parte Adorno. E a razão incontornável para isso está em que o pensar (tanto filosófico como pré-filosófico) não teria se desenvolvido se não houvesse algum grau de distinção em relação a seu conteúdo. Ou seja, é inevitável levar em conta a historicidade do pensar filosófico, sem a qual o risco de "resvalar na irrelevância" ganha força.

3. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. Bragança Paulista: Vozes, 2011 e KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

Essa separação indevida, essa má abstração que Adorno tematiza, não é apenas um movimento de pensar, mas desenvolvimento histórico efetivo, que se caracteriza como sendo o do "Esclarecimento", da "Aufklärung". É característica do Esclarecimento, afirma Adorno, a autonomização crescente do "pensar frente à coisa", do pensar em relação ao pensado. E o Esclarecimento, por sua vez, marca a tendência histórica de desenvolvimento da própria filosofia, mostrando que também o pensar filosófico se põe na trilha dessa tendência mais ampla de desenvolvimento.

A distinção de "pensar" e "pensado" é, por isso, caracterizada como "autonomização do pensar frente à coisa", que é "Sache", que é o "pensado" no sentido hegeliano, aquele que é tarefa da filosofia restituir à unidade que mantém com o "pensar" do qual foi abstraído, quer dizer, indevidamente separado.

A autonomização crescente, como pensar lógico autonomizado, cristaliza-se "em aparato". Este último indica a institucionalização em termos sociais reais da distinção cada vez mais abstrata de "pensar" e "pensado". O termo "aparato" indica que o pensar, separado do pensado, do conteúdo, torna-se reificado; aparece como se fosse uma espécie de ferramenta que pode ser então utilizada para manipular objetos quaisquer. O pensar enquanto forma, enquanto aparato lógico, se autonomiza em relação ao pensado, de um lado, e, de outro, faz do sujeito pensante um mero executor; faz com que deixe de ser "sujeito". É exatamente essa dupla separação que está indicada pelo adjetivo "reificado". Um dos objetivos do texto é mostrar que o pensar filosófico não pode se dar separado nem do objeto, da coisa, e nem do sujeito pensante. (Por isso, também, "pensar" não se iguala a "método", que carrega consigo essa dupla independentização: tanto em relação ao objeto quanto em relação ao sujeito pensante).

Adorno dá como exemplo dessa reificação do pensar as "máquinas cibernéticas", aparelhos precursores dos computadores. A menção às "máquinas cibernéticas" como expressão do pensar "formalizado" põe em relevo o quão pernicioso pode ser para os sujeitos pensantes igualar o pensar a "aparato lógico", já que uma "máquina cibernética" qualquer pode fazer muito melhor e com mais precisão aquilo que "se orgulhava o método da razão subjetiva": se os sujeitos pensantes tornam-se meros executores desse pensar formalizado e reificado, deixam de ser "sujeito" em sentido enfático.

Se, em Hegel, a filosofia ainda teria o poder de, por seus próprios meios, corrigir essa má abstração, em Adorno esse poderio do pensar esclarecedor não existe senão como ideologia. Para Adorno, o maior risco que o pensar filosófico corre é o de simplesmente se deixar levar pelo papel que historicamente acabou por lhe caber: o de justificar a dominação. A distinção entre "pensar" e "pensado" não é apenas da ordem do pensamento ou do "método" de pensar, da mesma maneira como o pensar filosófico não é uma instância que pode se colocar acima dessa distinção social real, de tal maneira a poder "corrigi-la".

É essa a distinção que se efetiva, por exemplo, nas "máquinas cibernéticas". Mais ainda, é uma distinção que vem de longe, que tem a força do Esclarecimento, um movimento que "marca a tendência histórica de desenvolvimento da filosofia". Daí que seja necessário aceitar como ponto de partida a distinção entre "pensar" e "pensado" que, afinal, está cristalizada na vida social e faz parte de uma tendência de desenvolvimento histórico de longo prazo. Se não cabe à filosofia (como em Hegel) corrigir essa má abstração, cabe-lhe ainda, no entanto, mostrar a violência que o pensar faz a si mesmo ao aceitá-la sem crítica. A imagem das máquinas cibernéticas põe diante dos olhos a "nulidade de um pensar formalizado, alheado ao seu teor de coisa". Cabe tematizar e criticar esse alheamento do "teor de coisa", mas sem a pretensão de que ele possa ser superado por um movimento do próprio pensamento, pela filosofia.

A partir dessas considerações a respeito do pensar poder ser igualado a "aparato lógico", Adorno circunscreve a questão a ser investigada ao longo do texto: o pensar filosófico só é mais do que repetição, só é mais que justificação do existente, quando não se limita a conhecimentos que se deixam ver antecipadamente, sendo esse o caráter mesmo de um conhecimento concebido segundo uma lógica formal que será caracterizada adiante como "lógico-consequencial". O pensar filosófico, afirma Adorno, "só começa" ali onde não se limita àquilo que "já se sabe".

§ 2: O pensar como ato subjetivo: atividade e passividade na caracterização kantiana da "espontaneidade"

Se a "visão penetrante" de Hegel em relação ao pensar filosófico é considerada por Adorno "como ainda não ultrapassada", é a filosofia de Kant que dá a caracterização mais precisa do pensar como ato subjetivo. A passagem pode parecer aqui rápida demais – afinal, o

“subjetivo” não quer dizer “empírico”, muito menos “pessoal”. Mas essa foi a maneira pela qual foi circunscrito o problema inicial: Adorno quis compartilhar algo que acredita ter observado em seu próprio pensar.

E, no entanto, é essa passagem rápida demais aquela realizada por Adorno. Neste § 2, ele explicita a “consciência subjetiva” como sendo “consciência pessoal”. E isso em sentido estrito, já que afirma que a base subjetiva última de toda a objetividade segundo Kant – a “apercepção transcendental”, o “eu penso que tem de poder acompanhar todas as minhas representações” – é pessoal no sentido profundo de que a representação é radicalmente “minha”, não pode “ser substituída por nenhuma outra”. O § 3 corrobora essa leitura ao falar da “figura empírica do pensar filosófico” em termos bastante semelhantes, como veremos logo adiante.

Antes de continuar a análise do §2, cabe aqui um comentário geral sobre passagens argumentativas “rápidas” ou “demoradas”. Segundo o cânone idealista, com destaque para a filosofia de Hegel, são consideradas “rápidas demais” as passagens argumentativas que não explicitam todas as mediações conceituais fundamentais envolvidas. Com esse movimento rápido, Adorno põe aqui em questão os limites máximos de velocidade prescritos pela tradição filosófica, em especial a tradição filosófica do Idealismo Alemão. Denuncia dessa maneira o conluio dessa concepção de racionalidade com a reificação do pensar. A pretensão de desenvolver todas as mediações fundamentais envolvidas em uma passagem conceitual simplesmente justifica o existente, reproduzindo-o. Saltar mediações tem o efeito de um choque crítico.

De maneira oposta, assim como salta mediações que simplesmente corroboram a forma presente de organização do pensar e da vida social, Adorno pode se demorar longamente em uma passagem conceitual que o cânone idealista realiza rapidamente, tomando-a por óbvia ou trivial. Trata-se nesse caso de encontrar brechas inexploradas pelo pensamento e pela vida social, potencialidades que ficam obscuras por um pensar comprometido com a realidade social e não com sua crítica e transformação. Nesses casos, Adorno se demora nas passagens conceituais para denunciar saltos argumentativos encobertos, conceitos que apagam os rastros das discontinuidades que abrigam dentro deles próprios.

O pensar filosófico não pode ser reduzido ao pensamento formalizado, ao mesmo tempo em que não pode abrir mão dessa forma-

lização, pois algum grau de separação entre "pensar" e "pensado" foi historicamente necessário para o surgimento e desenvolvimento do conhecimento. Contudo, o pensar formalizado representa essa separação de maneira extrema, reificada. Ao mesmo tempo, essa representação é também a aparência própria do pensar na atualidade em que escreve Adorno. Há um desenvolvimento histórico do pensar como forma, como aparato lógico, que não pode ser desprezado, ao passo que sem "seu teor de coisa", o pensar formalizado se apresenta como vazio, tautológico. Mas não somente isso: o pensar formalizado se torna "reficado" também para o sujeito pensante.

A menção à "espontaneidade" que caracteriza o pensar segundo Kant é seguida imediatamente pela referência à "consciência ingênua". Essa referência é reafirmada ainda outra vez neste parágrafo, quando Adorno cita o "realismo ingênuo", correlato dessa "consciência ingênua". Por fim, essas duas expressões foram alinhadas em uma mesma constelação conceitual suscitando a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, que, diz Adorno, teria sido realizada já na *Crítica da razão pura* de Kant.

Vale lembrar aqui que na *Fenomenologia do espírito* a "consciência ingênua" é aquela que se põe imediatamente como portadora do conhecimento verdadeiro, da ciência. Ao se confrontar com seu próprio "realismo ingênuo", será obrigada a reformular o seu saber. Mesmo que a cada confronto consigo mesma continue a se afirmar imediatamente como portadora da verdade. De fato, o que ocorre é que esta consciência não dispõe imediatamente da verdade, mas, ao contrário, encontra-se no caminho da ciência, rumo ao saber verdadeiro. Porque a verdade é esse mesmo caminho, feito e refeito a cada vez. A consciência que já percorreu esse caminho e que já se encontra, portanto, em uma esfera propriamente científica, é a consciência chamada de "filosófica".

Adorno retoma aqui esse duplo registro da *Fenomenologia do espírito* em termos de "atividade" e "passividade" do pensar. Partindo de Kant, Adorno mostra que o pensar, habitualmente conceituado em termos estritos de "atividade consciente", é antes de tudo inconsciente; pois inconscientes são "os atos mediante os quais a consciência forma previamente os materiais dos sentidos", aqueles materiais sem os quais o conhecimento não começa (no sentido temporal), a matéria sem a qual a forma dada pelo sujeito permanece vazia. A consciência é inconsciente de sua atividade em aspectos fundamentais de sua própria autoconstituição e da constituição do objeto; essa é a

passividade que a habita e a caracteriza. É exatamente nesse sentido que o pensar se vincula, de saída, necessária e inconscientemente ao que não é pensar. Trazer à luz essa relação necessária é decifrar o que não é óbvio, o que pode levar para além do "saber implícito", expressão que encerrou o § 1.

O exercício com o qual Adorno mostra os novos termos em que traduz "a análise hegeliana da consciência" é justamente a sua leitura de Kant. Com a apresentação daquele duplo registro, Adorno indica como seria possível reescrever a *Fenomenologia do espírito* com a ajuda da *Crítica da razão pura*. Em Hegel, a "consciência ingênua" percorre o caminho sem ter consciência da ligação necessária entre as suas estações, sem se dar conta de que é ela quem realiza todas as operações que a levam de uma estação a outra. Na *Fenomenologia*, apenas a "consciência filosófica" tem consciência da completude do percurso e do encadeamento necessário de suas etapas. O que Adorno faz, apoiando-se em Kant, é determinar essa "consciência filosófica", que se dá como que às costas da "consciência ingênua", como "passividade", ou seja, como o contrário de uma "atividade consciente".

Adorno realiza com isso, assim poderíamos dizer, a "fenomenologização" da *Crítica da razão pura* e da filosofia kantiana de maneira mais ampla, substituindo o par "consciência ingênua" e "consciência filosófica" por "atividade" e "passividade". Ao mesmo tempo, reformula a própria *Fenomenologia do espírito* de Hegel em sua base, retraduzindo "consciência filosófica" em "passividade". Uma reformulação que se choca com a letra da filosofia hegeliana, tanto quanto a ligação anterior entre "espontaneidade" e "passividade" no caso da filosofia kantiana.

Ao longo de todo o § 2, Adorno insiste em que a passividade própria do pensar como que se impõe a Kant, contrariando mesmo "suas próprias e assim chamadas posições de princípio". As expressões "grandeza de Kant", "sua perseverança crítica", "sua imponente probidade", todas elas repousam no fato de que o pensar filosófico enfático, antes do compromisso com posições de princípio, como se poderia atribuir à Kant, possui, primeiramente, compromisso com a coisa.

Segue-se daí também a última dessas muitas fórmulas deste § 2 em que a "consciência filosófica" tornada "passividade" irrompe na "consciência ingênua" tornada "atividade": "sem que Kant o tematize". Temos aqui uma vez mais uma passagem argumentativa rápida. Kant propôs a distinção fundamental entre *fenômeno* e *coisa em si* na *Crítica da*

razão pura, limitando o conhecimento possível à coisa tal como aparece, ou seja, como fenômeno, e excluindo a possibilidade de que se possa conhecer a coisa tal como ela é em si mesma. A *Crítica da razão pura* demonstra como o material fornecido pela sensibilidade é configurado de maneira a concordar com os conceitos, permitindo, assim, a existência do próprio mundo dos fenômenos, dos objetos tais como aparecem. Do outro lado da mesma moeda, demonstra a impossibilidade de conhecer as coisas tal como são em si mesmas, postas para além da maneira humana de intuir objetos e de produzir conceitos.

Para Adorno, Kant teria admitido involuntariamente, mediante a dependência do material fornecido pela sensibilidade, que a razão não apenas não tem consciência desse processo, mas igualmente que ele não é resultado de sua atividade. Isso significa ainda que o pensar depende de algo que não é pensar, de algo que não resulta de sua atividade consciente. Por isso, "toda objetividade do pensar como ato" não seria possível "se o pensar não estivesse ligado, em si mesmo, segundo sua própria figura ao que não é ele mesmo, pensar". Ora, se o pensar não se liga ao que não é pensar, não há, estritamente falando, pensar. E é exatamente nessa relação entre pensar e não pensar que, para Adorno, pode se encontrar o que há para decifrar no pensar.

A filosofia kantiana é inconsciente de si mesma em momentos decisivos, tal como o da "dependência do aparentemente independente – a apercepção originária –, frente àquele algo objetivo ainda indeterminado, que se refugia na doutrina da coisa em si para além da experiência". Essa dependência expressa justamente a dependência do pensar daquilo que não é pensar. Essa inconsciência da filosofia de Kant é umas das características que constitui a sua "grandeza", sua superioridade, sob esse aspecto, à "consciência filosófica" hegeliana.

§ 3: O pensar como ato subjetivo: a "dependência da coisa" como "primazia do objeto"

O passo seguinte da argumentação de Adorno passa a ser, então, a investigação da passividade do pensar, justamente aquela que pode levar para além do "saber implícito". Como já indicado no parágrafo anterior, em Kant o pensar não pode ser igualado à atividade de modo direto, tal como a "consciência ingênua" acredita poder fazer. Trata-se aqui da inversão que indicamos anteriormente, aquela de uma "fenomenologização" da *Crítica da razão pura*: a "consciência filosófica" está diretamente relacionada com a "passividade" do pensar. O pensar como

"atividade", marcado pelo "fazer que se esforça" – sem esquecer que esse "fazer", o "*Tun*", é figura central da filosofia hegeliana –, é apenas um aspecto da espontaneidade do pensar que, como Adorno já indicou, possui em seu âmago a passividade. Sem esta última, em termos temporais, não há início possível para o conhecer.

O aspecto "atividade" do pensar só se dá depois que o "mundo das coisas" [*Dingwelt*] já está constituído, marca explícita do materialismo adorniano. Mais adiante, a "atividade" será caracterizada como "concentração"; por ora, trata-se ainda unicamente de sublinhar e de resguardar o momento passivo do pensar. Mais especificamente, trata-se de iluminar a "figura empírica" do pensar filosófico, ponto de partida do texto. Essa figura empírica, como já enunciado desde o início, liga-se a pelo menos dois aspectos: o do "pensar em geral" e o da "psicologia do pensar" (§1). Ao restringir seu ponto de partida ao que observou em seu próprio pensar, Adorno pretendeu evitar um exame direto de ambos os aspectos, de maneira a tentar escapar do risco da irrelevância das deduções abstratas.

A maneira indireta de examinar essas questões se dá mediante a referência à "figura empírica" do pensar, justamente. A referência a um "modelar-se do Eu no Não-Eu" se contrapõe à pretensão de produção própria do pensar no Idealismo Alemão que não considera devidamente seu elemento passivo. Para Adorno, onde o "pensar é produtivo, onde cria" é também, ao mesmo tempo, um "reagir". A "passividade" presente no pensar se constitui como o "cerne" do momento "ativo", o pensar é primeiramente acionado pelo que não é pensar, sendo esse processo sua passividade. O pensar como "atividade" só se dá depois que o mundo das coisas [*Dingwelt*] já está constituído, depois que a relação do pensar com o não pensar já se deu. É nesse sentido que o pensar, para ser realmente produtivo, deve ser determinado por sua "coisa" [*Sache*], sendo essa determinação a efetiva caracterização de sua "passividade". O esforço do pensar "coincide com sua aptidão para a passividade". A "aptidão para a passividade" é própria do pensar, pois sem ela não se garante a "objetividade" do pensar, nem sequer há propriamente início do pensar.

Ao considerar o pensar apenas pelo aspecto subjetivo, tal como o teria feito em princípio Kant na *Crítica da razão pura*, o pensar filosófico deve comportar-se em si [*sich in sich verhalten*] de maneira lógico-consequencial e, ao mesmo tempo, tem que receber em si mesmo o que ele não é. O pensar não abandona seu modo de operação "lógico-

-consequencial" para "receber" o que ele mesmo não é, mas é sua própria maneira lógico-consequencial de operar que o leva ao que ele não é. Como se verá no § 7, abandonar essa maneira lógica de operação do pensamento tornaria "rapsódica" a experiência com a coisa. De qualquer forma, trata-se aqui no § 3 de indicar que esse modo de comportar-se do pensar depende de algo exterior a ele, algo que não é pensar. Por isso o pensar "depende da coisa mesmo onde o conceito de uma coisa lhe é problemático, onde se empenha em instituí-la primeiramente".

Essas considerações levam Adorno à tese da "primazia do objeto". Kant segue sendo aqui a referência. Sua "virada copernicana" – a ideia de fazer os objetos girarem em torno do sujeito, em lugar de fazer o sujeito se adequar aos objetos – pareceria somente uma confirmação de uma primazia do sujeito. E, no entanto, escreve Adorno, é justamente essa "virada" que "ratifica involuntariamente a primazia do objeto". Porque a estratégia transcendental de Kant de instituir a objetividade a partir da subjetividade depende, por exemplo, de um "objeto transcendental igual a X", depende de um protótipo de objetividade que o sujeito transcendental não pode instituir por si mesmo. Essa visada necessária da objetividade, mesmo que inconsciente, é o que Adorno circunscreve com a expressão "teor", marcando sua diferença para com o "conteúdo" da filosofia kantiana, que pode bem ser tomado como simples primazia do sujeito.

O pensar deve "se amoldar a um objeto, mesmo se ainda não o possui, mesmo se visa engendrá-lo". Em Kant, essa objetividade do pensar possui sua "sedimentação" no "teor de coisa". Esse teor indica que sua crítica da razão está voltada para as formas do sujeito, mas, ao mesmo tempo, seu alvo está orientado pela e direcionado para a determinação da objetividade. O pensar tem sempre que se relacionar com um objeto; e somente pode ser pensar em sentido enfático, só é "verdadeiramente produtivo", se seu movimento for o de se "amoldar" ao objeto.

§ 4: O pensar como comportar-se: a "concentração"

O movimento do pensar de se "amoldar" ao objeto implica um "comportar-se" do pensar em relação ao objeto. Como em outros momentos do texto, uma nova determinação exige retomar em nova chave os dois aspectos identificados por Adorno desde o início como enredados no pensar, mas que não devem ser tomados como bons fios

condutores da exposição: o do "pensar em geral" e o da "psicologia do pensar" (§1). Esses dois aspectos surgem aqui na afirmação de que o pensar não se esgota no "processo psicológico", nem na "lógica atemporal pura, formal". Para se contrapor a essa maneira de conceituar o pensar, Adorno o caracteriza como um "modo de comportar-se".

De acordo com o desenvolvimento do texto até aqui, trata-se de um modo de comportar-se ao qual pertencem os momentos passivo e ativo, com primazia da passividade. O pensar, compreendido como modo de comportar-se, depende substancialmente daquilo para com que se comporta, depende daquilo que não é pensar. O pensar possui em seu cerne a "aptidão para a passividade".

Contudo, Adorno não deixa de indicar também que o pensar possui sim um momento ativo. Mas que tipo de atividade seria essa em que a ênfase do pensar recai em seu momento passivo? Levando em consideração os novos termos em que o problema foi se apresentando até aqui, trata-se de considerar a "atividade" do pensar como não relacionada a um "fazer que esforça", mas antes vinculada a uma "aptidão para a passividade".

Assim compreendido, o aspecto da atividade no pensar é "concentração". Se o pensar depende, *para poder pensar*, daquilo que não é pensar, "atividade" não pode significar "avidez" em conhecer o que não é pensar, nem muito menos o "olhar distraído" que tenta abarcar o todo. A dependência do pensar em relação ao que não é pensar exige a "concentração", pois é esta que impede "o desviar da coisa". O momento "ativo" do pensar não significa, com isso, o espicaçar da coisa, tal como o termo "avidez" sugere aqui, nem muito menos uma tentativa de abarcá-la em seu todo, mas a ação, a atividade de não se desviar da coisa.

Com essa caracterização, o momento ativo depende do momento passivo do pensar, pois sem este é o próprio pensar que se torna impossível. Ou, mais precisamente, seria assim impossível o pensar *produtivo*. O processo de concentração indica de modo bem específico que a "aplicação do eu", como afirma Adorno, é mediada por algo que se lhe opõe, a coisa. Essa aplicação, esse esforço – agora entendido como não desviar-se da coisa – permite compreender como o aspecto ativo do pensar se relaciona com seu aspecto passivo. Nessa relação entre pensar e não pensar, o aspecto ativo do pensar permite que ele seja determinado por aquilo para com que se comporta, pela coisa.

É por isso que o dito "gênio é labuta" possui sua verdade, afirma Adorno, "não no trabalho de carroceiro, mas na paciência para com a coisa". A concentração exige "paciência". Não é por outra razão que Adorno chama atenção para a ressonância passiva da palavra paciência, que "não expressa mal o feito daquele modo de comportar-se: nem agitação laboriosa nem obstinação pertinaz, mas sim o olhar demorado e desprovido de violência sobre o objeto".

Essas considerações sobre o aspecto ativo do pensar poderiam levar leitora, leitor ou ouvinte a imaginar que concentração signifique eliminação do sujeito. Ou seja, quanto menos o sujeito "age" sobre a coisa, mais esta se apresenta "objetivamente". Essa ideia é bem menos distante do que parece à primeira vista. Pois está presente no cotidiano, na "disciplina científica corrente", como escreve Adorno, que "exige do sujeito sua autodissolução em nome de uma primazia da coisa ingenuamente admitida".

E o "ingenuamente" aqui é de decisiva importância. Porque, no parágrafo anterior, o § 3, o texto insistiu no fato de que a "primazia do objeto" é frágil, só podendo ser compreendida "na mediação recíproca de sujeito e objeto". Eliminar o sujeito significaria exatamente eliminar um dos polos da "mediação recíproca", significaria identificar a "primazia do objeto" com uma pretensa "objetividade" da ciência baseada em uma duvidosa eliminação do sujeito.

O pensar necessita de "mais" e não de menos sujeito. Mas não necessita de "mais sujeito" no sentido dessa pretensa objetividade científica que elimina o sujeito, mas de um "mais sujeito" que se entenda a si mesmo "na mediação recíproca de sujeito e objeto", que não se imponha ao objeto. Esse sujeito se torna "reificado" tanto no caso de pretender dominar o objeto como no caso de se eliminar a si mesmo em nome de uma suposta objetividade científica. Uma das características do sujeito pensante, além da passividade, é a "atividade" tal como apresentada até aqui, ou seja, como o não desviar-se da coisa, como concentração. A "eliminação" do sujeito significaria justamente a eliminação do momento ativo, a eliminação da "aptidão para a passividade" que torna o pensar produtivo.

Como já ressaltado na interpretação de Kant, atividade e passividade não se separam: sem o contato com a coisa, sequer o conhecimento teria início. A mera "eliminação do sujeito" que a ciência corrente exige impede que essa dependência recíproca de passividade e atividade seja colocada em marcha. É essa exigência, que é a alienação

do sujeito no processo do pensar, é uma condição que reduz o pensar a "método".

"A filosofia a contradiz", escreve Adorno. Se "método" for assim compreendido, o pensar se reifica, passa a poder ser então "aplicado" à coisa, como que independentemente do objeto ou do próprio sujeito pensante. O pensar filosófico – tal como observou Adorno em seu próprio pensar, assim vimos no início do § 1 – contradiz essa reificação do pensar em método porque depende, para ser possível, tanto da coisa quanto do sujeito pensante, necessita tanto do seu momento passivo quanto do seu momento ativo. O pensar filosófico não deve e não pode eliminar o sujeito em nome da "coisa", mas sim "colocar todo nervo e experiência na consideração da coisa para, idealmente, nela desaparecer".

A "figura atual da hostilidade ao pensar" desconfia justamente desse concentrar-se na coisa que não significa eliminação do sujeito. Essa hostilidade ao pensar, afirma Adorno, "se aferra ao refletir [*Nachdenken*] em sentido estrito, que se qualifica como útil graças a seu momento concentrado e passivo, e não pelo açodamento". O "refletir" que surge aqui como amputado pela hostilidade ao pensar será desenvolvido nos próximos dois parágrafos. Mas será apenas no § 7 que mostrará todo o seu alcance como determinação do pensar, momento em que o confronto com Heidegger – de fundamental importância para a compreensão de "Anotações" –, será explicitado.

A hostilidade ao pensar reduz o refletir a uma atividade inócua: "o inglês dos EUA dispõe para isso de uma expressão pejorativa, própria: *arm chair thinking*, o modo de comportar-se daquele que se senta confortavelmente na poltrona como um simpático e inútil vovô aposentado". A acusação de um refletir sem objeto é a contrapartida necessária de uma cientificidade que pretende refletir sem sujeito.

§ 5: Excurso: a dialética bloqueada de contemplação e práxis

Não se trata, então, de eliminar o sujeito do pensar, como não se trata também de defender um pensar "desprovido de material". Adorno dá razão ao "pérfido rancor" contra aquele que senta e pensa, pois essa imagem indica que o pensar poderia porta-se [*sich gebärden*] como se não tivesse algo para com que se comportar. Essa imagem transmite a ideia de que o pensar ensimesma-se numa "suposta esfera de pureza", sem material, ou seja, sem coisa.

Para Adorno, é importante afastar o pensar filosófico dessa imagem, pois essa é a imagem corrente da filosofia. Adorno sustentou, desde o § 1, que a filosofia é confundida com a "abstratidade" contra a qual luta. Uma das maneiras dessa abstratidade se manifestar é mediante essa imagem do pensar que se desdobra sem material. E, no entanto, o pensar filosófico não condiz com um pensar desprovido de material, pois "a quimera de um ser não confiscado e não desfigurado por nada de objetivo [*Gegenständlich*] é afinal nada mais que o espelhamento em si do pensar formal e desprovido de toda determinação".

Um pensar desprovido de "material" nada mais pode ser do que o reflexo de seu caráter formal, ou seja, não pode nem mesmo ser considerado *pensar* por justamente perder a relação com o que não é pensar. Mais que isso, esse pensar desprovido de material "priva-se do momento da coisa, do não-idêntico". (Esse espelhamento do pensar formal, nulo, é justamente aquele que Adorno já havia indicado no § 1 a propósito das "máquinas cibernéticas").

Essa imagem do pensar também se vincula ao termo "sabedoria" em sua figura presente, uma "figura agrária do espírito", historicamente irrecuperável. O processo histórico de desenvolvimento do conhecimento humano não permite mais esse tipo de "sabedoria", em que se atribuía a um indivíduo ou grupo o papel de depositário do sentido da vida em uma sociedade tradicional. Recorrer a essa figura em uma sociedade pós-tradicional é regressiva. Uma tal noção de sabedoria não pode prevalecer em condições atuais do desenvolvimento social e material.

Nem por isso, afirma Adorno, deve-se então partir sem mais para o momento oposto à contemplação, para a práxis, como solução. O refletir não deve ser tomado como "atividade prática indireta", subordinando o pensar à práxis individual ou social. Essa forma de encarar o refletir acabou servindo apenas "socialmente" ao "recalque do pensar", acabou servindo à dominação social que interdita pensar. Não se trata aqui de privilegiar a *práxis* em detrimento do pensar (ou da "teoria").

Isso não significa, entretanto, voltar à contemplação como solução para o recalque social do pensar. O pensar não pode ser completamente apartado do mundo social, da práxis possível, caso contrário, a dialética entre passividade e atividade tornar-se-ia bloqueada por perder justamente aquilo que é caracteriza o pensar, seu contato com a coisa: "sem o momento contemplativo, a práxis degenera em empreendimento desprovido de conceito; meditação como esfera especial

protegida, amputada da práxis possível, dificilmente se sairia melhor" (§5).

E, no entanto, essa dialética bloqueada de contemplação e práxis só pode ser questionada pelo próprio pensar. É o que Adorno continuará tentando realizar na sequência do texto, buscando escandir suas determinações para além desse bloqueio social do pensamento, rumo a um entendimento diverso do "refletir".

§ 6: O pensar como "concentração ampliada": o "refletir"

Contrapondo-se a caracterizações disponíveis que julga insuficientes, Adorno apresenta o refletir "inicialmente" como "concentração ampliada" (ou "concentração ampliante", ou ainda "em ampliação", *erweiternde Konzentration*). A concentração, como já indicado no § 4, é o processo de não se desviar da coisa, resguardando o momento passivo do pensar. A concentração ampliada que o termo "refletir" indica aqui possui uma ação específica com relação à coisa pensada: "enquanto visa à sua coisa, e somente ela, a concentração resguarda na coisa o que ultrapassa o previamente pensado e, com isso, faz saltar o contorno fixo da coisa".

O refletir, nesses novos termos, expressa o visar do pensar com relação à coisa pensada, resguardando nela o que não é pensar. Para Adorno, esse é o processo que permite ao pensar avançar para além do previamente pensado, para além do "contorno fixo da coisa". E não se trata aqui de prejudicar o objeto, a "coisa" em causa a cada vez, estabelecendo critérios de maior ou de menor "aptidão" para o refletir em termos de maior ou menor "concreção": a coisa com que o pensar se relaciona "pode ser altamente abstrata e mediada: não se trata de prejudicar seu feito segundo um conceito sub-reptício de concreção".

O refletir como concentração ampliada não é um "método" particular que caracterizaria o pensar filosófico. Um "método", como já vimos, torna-se independente da coisa em tal grau que a coisa mesma é assim suprimida. O "método" que se destaca da coisa não passa de pensar reificado. O refletir, ao contrário, deixa-se determinar pela coisa, sem impor nenhum prejudicamento, como segundo preferências de "graus de concreção", por exemplo. Mais que isso, o refletir depende do momento de passividade do pensar, transpondo o contorno que se impõe à coisa tal como essa se apresenta de modo imediato.

No processo de refletir (concentração ampliada), a coisa não se mostra mais como um "dado" fixo. Por isso, "o clichê do pensar como

puro desenvolvimento lógico-consequencial a partir de uma posição singular [*Einzelsetzung*] merece máxima reserva". Merece máxima reserva porque o pensar depende da coisa; é mediante esta – e mediante a concentração em que o pensar visa somente a sua coisa –, que o pensar filosófico se efetiva enquanto tal.

Ao conceber o pensar meramente como "forma", como lógica consequencial autárquica – que, como já vimos, realiza-se socialmente como racionalidade, senão única, dominante, o que Adorno relembra adiante neste mesmo parágrafo com a expressão "segundo sua faceta social" –, impede-se o pensar de realizar justamente a experiência da coisa, a experiência do não-idêntico. A lógica consequencial não permite a experiência do diferente, do contraditório, daquilo que não é previsto.

Contra isso, a "reflexão filosófica" se configura como concentração ampliada. Esta última acaba por se colocar contra o "clichê" do pensar como puro desenvolvimento lógico-consequencial, justamente aquilo que se espera que seja "inquebrantável" no pensar, seu "curso". Por isso é central para o pensar filosófico manter diante de si sua coisa. Mais que isso: "pensamentos que são verdadeiros têm de se renovar incessantemente a partir da experiência da coisa, mesmo que esta se determine primeiramente neles".

Esse contato constante com a coisa, sem violentá-la, permite ao pensar filosófico uma "renovação constante", isto é, permite que o pensar não se afaste da coisa pensada. Essa renovação se dá, segundo Adorno, mediante a experiência incessante da coisa, mediante a experiência do não-idêntico no pensar. Isso não exclui – pelo contrário, aliás – a possibilidade de outras experiências de não-identidade. Mas Adorno restringiu o tema de seu texto ao pensar filosófico e, mais especificamente, à sua experiência pessoal de pensar filosoficamente. Apesar dessa restrição, fica claro que essa noção de experiência é muito diferente daquela que a "disciplina científica atual" defende, restrita a uma pretensa eliminação do sujeito e ao objetivo de confirmar a teoria que, por sua vez, determina de antemão o campo do "experienciável".

Ante a essa concepção empobrecida de experiência, Adorno propõe que o pensar seja determinado pela coisa. Essa é a condição da reflexão e, portanto, do pensar filosófico. A força para se manter concentrado é "a essência da consequência filosófica, não a ladainha dos silogismos". Com isso, a verdade não pode ser uma correlação

entre uma determinada teoria, suas proposições, e a comprovação dessas mediante experimentos, mas sim ela é “constelação em devir, não um percurso automático em que o sujeito seria por certo aliviado, mas seria também dispensável”.

O pensar filosófico não pode ser resumido à lógica, a um “percurso automático”, como se esse sempre fosse o mesmo, não importando o momento histórico em que se desenrolaria. A condição dessa afirmação é que o devir altera a coisa e, com isso, “sua verdade”. Ou seja, a coisa, o que não é pensar, é determinada exteriormente ao pensar no interior do processo histórico. A experiência constante da coisa permite o contato com a coisa na mesma medida em que ela se modifica historicamente.

Por isso Hegel tem razão, afirma Adorno, quando, na *Fenomenologia do espírito*, representou a verdade como uma “unidade entre processo e resultado”. Pois o processo que leva o pensar a um resultado determinado é justamente o que se dá mediante a experiência incessante da coisa. O “resultado”, nesse sentido, é um momento do processo como um todo. Nenhum “pensar filosófico de peso se deixa resumir”; pois “resumir” significaria recusar a verdade como constelação em devir, significaria reduzir os momentos de experiência da coisa a “elementos”, estanques e congelados, destacados do movimento histórico real como “aquilo que importa”, como sendo pretensamente o “essencial”.

É isso o que leva Adorno a uma primeira formulação sintética do percurso realizado até aqui: “pensar filosoficamente é como pensar intermitências, ser estorvado por aquilo que o próprio pensamento não é”. Nessas condições, os “juízos analíticos”, afirma Adorno, “tornam-se falsos”, pois perdem o contato com a experiência incessante da coisa, limitando-se a indicar o que já está “contido” na proposição enunciada. Pensar filosoficamente é “pensar intermitências”, pensar as interrupções que habitam o próprio pensar.

Daí “a força do pensar de não nadar na direção da corrente é o da resistência contra o previamente pensado”. É na resistência contra o previamente pensado que o pensar torna-se “pensar enfático”; não se prendendo ao que o pensar é nele mesmo, não se prende à “lógica formal” como sua natureza. Isso tem uma consequência fundamental para o “pensante singular”, que “tem que se arriscar, não pode trocar ou comprar nada sem exame; este é o cerne de experiência [*Erfahrungskern*] da doutrina da autonomia”.

A experiência incessante da coisa permite ao mesmo tempo a experiência da autonomia individual. Tudo deve ser examinado pelo "pensante singular"; nada do que se apresenta ao pensar como "dado" é confiável. O pensar filosófico exige um contato estreito entre o pensante singular e a coisa. Por isso, o "pensar enfático exige coragem cívica". O pensar enfático – autônomo, portanto –, exige coragem porque ele não possui outro ponto de apoio a não ser a *sua* experiência da coisa. Mas essa coragem é "cívica" porque não se trata de uma experiência meramente pessoal, mas coletiva, social, como a própria autonomia também o é. O seu caráter cívico faz com que o pensar enfático implique risco, não somente em relação ao erro, mas também em relação ao establishment: "sem risco, sem a possibilidade presente do erro, não há objetivamente qualquer verdade".

Contraposta ao pensar filosófico assim entendido está a "burrice". Esta não é "privação, a ausência de força para pensar", mas sim a "cicatriz dessa ausência", a cicatriz resultante da amputação da coragem de "nadar contra corrente", limitando-se ao "previamente pensado". Ressoa aqui o conceito kantiano de autonomia, bem como o seu texto *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento*. Nesse texto, Kant afirma que a saída da minoridade depende da coragem de tomar para si seu próprio entendimento. Adorno explicita o caráter social da repressão a essa coragem de pensar livremente, uma coragem que já qualificou poucas linhas antes como "cívica". A marca deixada por essa repressão, a sua cicatriz, é o que se costuma chamar de burrice. A burrice é social.

A coragem para pensar é a coragem de concentrar-se na coisa. Por isso, a "palavra de ordem" do *pathos* nietzscheano, "viver perigosamente", na verdade significava algo mais que isso, a saber, "pensar perigosamente": "estimular o pensamento, a partir da experiência da coisa, a não recuar diante de nada, a não se deixar obstruir por qualquer convenção do previamente pensado".

A referência a Nietzsche é aqui de grande importância. Com ela, fica claro que Adorno interpreta a visada fundamental da filosofia nietzscheana não como um adeus ao Idealismo Alemão, mas como um *pathos* que tem de se tornar uma das diretrizes interpretativas dessa tradição intelectual, sob pena de ela não poder ser mais atualizada, sob pena de ela perder seu interesse para o momento presente. As interpretações extremamente originais e inusitadas de Kant e Hegel que Adorno apresentou até aqui procuram levar em conta também essa diretriz fundamental. (Um outro aspecto dessa apropriação de

Nietzsche por Adorno está ligada à disputa com Heidegger, que aparecerá explicitamente no próximo § 7 e que foi indicada na abertura deste § 6 com a afirmação de que não "se descreveu ainda o refletir com suficiente precisão": disputar o legado da filosofia nietzscheana significa também não aceitar que ela seja identificada à interpretação heideggeriana como sua única atualização legítima e canônica).

§ 7: Pensar filosófico e "experiência": o "refletir crítico"

O início do parágrafo confronta duas maneiras de pensar, mostra a diferença entre o pensar filosófico e as disciplinas científicas positivas no que diz respeito à relação entre "processo e resultado". Enquanto essas "disciplinas" mantêm seu foco no "resultado", colocando em segundo plano o "processo", o pensar filosófico não separa processo de resultado, justamente porque os "pensamentos que são verdadeiros" são aqueles que se renovam a partir da "experiência da coisa". Para o pensar filosófico a experiência constante da coisa, o "processo", é tão importante quanto o resultado, confundindo-se, no limite, com ele.

A forma específica de relacionar esses dois termos, processo e resultado, no pensar filosófico diz diretamente respeito ao seu modo de proceder. O pensar filosófico procura "sempre expressar experiências". Por isso, para Adorno, "compreender filosofia significa assegurar-se daquela experiência ao refletir [*reflektiert*] sobre o problema em questão de maneira autônoma e, no entanto, em estreito contato com ele".

A filosofia difere das disciplinas científicas positivas porque se assegura da experiência da coisa ao mesmo tempo em que "reflete" [*reflektiert*] sobre o problema em questão de maneira autônoma. Adorno recorda que o refletir, o "*Nachdenken*", frente ao pensar [*denken*], aponta "linguisticamente" para a ideia de uma realização [*Vollzug*] filosófica que pode ser compreendida em seus "passos de execução" [*Nachvollzug*]. É importante acompanhar de perto esse percurso. O "refletir" [*Nachdenken*] possui em sua raiz o pensar [*denken*], indicando que o refletir é uma ação posterior, superveniente (indicada pelo prefixo "*nach*"). Esse "refletir a fundo", "refletir depois", esse "re-refletir" indica um processo que é semelhante ao que se passa com uma realização [*Vollzug*] que é compreendida em seus "passos de execução" [*Nachvollzug*]. Se o pensar é um percurso concreto de apegar-se à coisa e de nela se concentrar, ele realiza algo; se o refletir leva o pensar ao fundo dessa sua realização, ele é uma realização que se entende a si mesma como realização, é uma "realização posterior", por assim dizer.

Mas esse desenvolvimento remete também a Heidegger, e Adorno registra explicitamente essa menção mediante uma referência jocosa: pode-se "desconfiar desde a base da filologia-de-hífens heideggeriana sem por isso, no entanto, se proibir de recordar que o refletir, frente ao pensar, aponta linguisticamente para a ideia de uma realização filosófica como uma realização que pode ser compreendida em seus passos de execução". Nesse ponto, é difícil deixar de ver que "Anotações" é, antes de tudo, uma resposta e uma tomada de posição frente a Heidegger, que tinha publicado, em 1954, o volume *Was heißt Denken?*⁴, originalmente duas séries de conferências dos semestres letivos de 1951 e 1952 (pode-se dizer também que a primeira aparição do adversário já tinha ocorrido no § 5, na sabedoria que, "hoje", simularia "uma figura agrária do espírito, historicamente irrecuperável"). Aceitando o desafio do tema, Adorno enfrenta nesse terreno de batalha problemas muito mais amplos, que dizem respeito às posições filosóficas mais fundamentais de Heidegger.

Para desmontar as duras críticas e as finas objeções de Heidegger ao Idealismo Alemão, Adorno reconstrói essa vertente intelectual mediante interpretações inéditas e mesmo inusitadas de Kant e de Hegel, como pudemos ver no texto até aqui. Lendo os filósofos idealistas a contrapelo, Adorno faz com que respondam a Heidegger, mostrando que ainda guardam potenciais teóricos insuspeitos, não neutralizados pelas críticas. Uma maneira de proceder que revela a posição filosófica profunda que anima o conjunto da empreitada adorniana: abandonar o campo de forças intelectual formado pelo Idealismo Alemão e sua continuidade jovem hegeliana sem que suas promessas de uma sociedade liberada tenham se realizado só pode levar, em última análise, à justificação do existente ou à defesa de posições francamente reacionárias. Ao mesmo tempo, aceitar um campo intelectual Kant-Hegel iluminado pelos jovens hegelianos de esquerda exige encontrar nos textos do Idealismo Alemão novos e surpreendentes sentidos, inconscientes para os próprios autores.

Mas o mais notável no procedimento de Adorno neste texto é a pretensão de responder a Heidegger no terreno que este estabeleceu. Afinal, o tema e o campo do "pensar" formam o terreno mais propício para a demonstração de que as filosofias da "posição" (*Setzung*) – ru-

4. HEIDEGGER, M. *Was heißt Denken*. Tübingen, Alemanha: Niemeyer Verlag, 1997.

brica sob a qual Heidegger resume o Idealismo Alemão – não dispõem de instrumentos para compreender a civilização da técnica. E o desafio que se põe Adorno é tanto mais notável porque o terreno não é, evidentemente, neutro: sua delimitação já é obra da própria tese interpretativa de Heidegger. Daí, portanto, todos os cuidados e precauções tomados por Adorno desde o início do texto, cujo sentido é justamente o de evitar as armadilhas da armação (*Gestell*) heideggeriana.

(Seria mesmo possível reconstruir agora o texto de Adorno em todos os seus passos a partir dessa chave, tarefa de que poupamos leitora e leitor, mas com o convite para que façam esse exercício adicional. Naturalmente, deixamos também de lado aqui a questão de saber se Adorno foi bem sucedido em sua resposta, se o terreno escolhido, o “pensar”, é terreno adequado para um enfrentamento crítico de Heidegger, não obstante todas as precauções, reformulações, ressalvas e reorientações de procedimento).

É no sentido dessa radical (auto)crítica das filosofias da “posição”, da “*Setzung*”, que o pensar filosófico não pode se limitar somente à crítica do vigente e de “sua moldagem coisificada na consciência”, mas na mesma medida, tem que ser “crítico consigo mesmo”. O pensar filosófico deve criticar seu próprio *modus operandi* a todo o momento da experiência da coisa.

Apesar das críticas apresentadas com relação à lógica consequencial, por exemplo, Adorno não pretende em nenhum momento afirmar que seja possível abrir mão dela. Para lembrar os desenvolvimentos do § 3: o pensar deve se manter em si mesmo e, ao mesmo tempo, receber o que ele mesmo não é, pois “pensa filosoficamente quem corrobora a experiência espiritual naquela mesma lógica consequencial, cujo polo contrário *lhe é inerente*”.

Abrir mão ou fazer abstração da lógica consequencial teria como resultado uma experiência espiritual “rapsódica”, fragmentária e, no limite, desconexa. A caracterização do pensar filosófico feita por Adorno não significa um ataque à lógica, mas uma recusa de se reduzir o pensar à lógica consequencial. O refletir, ao pensar lógico-consequencialmente, torna-se “mais do que apresentação repetente do experienciado”. A lógica consequencial não pode ser afastada do pensar filosófico tanto quanto não pode ser *igualada* a pensar. Ela é um momento do pensar. É nesse sentido que, “como refletir crítico, sua racionalidade sobrepuja a racionalização”.

Essa defesa da lógica consequencial não deve ser entendida, entretanto, como uma defesa da ideia de que a lógica formal é, de alguma maneira, a chave para uma lógica transcendental, à maneira de Kant. Não se trata aqui de maneira alguma do famoso adágio da *Crítica da razão pura* "só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos". Segundo Adorno, essa maneira de entender a experiência de si debilita o pensar mediante o próprio pensar.

Ao mesmo tempo, essa recusa da solução kantiana para a caracterização do pensar e de sua relação com a lógica permite responder a outra pergunta, "sinistra": como experimentar o não-idêntico, como experimentar em si mesmo, naquilo que aparece como o mais radicalmente apartado do que existe, uma radical oposição ao existente? Nesse momento, Adorno evoca, em versão invertida, o *pathos* nietzscheano, na tradução peculiar que deu dele, na qual o "viver perigosamente" ("aventureiro e imperialista") deve ser entendido, na verdade, como "pensar perigosamente". Neste ponto, ao invés de restringir o exame às filosofias da posição, ao Idealismo Alemão, Adorno estende essa diretriz interpretativa para o conjunto da filosofia moderna, a começar pelo seu canônico inaugurador: o Cogito é índice de existência na medida em que "pensar" é índice de "viver".

§ 8: A concretude do "pensado": "teor de coisa" e "teor de verdade"

Uma vez mais, Adorno recorre à diferença do pensar filosófico com relação às disciplinas científicas correntes, mas agora sob um novo aspecto: a formulação do problema. A "disciplina do pensar filosófico", diferentemente das disciplinas científicas, realiza-se "na formulação do problema". Esse "realizar" aqui utilizado por Adorno traz consigo a ideia de efetivação. O pensar filosófico só se efetiva enquanto tal na formulação do problema a ser investigado, pois é nesse trabalho de formulação que o pensar permanece em constante contato com a coisa.

A formulação do problema exige a "apresentação" [*Darstellung*], que, na filosofia, é "um momento inalienável da coisa". A apresentação do problema filosófico é, ao mesmo, a formulação do problema e expressão da experiência da coisa. Mesmo o pensamento mais desesperado – o que é o mesmo que sua felicidade, afirma Adorno – carrega consigo a "certeza do pensado". (Como que ainda ressoando a ci-

tação de Descartes do final do parágrafo anterior, Adorno diz que esse talvez seja o traço indelével da prova ontológica: existência e pensamento são inextrincavelmente solidários).

A necessária formulação e apresentação do problema que o pensar filosófico exige é indicativo de que o pensar só é frutífero quando trabalha sobre formulações, deixando, mais uma vez, ser determinado pela coisa. Afirma Adorno: "o pensar sobrevém no trabalho sobre uma coisa e sobre formulações; estas zelam pelo elemento passivo do pensar". O elemento passivo do pensar é justamente aquele que permite o contato estreito com a coisa. O seu contrário, "a representação de alguém que senta e 'reflete sobre algo' para descobrir o que ainda não sabia, é tão capenga quanto a contrária, as intuições caídas do céu".

O pensar filosófico está necessariamente voltado para a formulação e apresentação do problema e, com isso, para a coisa. Todos os termos analisados até aqui, processo e resultado, pensar e pensado, passividade e atividade, e assim por diante, reúnem-se na apresentação. O pensar não pode se enganar com a "quimera de sua originalidade", de que ele não precisa estabelecer nenhuma relação com objeto, com a coisa. O pensar filosófico é autônomo, ao mesmo tempo em que mantém contato com a coisa.

Essa relação entre o pensar filosófico e a coisa não é da natureza do "método" e sua "aplicação", sua autonomia é de outra natureza. Apropriando-se dos conhecidos conceitos de Benjamin – teor de verdade e teor de coisa –, Adorno apresenta em poucas palavras o papel do pensar filosófico para evitar o "declínio da razão" levado a cabo pela noção dominante de pensar.

Para ele, a "resistência contra o declínio da razão seria, para o pensar filosófico – sem respeito para com a autoridade estabelecida, sobretudo a das ciências humanas –, abismar-se nos teores de coisa para neles, não por sobre eles, tornar íntimo o teor de verdade". Segundo os termos que Adorno apresentou aqui nessas *anotações*, o momento passivo do pensar permite a este manter estreito contato com a coisa. O pensar filosófico possui um papel fundamental na "resistência ao declínio da razão", sendo que esse declínio é justamente o afastamento daquilo que não é pensar, o afastamento da coisa. A "resistência" que cabe ao pensar filosófico significa abismar-se nos teores de coisa, abismar-se naquilo que não é pensar. É dessa maneira que se torna possível para o pensar filosófico "tornar íntimo o teor de

verdade". Para Adorno, essa maneira de proceder seria "liberdade do pensar", seria autonomia; o passo seguinte, o da verdade, depende, entretanto, de alcançar o estado em que "estivesse livre da maldição do trabalho e, em seu objeto, chegasse à quietude". Não há vida correta na falsa.

Referências

- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Was heißt Denken*. Tübingen, Alemanha: Niemeyer Verlag, 1997.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas: Fernando Costa Mattos. Bragança Paulista: Vozes, 2011.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TORRES FILHO, R. R. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 7, 2001, pp. 67-86.

Recebido em 26.03.2014
Aceito em 24.11.2014

Crítica como conquista do “pessimismo alemão” na Europa: atualização da filosofia alemã no pensamento de Nietzsche

Critique as acquisition of the “German pessimism” in Europe: actualization of German philosophy in Nietzsche’s thought

André Luis Muniz Garcia

andreimg@unb.br
(Universidade de Brasília, Brasília, Brasil)

Resumo: O presente artigo busca discutir alguns aspectos do conceito de crítica no pensamento maduro de Nietzsche, bem como contextualizá-lo no debate alemão oitocentista. Para cumprir tal tarefa, iremos dividir nossa argumentação em duas teses: (i) sobre a necessidade de uma interpretação ininterpretável e os limites da crítica segundo Nietzsche; (ii) a concepção de crítica como conquista do pessimismo alemão.

Abstract: The present article aims to discuss some aspects of the Nietzsche’s conception of critique in his later works in order to contextualize this in the 19th-Century German Philosophy. This task to accomplish we shall divide our text in three main arguments, to wit: (i) on the necessity of an uninterpretable interpretation and the limits of criticism that Nietzsche; (ii) the critique thinking as acquisition of the “German pessimism”.

Palavras-chave: Nietzsche; crítica; moral; filosofia alemã

Keywords: Nietzsche; critique; morals; German philosophy

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p67-81>

Enquanto parte integrante de uma ampla pesquisa em andamento sobre as noções de crítica e genealogia no pensamento maduro (1885-1888) de Nietzsche, o presente texto tem um propósito bastante restrito: apontar e interpretar algumas passagens da obra nietzscheana, nas quais está marcada claramente sua posição sobre a noção de crítica

tal como recepcionada do debate alemão oitocentista, temática que, a nosso ver, é muito importante para se compreender os rumos da filosofia crítica alemã na segunda metade do século XIX, seu confronto direto com tendências positivistas e darwinistas que então passaram a ditar o método da pesquisa em filosofia, bem como para se jogar nova luz sobre os problemas e impasses do pensamento contemporâneo, que empreendeu rica “disputa” em torno daquela noção.

Nietzsche representa, considerando a obra de maturidade, um herdeiro da filosofia alemã, a qual ele próprio reconhece abertamente no Prefácio à *Aurora* (seções 3 e 4), escrito em 1886, como sendo aquela da tradição crítica. Se a noção de crítica lá representa uma estratégia reivindicada para a compreensão do fenômeno da moral, seu objetivo, sustenta Nietzsche, seria o de elevar o pensamento a um grau de espiritualização tal que fosse capaz de produzir uma forma de vida livre de tudo aquilo que a Europa criou até então de filosofia, arte, cultura e religião. Por essa razão, o presente texto buscará identificar – ou mesmo rastrear – algumas “pegadas” dessa tradição no pensamento de Nietzsche, valendo-se, nesse caso, de argumentos *do próprio* Nietzsche, uma tentativa de reconstrução interna ao pensamento do autor. Cabe salientar ainda que iremos aqui fazer um recorte no que tange ao percurso: tomaremos como fio condutor diversos trechos de obras da maturidade, nomeadamente *Para Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*, para então discutir com maior propriedade o trecho principal, o Prefácio à *Aurora*, e, mais ao final, conectarmos este com aforismos de *A Gaia Ciência* que são indispensáveis para esclarecer argumentos apresentados no mencionado Prefácio. Para tanto, dividiremos este artigo em 2 teses, importantes para o norteamo de nosso recorte. A primeira tese apresenta o ponto nevrálgico da tarefa crítica nietzscheana, qual seja: sua crítica à moral – moral, vale dizer, não simplesmente enquanto fenômeno ético, não meramente enquanto princípio da autonomia, também não enquanto proto-objeto de uma filosofia prática; mas sim pretende-se mostrar que quando Nietzsche fala de “crítica à moral”, especialmente em suas obras de maturidade, ele fala em geral de uma *crítica a todo e qualquer modo de pensar autoimunizante*. Em um segundo momento, partindo da hipótese de que moral, para Nietzsche, vale como *modo de pensar, modo de interpretar e dar sentido, que pretende-se imune ao livre exame de seus pressupostos*, pretendo mostrar de que modo o próprio Nietzsche se autointitula herdeiro da tradição crítica alemã, ou melhor: como o mais radical herdeiro do criticismo kantiano e hegeliano, como aquele que, por meio de um

radical “pessimismo filosófico” (a expressão é do próprio Nietzsche), concretizou a tarefa da filosofia que, nas palavras dele, apenas pelo “espírito alemão” poderia ser alcançada, qual seja, a tarefa crítica de *problematização da moral*, o livre exame (no sentido de Kant¹) do pressuposto mais fundamental de todo e qualquer fenômeno moral, a saber, sua autoevidência.

1ª tese: Da necessidade de uma interpretação ininterpretável e os limites da crítica segundo Nietzsche

Se a *crítica*, enquanto orientação do pensamento especulativo, tem ainda alguma capacidade de mobilização da filosofia, ela decorre certamente de uma suspeita “hiperbólica” acerca dos desígnios da cultura e do homem sob a tutela da razão esclarecida. Mas não só. Como se mostrou ao longo de 125 anos de pesquisa, a perspectiva genealógica de Nietzsche esteve, de uma maneira ou de outra, vinculada à vanguarda filosófica, especialmente aquela que reivindicava uma maior consistência histórica, psicológica e linguística no exame das relações de força e poder em meio à concreção democrática e liberal das sociedades contemporâneas. Pelas mais diversas correntes filosóficas ao longo do século XX, Nietzsche foi compreendido como teórico cujo esforço, principalmente nas obras de 1885 a 1888, concentrava-se meticulosamente numa genealogia da moral tanto de “foro privado” (análise da formação dos valores bem e mal na intimidade da experiência cristã do ressentimento) quanto “público” (análise da formação da consciência moral e da responsabilidade jurídico-social a partir da experiência da vingança e do castigo). Alguns autores, principalmente na França, julgaram ser necessário levar até as últimas consequências a crítica das relações de poder inerentes à constituição de formações discursivas e dispositivos que garantissem à sociedade maior eficácia política, social e econômica, valendo-se daquilo que passaria a ser compreendido como a principal força do aparelho estatal, a saber, sua capacidade de engendrar modos de subjetivação, como sugeriu um declarado herdeiro da filosofia nietzscheana, Michel Foucault. Outros, contando aqui, principalmente, a primeira geração

1. Sobre a concepção de crítica como livre exame, cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A XI, nota. As obras de Kant serão citadas e traduzidas a partir da seguinte edição: KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

da Teoria Crítica, viam no método genealógico de Nietzsche um primeiro passo para uma *crítica total da razão* por ter centrado em si as condições de suas próprias reivindicações de validade. É claro que a obra *Para a Genealogia da Moral* atendeu a uma diversidade de perspectivas no último século, mas isso a um preço, quer nos parecer, caro demais: a concreta reabilitação da noção de crítica na tarefa genealógica, ela mesma, sempre foi considerada secundariamente por tais estudos.

Nosso estudo pretende reaver com cuidado e coerência o projeto da genealogia em seu contexto, isto é, enquanto um *programa crítico* que, de acordo com o próprio Nietzsche, partira de *Assim Falou Zaratustra* e atingira seu ápice justamente naquelas três dissertações da *Genealogia da Moral*, e isso visando não simplesmente a uma genérica inspeção dos “ataques”, por Nietzsche, aos valores cardinais da cultura ocidental, mas a um rigoroso estudo da complexa formação e consolidação de um “tipo homem” capaz de um absoluto domínio técnico de suas mais rotineiras práticas cognitivas e comunicativas. Considerar a genealogia enquanto crítica da configuração e estabilização de um “tipo homem” enquanto um “tipo moral” é retomar aquilo que, a partir, fundamentalmente, de *Assim Falou Zaratustra*, figurava a Nietzsche uma questão decisiva de sua filosofia: *por que e como determinada configuração dos modos de avaliação e julgamento, empregados para interpretar e estabilizar as diversas formas de interação social, possibilitou ao homem tornar-se o que ele atualmente é* – na visão de Nietzsche, um homem moral, um tipo que é moralmente culpável; juridicamente responsável; louvado em sua orientação para o bom e justo, para a “felicidade”, bem como em seu autossacrifício pelo “social”; como uma forma de vida que conserva, em sua mais elaborada racionalidade – a ciência –, a obscura força da vontade de verdade herdada do cristianismo.

Não admitir, como quer um tipo “pessimista inconsequente”, que a imagem presente do homem tenha sido um mero acaso do curso da natureza; ou, como querem “ineptos otimistas”, que o homem em sua figura moral mais acabada (o homem justo, bom, livre, compassivo) seja o *télos* de uma racionalidade imanente ao curso da história europeia – não admitir tais extravagâncias revelaria não apenas o esforço do pensamento nietzscheano de não sucumbir a uma espécie de “maniqueísmo teórico” inerente às filosofias na Europa, como também sua decisiva posição sobre a necessidade de se fazer a *crítica da imagem presente do homem*, tarefa essa que não poderia abrir mão de uma estratégia fundamental, a saber: *uma perspectiva crítica sobre a origem e consolidação*

do atual “tipo homem”, do homem moral, não pode dispensar-se à tarefa de poder-colocar-em-questão, pelo menos uma vez, no dizer de Nietzsche, a adquirida validade autoevidente da própria moral. Ao leitor mais atento, já iniciado nos textos de maturidade, essa questão parece parafrasear aquela outra, bastante conhecida e citada entre os pesquisadores, presente na seção 1 de *Para Além de Bem e Mal*: lá ele se pergunta por que o homem quer a verdade. No contexto da *Genealogia da Moral*, pergunta-se: por que o homem quer a moral? Por que sua orientação em busca de valores tais como: bem, justo, bom, responsável, compassivo, altruísta? O pensamento que não ousou tal questionamento estaria, como Nietzsche gosta sempre de afirmar, *sob o domínio de uma determinada moral* (*Para Além de Bem e Mal* 186), sob a autoridade de um modo de pensar que, a dizer como ele na seção 3 do novo Prefácio a *Aurora*, *não quer se deixar criticar*. A mencionada “autoevidência” da moral, que Nietzsche insiste em sublinhar, quase sempre a partir da metafórica da “autoridade” ou da “sedução”, é aliás o ponto de partida da seção 3 do Prefácio à *Aurora*:

Até o momento refletiu-se do pior modo sobre bem e mal: isso sempre foi algo muitíssimo perigoso. (...) no momento presente da moral, como em face de toda autoridade, não se deve sequer pensar, tampouco se deve falar: aqui se é – *obediente!* Desde quando o mundo existe, não foi da vontade de nenhuma autoridade se deixar tomar como objeto de crítica (...); de criticar até a moral, a moral como problema, tomá-la como problemática: como?²

Esse trecho sugere que, até o momento, uma efetiva crítica da moral, devido à atual configuração desta, encontra-se estruturalmente impossibilitada, pois, de acordo com Nietzsche, a presente crítica da moral orienta-se, de modo paradoxal, pela mais refinada forma da própria moral, a saber, pelo modo de pensar que busca sempre, emprega todas as suas forças no sentido de se imunizar de uma crítica. Muito se falou sobre a crítica da moral de Nietzsche, mas pouco sobre a tentativa do próprio Nietzsche de se libertar de uma crítica da moral comprometida com a moral dominante. É nesse contexto que gostaríamos de conceber a moral como modo de pensar, como um

2. As obras de Nietzsche serão citadas conforme a seguinte edição: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999 (doravante, KSA). As traduções são de nossa autoria, salvo indicações contrárias.

modo de interpretar³ autoimunizante, ou, como nos diz Nietzsche, um *modo de pensar que não quer deixar-se tomar como objeto de crítica*. Tomemos isto como ponto de partida: o fato de que a moral para Nietzsche pode ser concebida em geral como *modo de pensar autoimune*. Tal perspectiva está presente, aliás, em outros trechos de sua obra. Há uma conhecida passagem d'*O Crepúsculo dos Ídolos* (Os 'melhoradores'... 1) onde Nietzsche concebe a moral como "apenas uma interpretação de certos fenômenos, dito de modo mais preciso, uma *má-interpretação*". Lá isso significa que aquilo a que se pode denominar *moral* emerge enquanto um *modo de compreensão* de certos fatos, o qual sempre toma como verdadeiro aquilo que para a compreensão de Nietzsche é o mais difícil; dito de outro modo: moral, naquela passagem, é um modo de entender certos eventos internos e externos que, por sua vez, *não compreende o que em sua própria interpretação é "mal", isto é, problemático*. A moral como um tipo de interpretação quer ser entendida como algo *acabado, completo*, isso porque ela no mais das vezes é entendida sem qualquer questionamento. Nietzsche se opõe *criticamente* a esse modo de pensar *conclusivo*, que se fecha em si mesmo, e afirma, por exemplo na seção 186 de *Para Além de Bem e Mal*, que os filósofos da moral encontram-se ainda paralisados "em sua boa crença na moral dominante". Isso quer dizer que para a atual crítica da moral (seja ela de viés metafísico ou científico) a "própria moral é tomada como *dada (gegeben)*", como algo evidente por si. Ele reforça isso, aliás, na *Genealogia da Moral*: a interpretação da moral até o momento tomou a própria moral como "real, como algo para além de qualquer por-em-questão" (*Genealogia da Moral*, Prefácio 6).

Como procura mostrar Nietzsche ao longo de sua *crítica da atual crítica à moral*, isso que para alguém é sempre *dado* vale, no entanto, como resultado de uma série de interpretações, algo que alguém continuamente busca interpretar, quando busca esclarecer para si mesmo o significado desse algo dado. O que implica então em dizer que, *em circunstâncias distintas*, seria novamente necessário se perguntar pelo significado desse algo dado, no caso de Nietzsche, seria necessário se perguntar continuamente por isto: *o que significa propriamente a moral?*

3. Em uma anotação preparatória ao Prefácio a *Autora*, escreve Nietzsche: "*Minha principal sentença: não existe quaisquer fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação mesma tem uma origem extramoral!*" (itálicos do próprio autor). In: KSA 12, 2[165](41), p. 149.

Portanto, no caso da filosofia de Nietzsche, poderíamos dizer que a resposta à pergunta pelo significado da moral assenta-se em um contínuo e produtivo *não-entender* algo como “a” moral, e, por essa razão, sua pergunta pela moral é sempre consequência de uma série de interpretações anteriores, tentativas de compreensão da moral que não foram e não pretenderam ser conclusivas, e que por isso precisaram ser colocadas *sempre de novo*. Segundo essa (anti-hermenêutica) perspectiva pressuposta pelo projeto de uma genealogia da moral, uma interpretação *jamaís* pode ser tomada como definitiva, isto é, não se pode querer entendê-la *in toto*, mas apenas como um modo de interpretar e entender *suficiente e plausível em uma certa situação*; ou seja, tem-se primeiro que entender que *o entender algo* é continuamente dinâmico e temporal, e que no fim podemos alcançar apenas um *entender que não se completa*. Ora, esse não é o caso com a moral, que, por sua vez, *quer ser entendida como um tipo de interpretação que não mais carece ser interpretada*.

Com isso estamos dizendo apenas que colocar-em-questão um modo de compreender tradicional, por assim dizer, revela-se, na filosofia de Nietzsche, como estratégia para a problematização de um *conceito de interpretação* dominante. Como Josef Simon bem mostrou, em um artigo sobre o conceito *entender* (*Verstehen*) em Hegel e Nietzsche, o interpretar foi, pela tradição metafísica, cunhado e empregado de uma maneira bem determinada, a saber, para a metafísica *entender* vale, desde sempre, “como entender de ‘algo’ enquanto ‘algo’ e aí pelo menos esse segundo algo é entendido como ‘algo universal’”.⁴ A compreensão metafísica de algo, como modo de compreensão tradicional, pressupõe então uma espécie de redobro daquilo que ela visa a apreender, isto é, ela visa a “entender algo como algo” que, de uma determinada maneira apenas, *deve ser sempre assim* apreendido. Esse “segundo” algo – o “algo universal” – é tornado então algo-inequívoco, “algo com sentido estável”, como sugere Simon. É sob esse aspecto que o conceito de interpretação que emerge da tradição metafísica não se deixa tomar *criticamente*, uma vez que vale para tal tradição como algo *constitutivo*, portanto, um pressuposto sem o qual a própria filosofia moral, oriunda daquela tradição, não seria tal como é. É nessa direção que Nietzsche, de modo mais claro nas obras de maturidade, vai criticar

4. SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“. In: _____. (org.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 74.

a tradicional crítica da moral: ele busca interpretar a moral, insistentemente, como um tipo de interpretação *necessária* por si e em si, isto é, como um tipo de pensamento autoimune, inacessível ao próprio pensar crítico, uma espécie de vácuo, um espaço que não permite acesso, uma força de resistência inerente a um modo de pensar determinado que, para permanecer dominante, não se permite o livre exame dos seus pressupostos. De acordo com a perspectiva de Nietzsche – e precisaríamos mais do que um artigo para explicar isso –, o tornar-se-inequívoco de uma interpretação, de uma compreensão acerca de algo, realiza-se por meio daquela exigência de entender algo *sempre como algo universal*, daquilo que Nietzsche chama de “universalização conceitual”, complementando, em uma importante anotação póstuma, que toda universalização por meio de “signos, conceitos e razão”⁵ nada mais seria do que uma tentativa desenfreada de estabilizar eventos psíquicos e fisiológicos⁶. A estabilidade e inequivocidade de sentido visada por modos de interpretação que são dominantes, exemplarmente o modo de interpretação moral, teria a ver, portanto, com as *necessidades* de seu autor. Eis um argumento que precisa ainda ser contextualizado.

2ª tese: Crítica como conquista do pessimismo alemão

É com base nessa perspectiva que Nietzsche desenvolve sua investigação acerca de por que a moral não se deixou tomar como objeto de crítica até o momento, o que, aliás, tinha sido o ponto de partida da primeira tese deste artigo. Na seção 3 do Prefácio a *Aurora*, Nietzsche toma o exemplo da filosofia de Kant. Nessa seção, ele se para *psicologicamente* a pessoa de Kant de seu modo de pensar, isto é, da crítica da razão. Como que relevando a pessoa de Kant, a qual teria sido “seduzida” pelo moralismo francês de Rousseau, Nietzsche considera nessa seção do Prefácio a crítica da razão kantiana como acontecimento alemão decisivo, pois por meio dela foi demonstrado que a “vulnerabilidade de uma ordem moral das coisas por parte da razão seria demasiadamente forte” (*Aurora* Prefácio 3). A pessoa de Kant, ele argumenta, não teria tido necessidade da moral se “para ele algo não tivesse ainda uma maior importância, a saber, fazer do ‘reino moral’ [um lugar] inatacável, melhor ainda, [um lugar] inapreensível pela

5. KSA 11, 30[116].

6. KSA 9, 6[238].

razão”. Apesar da pessoa de Kant, sua proposta de uma “crítica da razão” permanece, conforme a seção 3, como um dos mais valiosos acontecimentos na Alemanha, uma vez que o pensar crítico na filosofia kantiana apresenta-se como uma *pessimista contraposição alemã* a toda imunização do pensar e interpretar pela tradição metafísica, a qual o próprio Nietzsche identifica geograficamente como a tradição greco-latina. Na medida em que crítica é uma *posição*, e na medida em que ela não quer parecer dogmática, ela tem que deixar-se perguntar pelos pressupostos que garantem sua compreensão das coisas, compreensão que ela julga como independente e suficiente. No caso de Kant, a crítica teria sido limitada em virtude da *necessidade moral do filósofo*, como narra o texto da seção 3 do mencionado Prefácio. Kant *sabia*, psicologiza Nietzsche, do potencial crítico da razão, mas quis justificar, a todo custo, o reino moral, que era sua *real necessidade*, e, para tanto, tornou a razão incapaz de *conhecê-la*. De acordo com Nietzsche, o tipo de justificação visada pela pessoa de Kant assenta-se sobre a *crença* de que o modo de pensar moral da razão seria inacessível pela razão crítico-especulativa.⁷ É por isso que ele *precisou suspender o saber, justamente, para dar lugar à sua crença*. Segundo Nietzsche, por esse motivo, a moral como modo de pensar autocompreensível permaneceu, para a pessoa de Kant, sempre como pressuposta, ele jamais a compreendeu como *um modo de interpretar dominante temporalmente determinado*.

Nietzsche estabelece um paralelo, na seção 3 do mencionado Prefácio, entre a filosofia kantiana e o pensamento de Lutero, que conduzira, na aurora da modernidade, a “alma alemã” a um “pessimismo” especulativo decisivo: Lutero teria definido a razão crítica “como o maior obstáculo em relação à fé”⁸. Com essa perspectiva aparecia pela primeira vez na Europa “um pecado contra o espírito [romano]”: “credo *quia* absurdum est⁹: – com essa [sentença] a lógica alemã adentrou, pela primeira vez, na história do dogma cristão” (*Aurora* Prefácio 3). E Nietzsche insiste em confrontar o espírito romano (que ele lá

7. Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 91, B462 – A456.

8. “A razão é o maior empecilho em relação à crença”. In: LUTHER, M. *Tischreden*. Luther Deutsch Bd. 9 Tischreden, Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 107.

9. Tal sentença teria sido falsamente atribuída a Tertuliano, que teria escrito em *De carne Christi*: “(...) credible est quia ineptum est”. A fonte daquela, portanto, é anônima.

identifica com a ontologia) com a “lógica alemã”, que ele concebe como um tipo específico de pessimismo especulativo, um que radicaliza o *de omnibus dubitandum*, quando traz à baila, na supracitada seção do Prefácio, o nome de Hegel. Mas por que o nome de Hegel? Abdicando de uma mera compressão lógico-formal do conceito de *contradição* (afirmação e negação da cópula), Nietzsche apresenta, no final da seção 3 do Prefácio à *Aurora*, o “princípio real-dialético” de Hegel como a mais original e produtiva compreensão daquele conceito. Como o próprio Nietzsche não esclarece este ponto ao leitor, reivindicaremos tal tarefa e faremos uma breve incursão na *Ciência da Lógica*, a fim de, em linhas gerais, elucidar tal princípio, o que nos parece ser imprescindível para a própria compreensão do argumento nietzscheano em *Aurora*.

Nietzsche cita, em *Aurora* (Prefácio 3), quase que textualmente (mas certamente trata-se de uma citação de segunda mão)¹⁰, um trecho da *Ciência da Lógica*, para marcar o filosofar de Hegel como decisivo momento da crítica alemã. Para falar de modo conciso, *contradição* é uma *Denkfigur* (figura do pensar) na *Ciência da Lógica*, na parte da *Doutrina da Essência*. Hegel a concebe como última ascensão (*Steigerung*) da identidade para além da mera oposição (*Gegensatz*). Tal perspectiva tem implicações epistemológicas decisivas quando comparada aos fundamentos da lógica aristotélica. Para essa tradição, a noção de oposição era pensada como *contraconceito* ao conceito de identidade (dizer que o que é é e que o que não é não é), portanto, como *aquilo que não pode ser igualado por um juízo, que não se unifica na inferência*. Se o domínio próprio da verdade é a identidade, então aquilo que resta à oposição é a *contradição*, o falso inferir, o *dizer que o que é não é*. Visando à superação do impasse (imobilista) da lógica aristotélica, Hegel defende que a *contradição* é “o princípio de todo automovimento (*Selbstbewegung*)”, está presente em todo movimento, aí incluso “o interno e próprio

10. A citação de Nietzsche é certamente de segunda mão, a dizer pelo trecho que ele coloca no texto da seção 3. A expressão: „der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend”, não aparece assim na *Ciência da Lógica*, mas literamente: „Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend”. *Ciência da Lógica* II, p. 74. As obras de Hegel serão citadas e traduzidas conforme a seguinte edição: HEGEL, F. W. G. *Werke in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

automovimento, o impulso (*Trieb*) em geral".¹¹ Nas palavras de Klaus Hartmann, tal perspectiva "inclui, portanto, a interpretação daquilo que faz o pensar", e ele esclarece isso citando o próprio Hegel: "o pensamento especulativo assenta-se nisto, a saber, que o pensar conserva a contradição e a si próprio nela".¹² Hegel argumenta, primeiramente, que o pensar conserva a contradição e se orienta, ele próprio, nela, pela dissolução (*Auflösung*) da mera contradição (da "lógica" afirmação-negação da cópula) em virtude do trabalho do entendimento (*Leistung des Verstandes*), e justamente nisso ele se livra simultaneamente do mero pensar contraditório, do simples instrumentalismo lógico da contradição (Hegel o denomina *contradição em si*), e isso em virtude de uma progressão categorial dinâmica. O pensamento que se orienta para além da mera oposição pode ser concebido, por meio de tal "princípio (*Grundsatz*)", como contínua interpretação "de toda a experiência, [...] de todo o real, bem como [...] de todo conceito"¹³, cuja dinâmica é garantida pela própria contradição, isto é, pela contradição posta (*gesetzter Widerspruch*) e não por uma contradição em si. O que isso quer dizer propriamente? O real, que o pensar busca apreender, seria, portanto, para Hegel, "uma unidade de momentos que se diferenciam e que são diferenciáveis (*unterschiedener und unterschiedbarer Momente*)", os quais "por meio de *diferença determinada, essencial*, transitam para momentos que se contradizem".¹⁴ Aquilo que pode ser considerado como princípio real-dialético na *Doutrina da Essência* seria, a nosso ver, isto: contradição como princípio dinâmico do pensar em progressão categorial contínua, na medida em que o próprio pensar, por meio da contradição posta, dialeticamente produtiva, opera a autossupressão efetiva dos meros momentos negativo e positivo (momentos da diferença), para com isso permitir a realização da *passagem de um momento em seu oposto*. A contradição *se realiza* então não pela simples e estéril articulação lógico-formal de conceitos e sentenças, a partir da lógica negação-afirmação da cópula, mas sim entre determinações que correspondem ao real, pois no *jogo de entreaberturas entre conceito e real*, no conflito "das coisas contraditórias, dos arranjos contraditórios

11. HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica II*, p. 76.

12. HARTMANN, K. *Hegels Logik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 191.

13. HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica II*, p. 76.

14. *Idem*, p. 79.

(*widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen*)¹⁵ com sua própria norma é que se encontraria o núcleo rígido da experiência, pelo pensamento, da contradição.

Talvez aí descobriremos a chave para compreensão do porquê Nietzsche, agora no início da seção 4 do mesmo Prefácio à *Aurora*, aponta o “princípio real-dialético” de Hegel (assim Nietzsche nomeia a contradição) como um estágio do pensar crítico ainda mais elevado do que a filosofia transcendental de Kant, já que ele apresenta a concreta abertura para uma das mais importantes figuras do pensamento pessimista, a figura da contradição, figura central para o projeto genealógico de Nietzsche, e que pode ser visualizada em diversos argumentos e filosofemas de suas obras a partir de *Assim Falou Zaratustra*; mas isso, por si só, valeria um estudo à parte.

Não se está sugerindo aqui um “hegelianismo” (de viés dialético) em Nietzsche¹⁶, mas simplesmente uma leitura analítica dos argumentos das seções 3 e 4 do Prefácio à *Aurora*. O contundente elogio ao princípio real-dialético hegeliano na seção 3 do Prefácio à *Aurora* parece ter sido deixado sempre de lado pelos intérpretes por certa displicência, certa celeridade na leitura do texto, porque talvez a única coisa que os interessava ali seria a advertência de Nietzsche ao leitor segundo a qual Hegel *ainda* “representa um penúltimo passo” do pessimismo especulativo alemão no intuito de “extrair a confiança na moral” (*Aurora* Prefácio 4), no intuito de poder se perguntar por aquilo que, para o pensamento acrítico, vale como autoevidente. A proposta é abrir um espaço para o diálogo – no sentido de uma *Auseinandersetzung* – entre esses autores, que, no mais das vezes, são distanciados pelos intérpretes por motivos que sempre nos parecem por demais triviais. Ora, a justificativa para isso é simples: se tal pessimismo é concebido ali como metodologicamente fundamental para a tarefa de problematização de moral; se a problematização da moral é a chave de interpretação do projeto genealógico, como supomos; e se tal pessimismo depende de uma compreensão daquela “lógica alemã”, a lógica do pessimismo especulativo que converge com o modo de

15. Idem, p. 59.

16. Isso não foi estranho, por exemplo, para BEERLING, R. F. „Hegel und Nietzsche“. In: *Hegel-Studien* 1 [1961] pp. 231-233. Ele argumenta a favor de um “parentesco dialético”. Segundo Beerling, Nietzsche pensa dialeticamente (no sentido de Hegel), mas não se deixa prender a um “método dialético”.

pensar crítico, então como deixar de lado uma interlocução de Nietzsche com essa tradição alemã? Sem isso, parece-nos, a pesquisa pode incorrer em um erro primário, sustentando sem mais um descrédito quanto àquilo que Hegel conquistou com aquele "princípio real-dialético", justo o que Nietzsche está reconhecendo ao longo da própria seção 4 do Prefácio à *Aurora*. Ele abertamente reconhece que sua probidade intelectual, que sua "moralidade" pressupõe um *não-mais-temer* a contradição, o que o espírito alemão – incluso aí Nietzsche – deve unicamente ao pensamento de Hegel. Por esse motivo, aliás, é que Nietzsche escreve na seção 4 do Prefácio: "somente como homens dessa consciência moral nós podemos nos sentir ainda familiarizados com uma integridade e piedade alemãs de milênios, [...] como herdeiros dela, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como dito, que não mais teme negar a si própria, porque tal vontade nega com *prazer!*"

Para Nietzsche, essa vontade pessimista enquanto *necessidade do espírito de um pessimismo especulativo radical* apresentar-se-ia como uma forma de vida não desencorajada ante os impasses da razão metafísica e científica. Enquanto forma de vida espiritualizada, a assim chamada *vontade pessimista* é, sim, um modo de pensar que necessita radicalizar o autoexame crítico dos seus próprios pontos de vista, convicções, certezas, já que ela, nas palavras de Nietzsche, "não teme negar a si mesma", e faz isso "com prazer". Ao radicalizar, por força vital, o livre exame de seus próprios pressupostos especulativos, ela abre-se não apenas para *outros* pontos de vista, *para outros modos de interpretação*, mas, sobretudo, para outras novas formas de vida, "outras vontades", outros modos de pensar que se liberam para um *pensar de outro modo*. Aliás, no final da seção 4 do Prefácio à *Aurora*, Nietzsche nomeia *esse pensamento que criticamente é capaz de negar* como ato mais sublime de "autossupressão (*Selbstaufhebung*) da moral" "em nós", isto é, em um tipo de homem com a consciência moral (*Gewissen*) da necessidade *dessa* ato.

Em uma anotação de 1885, Nietzsche já tinha vinculado tal tarefa à filosofia de Hegel: "no fundo, ele [Hegel] universalizou o fato da crítica e do romantismo alemão – um tipo de fatalismo dialético, no entanto, em louvor do espírito (...)"¹⁷. Anos antes, ele tratara diretamente daquela *vontade de negar* no aforismo 307 de *A Gaia Ciência*, intitulado *Em favor da crítica*. Ele argumenta que a superação do tradi-

17. KSA 12, 35[44], p. 531

cional conceito de razão, que postula a verdade como meta e evita o erro, deveu-se a uma viva vontade de autodissolução da oposição verdadeiro-falso, e lá nomeia tal superação justamente de *crítica*.

Tua nova vida matou aquela opinião por si mesma, não a razão: *tu não necessitas mais dela*, e então ela cinde-se em si mesma [...] Quando nós praticamos a crítica [...] isso significa, no mais das vezes, uma prova de que a força motora vital (*lebendige treibende Kraft*) encontra-se em nós, a qual é capaz de descorticar. Nós negamos e devemos negar, porque algo em nós vive e quer se afirmar, algo que nós ainda não conhecemos talvez, ainda não vemos!

É digno de nota que no aforismo 370 de *A Gaia Ciência*, escrito em 1887, Nietzsche traga à baila uma vez mais as filosofias de Kant e Hegel, à primeira elogiando pelo legado de seu sensualismo, e à segunda por ter dado voz a uma “dominante necessidade pelo devir”. Nietzsche vincula tal necessidade ao nome de Hegel em *A Gaia Ciência* 370, e isso tem lá seu motivo. Ele afirma categoricamente: “Nós alemães somos hegelianos [...], na medida em que nós (em oposição aos latinos) atribuímos instintivamente ao devir (*Werden*), à evolução (*Entwicklung*), um sentido profundo e um mais rico valor do que [àquele] o que ‘é [...]’. A exigência do devir como critério epistemológico de compreensão dos fenômenos, a coragem para um novo pensamento sobre a “mudança”, a “evolução”, consoante a uma vontade de negar o estatuto autoevidente do *ser*, do que é perene, do estático – visada da filosofia mediterrânea –, enquanto exigência de novos conceitos-guia de interpretação da natureza e da história, poderia, na opinião de Nietzsche, “ser expressão de força superabundante, a mais prenhe de futuro (meu *terminus* para isso é, como se sabe, a palavra ‘dionisíaco’) [...]”. Aquilo que Nietzsche, portanto, colocou como tarefa fundamental de seu pensamento no mesmo aforismo 370 de *A Gaia Ciência*, a saber, concebê-lo como “pessimismo do futuro”, como *pessimismo dionisíaco*, representaria o passo mais importante na história daquela integridade e devoção alemãs de milênios, exatamente porque Nietzsche reconhece nela – e não me parece ser outra coisa que ele pretende com seu maduro conceito de *pessimismo dionisíaco* – a tarefa de fazer da filosofia uma tarefa eminentemente crítica.

Referências

HARTMANN, K. *Hegels Logik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

- HEGEL, F. W. G. *Werke in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- KANT, I. *Werke in sechs Bänden und Wörterbuch*. Hg. W. Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Berlin, 2004.
- LUTHER, M. *Tischreden*. Luther Deutsch Bd. 9 Tischreden, Kurt Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- BEERLING, R. F. „Hegel und Nietzsche“, in: *Hegel-Studien* 1, 1961.
- SIMON, J. „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“. In: SIMON, J. (org.). *Distanz im Verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Recebido em 11.05.2014
Aceito em 28.08.2014

Herder: uma proposta de reforma radical na educação

Herder: a proposal of radical reform in education

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

marcosmcj@yahoo.com.br

(Universidade Estadual Vale do Acaraú, Ceará, Brasil)

Resumo: Este artigo investiga, sob uma perspectiva pedagógico-filosófica, a proposta de “formação da humanidade” nos escritos de J. G. Herder. Pretendo analisar sua proposta de reforma no ensino, cuja radicalidade constitui um marco para o sistema educacional alemão, sendo implantada por Herder em sua passagem como conselheiro do ducado de Weimar. Severo crítico das Luzes, Herder pretendeu conciliar a racionalidade científico-filosófica ao sentimento e à paixão, próprios da literatura oitocentista alemã, forjando uma ideia de formação (*Bildung*) que, além de trazer em si a racionalidade e a sapiência, constitui-se também de emoção, criatividade, cultura e história.

Palavras-chave: *Bildung*; Educação alemã; humanidade.

Abstract: This paper investigates, from a pedagogical and philosophical perspective, the proposal of “humankind formation” in the writings of J. G. Herder. I intend to analyze his proposal for educational reform, whose radicalism is a milestone for the German educational system, being implemented by Herder in his passage as adviser of the dukedom of Weimar. Severe critic of the Enlightenment, Herder intended to reconcile the scientific and philosophical rationality to the feeling and the passion, which are nature of the nineteenth-century German literature, forging an idea of formation (*Bildung*) that besides to bring rationality and wisdom in itself, is also constituted by emotion, creativity, culture and history.

Keywords: *Bildung*; German education; humankind.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p83-94>

A formação de J. G. Herder inicia-se após sua chegada, aos dezoidois anos, a Königsberg, onde dois espíritos iam influir decisivamente sobre ele: primeiramente I. Kant, então ainda *privatdozent* da Universidade local, que subministrou ao jovem estudante de teologia as primeiras

ideias filosóficas básicas e o conhecimento tanto dos empiristas ingleses como de Rousseau; e J. G. Hamann, por quem se sentiu mais atraído, talvez devido a uma primogênita afinidade de espírito. Hamann, o "mago do norte", acabava de apresentar à comunidade acadêmica alemã sua *Aesthetica in nuce* (1762), umas das obras fundamentais do *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto). O resultado desses encontros fora que, ainda em Königsberg, iniciara sua carreira docente, em 1763, no Colégio Fredericiano, experiência que rememora mais tarde por proporcionar-lhe um maior desenvolvimento de suas ideias pedagógicas, além do esclarecimento conceitual das mesmas.¹

Cabe salientar que Herder venerou com amor idolátrico até sua morte o "mago do norte", de cuja estranha capacidade de atração falam todos os seus contemporâneos.² Assim, não é de se admirar que tenha sido o próprio Hamann quem recomendou Herder como colaborador para a escola catedrática de Riga, na Livônia. Na ocasião enviara ao reitor da instituição uma carta de recomendações onde discorre sobre as virtudes acadêmicas do jovem Herder, então com vinte anos, mas possuidor de:

uma respeitável quantidade de conhecimentos históricos, filosóficos e estéticos, e com um grande desejo de cultivar-se o mais promissor possível; além de uma moderada experiência no gerenciamento escolar.³

Aqui, em suas funções de predicador e de pedagogo, pronto ganhou influência e popularidade na sociedade de Riga, de forma que tentaram manter-lhe ali com todos os meios. Porém, reter um homem que sonha a si mesmo para além do mundo dos livros, e se vê como reformador da humanidade, não é uma fácil tarefa. Herder fora um espírito impulsionado à realidade e à ação, motivo pelo qual pediu demissão de seu cargo para realizar uma jornada pela França com um amigo. Tal viagem, no entanto, não fora sem propósito, Herder a usaria para familiarizar-se com as melhores instituições de educação e ensino na França, na Holanda, na Inglaterra e na Alemanha, e, ao

1. Ver RAUMER, K. von. Johann Gottfried Herder. *The American Journal of Education*, Londres, v. VI, n. XVI, Mar. 1859, pp. 195-196.
2. Ver GEROLD, K. G. Johann Gottfried Herder. In: *Johann Gottfried Herder 1803/1978*. Bonn; Bad Godesberg: Inter Nationes, 1978, p. 8.
3. HAMANN, J. G. apud RAUMER, K. von. *Johann Gottfried Herder*, p. 196.

retornar a Riga, fundaria uma instituição educacional.⁴ O resultado dessa expedição pedagógica fora o *Diário da minha viagem no ano de 1769* (*Journal meiner Reise im Jahr 1769*), no qual dispôs seus ideais pedagógicos, propondo-se uma leitura, uma análise e uma nacionalização das diversas teorias pedagógicas de seu tempo (como as de Locke e Rousseau, dentre outras) incorrendo necessariamente em uma proposta de reforma escolar.

Como principal objetivo, Herder propunha um currículo mais realista e pragmático, a partir de um método para "formar espíritos práticos, porque se ensinam palavras; preferencialmente, ao contrário, meu método ensinará coisas".⁵ Sua crítica à tirania exercida pela língua latina se reverterá em uma das mais agudas defesas da língua alemã, que nesse período ainda lutava por seu espaço literário. Sua defesa das *escolas reais* (*Realschuler*) demonstra seu compromisso com uma educação antiescolástica e, acima de tudo, menos iluminista, em sua proposta francesa de um esclarecimento como solução. Todo *Aufklärer* estava preparado para aceitar uma dissociação entre intelecto e emoção como preço do progresso, como se pode notar em Kant. Para Herder, no entanto, de nada valeria um esclarecimento que ameaçasse nossa própria natureza, essencialmente constituída de um lado racional e de um lado afetivo, que não poderia em hipótese alguma ser descartado.⁶ Com tais ideais, altamente radicais frente às propostas de reformas do período, Herder encontrou notoriedade no cenário educacional alemão, e quando viu a oportunidade de agir de forma mais efetiva sobre a realidade escolar, o fez: após uma curta estadia como professor na Universidade de Göttingen (1775), aceita, em 1776, o convite de Goethe, então conselheiro do Duque de Weimar, Karl August (1757-

-
4. Ver Idem, p. 199. Esse período lhe serviu para, por exemplo, reler o *Emílio* de Rousseau, e conhecer melhor as propostas de Basedow e Pestalozzi. Ainda sobre essas influências ver a importante obra de ANDRESS, J. M. *Johann Gottfried Herder as an educator*. New York: G. E. Stechert & Co., 1916, pp. 21-22.
 5. HERDER, J. G. apud RAUMER, K. von. *Johann Gottfried Herder*, p. 197.
 6. Ver MOORE, G. Introduction. In: HERDER, J. G. *Selected writings on aesthetics*. Edição e tradução de Gregory Moore. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 3.

1828), para o cargo de conselheiro do alto consistório do Ducado de Weimar – cargo que vai exercer por cerca de 25 anos.⁷

Seus cargos diretivos permitiram-lhe, em Weimar, atuar decisivamente, inclusive no terreno prático, na estruturação do sistema educativo, uma tarefa à qual se entregou – apesar da sobrecarga de outras obrigações – com máximo sentido de responsabilidade. Com seu plano escolar de 1783, preocupou-se em fornecer uma melhor formação e remuneração dos mestres, o que culminou com a fundação de um seminário para a formação de professores, em 1787, no qual nota-se a forte influência da pedagogia de Pestalozzi na formação dos mestres. Realizou uma reforma escolar radical em Weimar, que na época chegou a ser conhecida como a *Atenas da Alemanha*, pela concentração de intelectuais que o duque, contando com a influência de Goethe, conseguiu reunir. Outro ponto de grande importância na proposta de reforma herderiana ocorrera no *Gymnasium de Weimar*, no qual fomentou as ideias neo-humanistas, dotando seu currículo de novos ideais e métodos nos estudos clássicos, enfatizando principalmente o estudo da língua grega. Esses métodos e ideais inspiraram um novo tipo de *gymnasium* na Alemanha⁸ – que fora assumido, por exemplo, por Humboldt.

A influência de Herder no campo educacional alcançou assim forte reconhecimento. Suas ações não foram dissociadas de uma constante e intensa produção de escritos de teor pedagógico. Seus escritos sobre o tema da educação chegam ao considerável número de 30 volumes, que somam em torno de 600 páginas.⁹

Não por acaso outros Estados alemães recorreram a ele, como sendo uma reconhecida eminência no campo do ensino, fama que ele mesmo tratara de justificar:

Aos dezenove anos comecei a lecionar uma classe superior de uma instituição acadêmica, e desde esse tempo nunca negligenciei as responsabilidades de um professor, ou mesmo de um oficial escolar. Tenho consultado países estrangeiros, alguns católicos até, em re-

7. BOSSERT, A. *Goethe. Ses précurseurs et ses contemporains: Klopstock, Lessing, Herder, Wieland, Lavater / La jeunesse de Goethe*. 12^a ed. Paris: Librairie Hachette, 1882, p. 112.

8. Ver ANDRESS, J. M. *Johann Gottfried Herder as an educator*, pp. 100-104.

9. Ver Idem, p. 5.

lação a suas organizações escolares; e, sem descuidar de uma grande modéstia, acredito poder afirmar que compreendo do assunto.¹⁰

Não só por isso Herder surge como uma das figuras mais eminentes do cenário cultural alemão da passagem do século XVIII ao XIX, sua notoriedade também se deu por propor a noção de que um povo (Volk)¹¹ caracteriza-se culturalmente como um produto da linguagem, do clima, e da experiência, sem as quais possuiria-se apenas “uma palavra”, ou seja, uma compreensão meramente subjetiva da realidade histórico-social dos homens.¹² Suas *Ideias para a filosofia da história da humanidade* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), com redação entre 1784 e 1791, de certa forma caracterizam uma síntese do século XVIII e, no entanto, marcam uma mudança significativa em relação a perspectiva do iluminismo racionalista padrão de até então, pois, como bem explicita no texto abaixo, Herder é um dos principais críticos do movimento iluminista:

Não haverá ninguém no mundo capaz de compreender que a luz não alimenta os homens? Que a quietude, a opulência e a chamada liberdade de pensamento nunca poderão constituir a felicidade e a determinação gerais?¹³

10. HERDER, J. G. apud RAUMER, K. von. *Johann Gottfried Herder*, pp. 202.

11. Devemos a Herder o descobrimento do “povo”, não como estrato social, mas como um organismo vivo que inclui todas as individualidades. A história se converteu para ele na “marcha de Deus através das nações”. Este processo de alienação dos alemães com respeito a seu próprio ser havia começado especialmente graças a aceitação, frequentemente lamentada por Herder, da língua latina e logo à imitação incondicional dos modelos franceses e gregos. Para deter aquele processo no último momento, Herder pediu sempre uma volta às raízes de seu próprio povo, não no sentido de uma restauração que teria contradito sua visão histórica, senão como uma reflexão sobre nossa maneira de ser essencial pré-formada, sobre aquele “modo de pensar nacional” cujo desenvolvimento orgânico posterior considerava ele como a tarefa mais importante, ver GEROLD, K. G. *Johann Gottfried Herder*, p. 22.

12. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Tradução portuguesa de Jose M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 1995, p. 35.

13. *Idem*, p. 59.

Esse pequeno trecho da obra *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*)¹⁴, de 1774, demonstra o poder crítico do autor, que viria a influenciar diretamente o contraprojeto esboçado pelo movimento do Sturm und Drang, assim como o do romantismo alemão, ao propor o sentimento, e não apenas a razão, como o ideal a ser buscado para formação (*Bildung*)¹⁵ dos indivíduos. Não por acaso, baseiam-se nele os historiadores e filósofos, os admiradores do orgânico e do universal, pois Herder concede lugar a todas as ciências no edifício da humanidade e, não por acaso, os pedagogos o veneram como um dos maiores educadores.¹⁶

Herder quer transmitir a herança da história às gerações vindouras. Seu olhar dirige-se sempre das eras passadas às futuras. Importante é, para ele, a plataforma histórica e o ideal do porvir da gênese das novas gerações. Vive em própria pessoa o que defende em seus escritos, a saber: o progresso da humanidade: “A repugnância dos que vêm

-
14. É interessante notar que diferentemente de Lessing, que traz no título de sua obra o termo *Erziehung*, Herder usa o termo *Bildung*, para expressar a ideia de *educação*, compreendendo ambos, nos dois termos, o mesmo significado, o que não se manterá assim, tomando cada termo um sentido específico no contexto pedagógico alemão. Outra curiosidade é o “*Auche Eine*”, onde o autor não está se referindo a Lessing, mas as obras de Isaak Iselin e de Voltaire. Sobre o assunto ver HODGSON, P. C. *God’s wisdom: Toward a theology of education*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999, p. 40.
 15. À primeira vista, a morfologia bastante simples da palavra *Bildung* poderia sugerir uma nitidez semântica em seu uso que, de fato, está bem longe de ser verdadeira. *Bild*, em geral, significa contorno, imagem ou, mais precisamente, forma – e o prefixo “-*ung*” assinala o processo segundo o qual essa forma seria obtida, o que nos permitiria traduzi-la em português por *formação* – sempre em *itálico* no decorrer do artigo –, o que justifica minha opção no decorrer do texto, embora o conceito possua uma complexidade em sua tradução. Conferir em BRITTO, F. de L. Sobre o conceito de educação (*Bildung*) na filosofia moderna alemã. *Educação On-line*, Rio de Janeiro, n. 6, 2010. Disponível em <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/rev_edu_online.php?strSecao=input0>. Acesso em 29 mar. 2014.
 16. O que deve ser algo a ser reconhecido ainda, já que certas coletâneas de história da educação sequer citam Herder, algo que fora reivindicado já por ANDRESS, J. M. *Johann Gottfried Herder as an educator*, pp. 2-4.

depois só mostra que houve desenvolvimento, progressão, que se foram subindo os degraus da escada".¹⁷

A humanidade é apreciada como a melhor entre as organizações da natureza. Ela é o âmago do cosmo de Herder. Tudo que revele qualquer conexão com a humanidade, Herder o procura entusiasticamente para apresentar ao homem o grande espelho de sua história e para educar a si mesmo, ou seja, cabe educar o gênero humano para que chegue à plena humanidade. Eis o sentido da história humana em Herder.

Humanidade significa em Herder, em última análise, interiorização, significa ter caráter, síntese do ideal por ele buscado:

Quisera poder resumir na palavra humanidade tudo o que tenho dito até agora sobre a nobre formação do homem para a razão e a liberdade, os sentidos e impulsos refinados e uma saúde delicada forte e para completar e dominar a terra; pois o homem não tem palavra mais nobre para sua determinação que o que ele mesmo é: aquele no qual vive impressa a imagem do Criador de nosso mundo, tal como pode fazer-se visível aqui. Para desenvolver suas obrigações mais nobres não temos que desenhar sua imagem.¹⁸

Nessa perspectiva o mais íntimo que vivifica a humanidade é a educação da razão e do sentimento. Mas ambos, razão e sentimento, devem carinhosa e confiantemente aceitar-se, devem complementar-se para que sirvam também de deleite e prazer estético. Herder não crítica o fracasso da educação da humanidade – contenta-se com o "quase-perfeito", porque o humano não comporta o perfeito e a debilidade do humano é evidente:

O essencial em nossa vida não é nunca possessão, senão sempre progressão; não temos sido homens até que tenhamos vivido até o final; por sua vez, a abelha foi abelha desde que construiu sua primeira célula.¹⁹

17. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, p. 20.

18. HERDER, J. G. *Outlines of a philosophy of the history of man – In Two Volumes*. 2ª ed. Tradução de T. Churchill. Londres: Luke Hansard for J. Johnson, 1803, p. 173.

19. HERDER, J. G. *Ensayo Sobre el Origen del Lenguaje*. In: _____. *Obra Selecta*. Tradução espanhola de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1982, p. 146.

Dentre suas reflexões, Herder criticara asperamente as condições em que se encontra o sistema educacional de seu país, na época des-centralizado, fragmentado e, principalmente, distanciado de uma efetiva formação do povo alemão:

Para tanto aí estão os mercados resplandecentes destinados a formação da humanidade, os púlpitos e palcos, salas de audiências, bibliotecas, escolas e, muito em especial, coroação de todos estes lugares, as ilustres academias! Que luminosidade! Para a glória eterna dos príncipes! Para quão grandes desígnios de formação, de difusão das luzes no mundo, de felicidade da humanidade! Inauguradas com esplendor... E para quê? Que fazem elas? Que podem fazer? Jogam!²⁰

Contra esse sistema, bastante influenciado pelo ideal iluminista francês, sua proposta será a de efetivar uma formação da humanidade, conceito pelo qual busca dar um novo ardor ao projeto educacional alemão: propõe a formação de uma humanidade-nação, que só pode ser afirmada com um novo projeto de formação, ou seja, como uma reforma do sistema escolar, sendo Herder plenamente consciente da complexidade do projeto:

Este livro, este autor, esta quantidade de obras deve formar. O resultado destes esforços, a filosofia do nosso século, deve formar. E que outra coisa pode querer isto dizer senão fazer despertar e fortalecer as inclinações que podem tornar feliz a humanidade? E que abismo é preciso transpor para que tal aconteça!²¹

Tal proposta de reforma é fruto do amadurecimento de certas ideias analisadas pelo autor, como o mesmo confia em seu *Diário*, no qual propõe um completo projeto de reforma educacional. O projeto é o de "despertar a humanidade", ou seja, despertar "uma virtude, uma felicidade e uma energia", que Herder afirma serem superiores as que se podem recolher na história de Iselin²², porque resulta

20. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, p. 74.

21. Idem, *ibidem*.

22. É o filósofo Isaaq Iselin, que publica em 1764 uma obra intitulada "Sobre a história da humanidade" (*Über die Geschichte der Menschheit*), um dos primeiros a exortarem os seus contemporâneos a se lançarem numa investigação filo-

"da representação viva das imagens de todas as épocas, costumes e povos".²³ Plano grandioso, como bem nos informa Justo²⁴, pois não falta a indicação minuciosa de um eclético conjunto de leituras a coleccionar em uma publicação periódica preparatória, um anuário dos escritos úteis para a humanidade:

Obra importante! Que irá buscar a teologia e a homilética, a arte da interpretação e a moral, a história da Igreja e aos ascetas apenas aquilo que para a humanidade aí houver de imediato, para ajudar a esclarecê-la (*aufklären*), para a elevar a novas alturas, [...] para a mostrar debaixo de uma nova luz [...]. Para tanto servirão de apoio a história e o romance, a política e a filosofia, a poesia e a arte dramática; e, no que a estas últimas respeita, o ponto de vista principal [a adotar] não será esse [ou seja, o literário], mas uma perspectiva muito útil e formativa (*bildend*)! Uma tal publicação seria leitura para todos! Não a temos ainda, embora tenhamos já materiais para ela! Ao ensinar a tomar em atenção a fundamental perspectiva de uma humanidade que se forma, criaria na Alemanha uma era de formação (*Bildung*).²⁵

Essa prenunciada "era de formação" só seria possível através da efetivação de um plano progressivo de *formação* da humanidade. Tal compreensão da história da humanidade é algo muito caro a Herder, que sintetiza em seus escritos tudo aquilo que os séculos anteriores

sófica da história da humanidade, dentre os quais o próprio Herder. Herder é crítico da postura assumida por Iselin, que tem correspondência a de Condorcet, defensora desse progressismo iluminista que cria ser a felicidade algo a ser alcançado ao final do desenvolvimento histórico. Para Herder, plenitude e felicidade já se encontram no indivíduo histórico. A perfeição ou consumação não estão no final da história, senão "repartida" ao longo de todos os seus momentos, sendo cada etapa perfeita a sua maneira: "Cada um dos estádios contém em si mesmo o ponto central da sua felicidade" (HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, p. 45). Sobre a relação Herder-Iselin, ver PELÁEZ, F. J. C. *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004, pp. 17-53.

23. HERDER, J. G. *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Historisch-kritische Ausgabe herausgegeben von Katharina Mommsen. Stuttgart: Philipp Reclam, 1976, p. 31.
24. JUSTO, J. M. Posfácio. In: HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, p. 156.
25. HERDER, J. G. *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, pp. 34-35.

construíram em parcelas. Nessa apreensão do projeto da humanidade, como informa no *Diário*, sua experiência como bibliotecário assistente em Riga fora decisiva, dotando-lhe de uma universal educação, de modo que conheceu, a fundo, o pensamento germânico, francês e inglês.²⁶

Para Herder, a *formação* era a totalidade das experiências que proporcionam uma identidade coerente e senso de destino comum para um povo. Em uma série de obras escritas ao longo de um período de quase cinquenta anos, Herder desenvolveu e defendeu a concepção de uma filosofia que está no coração da *formação*.

No que tange à filosofia, o pensador cobrava que a mesma proporcionasse um resultado prático, que poderia ser resumido como o crescimento humano, e que as ideias filosóficas têm que ser entendidas dentro de seu contexto social e histórico. Similar à renascença humanista, Herder acreditava que o principal objeto de estudo ao homem é o próprio homem, e, assim, buscava deslocar a filosofia acadêmica para uma antropologia filosófica.

Em sua perspectiva a filosofia é, pura e simplesmente, a teoria da *formação*, mais precisamente, a filosofia é a teoria de como o indivíduo se desenvolve em uma espécie de unidade orgânica, que irá trabalhar constantemente em direção ao pleno desenvolvimento dos seus talentos e habilidades, e irá impulsionar o progresso social ou *formação social*. A filosofia deve transformar os indivíduos e, no momento mesmo, ela deve ter um amplo impacto social.

Naturalmente também vige na pedagogia de Herder o objetivo da realização da humanidade, o que implica em uma didática que capte ao homem inteiro. Na planificação escolar descrita em seu *Diário*, previu para o desenvolvimento das forças da razão só a última etapa, pois a anterior devia dedicar-se a capacitar a fantasia, e a inicial a formação dos sentidos. Não através de definições, senão de um cheirar, ouvir e apalpar intensos devia captar a criança as coisas em seu entorno.²⁷ Os esforços de Herder para construir uma educação sobre as condições específicas da *psique* infantil se relacionam com os de

26. BARNARD, F. M. J. G. *Herder on Social & Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 64.

27. Idem, *ibidem*.

Rousseau e Pestalozzi, encarnam assim uma tendência que até agora segue sendo a base de todas as reformas pedagógicas:

Não é verdade que na vida de cada homem há uma idade em que tudo se aprende pela inclinação, pela formação orientada pela autoridade, e em que nada se adquire pelo frio e seco exercício da razão? Uma idade em que as especulações, as reflexões sobre o bem, a verdade e o belo não conseguem penetrar os nossos ouvidos, reter nossa atenção, acordar o nosso espírito, e em que, pelo contrário, estamos inteiramente receptivos aquilo a que é costume chamar preconceitos e impressões inculcadas e despertadas pela educação?²⁸

Essa experiência no campo educacional possibilitou a Herder a formulação de uma ideia própria de *formação*, já que o propósito iluminista de "formar a humanidade", universalmente e mediante "meia dúzia de ideias claríssimas", é parte integrante do mesmo pensamento político abstratizante contra o qual Herder encarniçadamente se manifesta. Assim, pode-se dizer que um aspecto preambular da ideia herderiana de "*Bildung*" é de natureza crítica de uma transformação da ideia de "educação", que terá uma influência tremenda no meio educacional alemão, fornecendo ao ideal de reforma educacional realizado no século XIX uma visão crítica que, ainda que não possa ser efetivada por questões políticas, estará presente tanto na proposta de reforma de Humboldt quanto na de Niethammer.

Referências

- ANDRESS, J. *Johann Gottfried Herder as an educator*. New York: G. E. Stechert & Co., 1916.
- BARNARD, F. (Ed.) *J. G. Herder on Social & Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BOSSERT, A. *Goethe. Ses précurseurs et ses contemporains: Klopstock, Lessing, Herder, Wieland, Lavater / La jeunesse de Goethe*. 12^a ed. Paris: Librairie Hachette, 1882.
- BRITTO, F. Sobre o conceito de educação (*Bildung*) na filosofia moderna alemã. *Educação On-line*, Rio de Janeiro, n. 6, 2010. Disponível em <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/rev_edu_online.php?strSecao=input0>. Acesso em 29 mar. 2014.

28. HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, pp. 12-13.

- GEROLD, K. G. Johann Gottfried Herder. Tradução de Eduardo Espert. In: *Johann Gottfried Herder 1803/1978*. Bonn; Bad Godesberg: Inter Nationes, 1978.
- HERDER, J. G. *Outlines of a philosophy of the history of man – In Two Volumes*. 2ª ed. Tradução de T. Churchill. Londres: Luke Hansard for J. Johnson, 1803.
- _____. *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Historisch-kritische Ausgabe herausgegeben von Katharina Mommsen. Stuttgart: Philipp Reclam, 1976.
- _____. Ensayo Sobre el Origen del Lenguaje. In: _____. *Obra Selecta*. Tradução espanhola de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 133-450
- _____. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: Ulrich Gaier (Hg.). *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, Bd. 1, Frühe Schriften 1764-1772*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, pp. 695-810.
- _____. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Martin Bollacher (Hg.). *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, Bd. 6*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- _____. *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit*. In: Martin Bollacher (Hg.). *Johann Gottfried Herder. Werke in zehn Bänden, Bd. 4, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, pp. 9-108
- _____. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Tradução portuguesa de Jose M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 1995.
- _____. *Selected writings on aesthetics*. Edição e tradução de Gregory Moore. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- HODGSON, P. *God's wisdom: Toward a theology of education*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- JUSTO, J. Posfácio. In: HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Edições Antígona, 1995, pp. 151-202.
- PELÁEZ, F. J. C. *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004.
- RAUMER, K. Johann Gottfried Herder. *The American Journal of Education*, Londres: v. VI, nº XVI, Mar. 1859, pp. 195-208.

Recebido em 10.06.2014
Aceito em 04.10.2014

Antes e depois da razão: sobre a *Filosofia Positiva* de Schelling

Before and after reason: about the *Positive Philosophy* of Schelling

Rosalvo Schütz

rosalvoschutz@hotmail.com

(Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, Brasil)

Resumo: A chamada *Filosofia Positiva* de Schelling é resultado da suspeita desse autor em relação à filosofia enquanto identificada com princípios lógicos e racionais. Detectado o problema fundamental da *filosofia puramente racional*; Schelling sugere uma concepção de filosofia de tal forma abrangente que inclua também aquilo que vem antes e depois da razão, enquanto momentos constituintes da mesma. Com sua *Filosofia Positiva* pretende ter desenvolvido uma noção de filosofia capaz de tematizar o mundo de forma mais apropriada: aberta à admiração e ao processo histórico-natural do mundo. Para tanto teve de desenvolver também uma noção de verdade apropriada a esta concepção.

Abstract: The Positive Philosophy of Schelling is the result of this author suspicion in relation to philosophy identified with logical and rational principles. Once the fundamental problem of the purely rational philosophy is detected, Schelling suggests a conception of philosophy in such a comprehensive manner that also includes what comes before and after reason as constituents of it at the same time. With his *Positive Philosophy* he claims to have developed a notion of philosophy able to thematize the world more appropriately: open to wonder and the natural-historical process of the world. Therefore, a notion of truth appropriate to this conception had to be developed.

Palavras-chave: sistema; limite da razão; filosofia histórica; verdade.

Keywords: system; limits of reason; historical philosophy; truth.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p95-110>

Introdução

O progressivo agravamento dos problemas ambientais e sociais em nível global parece estar evidenciando um crescente distanciamento/alienação em relação à natureza. A possibilidade de nos conceber-

mos enquanto constituintes do mundo natural e vivo parece estar bloqueada, de modo que as fronteiras do pensamento filosófico dificilmente conseguem ultrapassar o pressuposto de uma natureza morta e à disposição da subjetividade. Quais seriam as origens da nossa impotência teórica e prática, a ponto de, apesar dos enormes avanços técnicos e científicos, não conseguirmos enfrentar alguns dos principais problemas que nos afligem, como é o caso daqueles relacionados à destruição ambiental? Talvez esta realidade seja algo constitutivo ou mesmo resultado da razão e da civilização na forma como foram configuradas na modernidade. Estaríamos, portanto, diante do desafio de rever estes horizontes e pressupostos. Na medida em que razão e civilização moderna são, em grande parte, resultado de um longo desenvolvimento histórico, muitas vezes perpassado por divergências e dissonâncias, a busca de concepções de razão e mesmo de filosofia que não tenham sido contempladas nas concepções atualmente hegemônicas, talvez possa contribuir para visualizar horizontes e perspectivas bloqueadas na atualidade e que nos subsidiem na formulação de perspectivas de superação.

Estamos convencidos de que Friedrich Schelling foi um desses pensadores. Suas reflexões, feitas no contexto do *Idealismo Alemão* – seja pela originalidade de sua *Filosofia da Natureza* ou pelo desenvolvimento de uma concepção de *Filosofia Positiva* que se pretende disposta a se deixar fecundar pela realidade viva sem reduzi-la a simples instrumento à disposição da subjetividade absoluta – por exemplo, nos parecem representar um marco dentro dessas dissonâncias. Acreditava que, dificilmente, conseguiríamos repensar a nossa relação com a natureza nos limites da filosofia como ela vinha sendo concebida até então. Sugere, então, um novo horizonte filosófico, por ele denominado de *Filosofia Positiva*. Para poder desenvolver esta concepção específica de *Filosofia Positiva*, fez um diagnóstico do que considerou um problema fundamental de todos os sistemas filosóficos modernos até então, a fim de superá-lo. Como veremos, esse limite fundamental consiste, segundo Schelling, no fato de os sistemas estarem reduzidos a pressupostos puramente lógico-causais, impossibilitando a tematização viva/histórica da realidade.

1. Situando “as filosofias” de Schelling

O pensamento de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854) é, de modo geral, considerado (ao contrário do de seus con-

temporâneos e também representantes do idealismo alemão, Fichte e Hegel) de forma descontínua, ou mesmo inacabada. Muitas vezes é dividido em fases que parecem se excluir mutuamente.

Assim, por exemplo, ao período inicial, concentrado em problemas da "filosofia transcendental", é contraposto um período da "filosofia da natureza". Ou à sua "filosofia da natureza" é contraposta à "filosofia da identidade", da "religião", da "mitologia", etc. Mesmo assim, porém, através da leitura dos textos do autor nos convencemos de que essas 'filosofias de Schelling' oferecem uma força compreensiva mais ou menos coerente, capaz não só de diagnosticar, a partir de perspectivas diferenciadas, fundamentos de muitos problemas modernos, mas também de apontar perspectivas de superação desses problemas. Concordamos, portanto, com a intuição de alguns de seus comentaristas¹ segundo os quais existe uma preocupação básica que perpassa todas as suas obras. Nesse sentido, os diferentes momentos de sua filosofia seriam apenas formas diferenciadas de abordar e de superar uma mesma problemática central e que tal problemática, de certa forma, já encontraria sua expressão originária em Kant. Como sabemos, segundo Kant, o ser humano é cidadão de dois mundos: um seria o reino da causalidade e da ciência, e o outro seria o da liberdade e da possibilidade da moral. Ou seja, o mundo *fenomênico* e o mundo *noumênico*. No primeiro desses mundos, o ser humano é objeto do conhecimento e, no segundo, sujeito de decisões morais. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, no entanto, Kant refere-se ao ser orgânico como sendo, embora natural, não compreensível e explicável por simples determinações causais. Kant aponta, assim, para uma perspectiva de superação desse dualismo ou, pelo menos, para indícios de uma unidade originária, ao abordar o ser orgânico². Da superação desse dualismo entre liberdade e determinismo, entre espírito e natureza, entre ser e pensar, dessa temática Schelling fez a centralidade de sua atividade filosófica. Este nos parece ser o fio condutor de todas as fases de

1. Cf. BAUMGARTNER, H. M.; KORTEN, H. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1996; FRANK, M.. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995; WETZ, F. J.. *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1996; VIEIRA, L.. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007 (Filosofia Passo a Passo, v. 74).
2. Cf. SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada de natureza em Kant. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 54, p. 238-256, 2009.

sua filosofia. A filosofia de Schelling é toda ela engajada na busca da superação do distanciamento entre ser humano e natureza, distanciamento por vezes expresso também na forma de dualismos como espírito e matéria, necessidade e liberdade, natureza e sociedade.

Por isso, para entendermos a proposta da sua *Filosofia Positiva*, esta desenvolvida em sua maturidade, torna-se interessante lançar um olhar sobre o conjunto de sua obra. Buscaremos, assim, por um lado, apontar para o fio condutor que, na nossa avaliação, perpassa as diversas fases da filosofia schellinguiana, para, por fim, apontar para a problemática específica da sua *Filosofia Positiva*.

Em seu escrito, intitulado *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, na *Introdução*³ escrita em 1797, Schelling expôs, de forma precisa, o alcance do referido distanciamento. Segundo o autor, existe um potencial destrutivo inerente à forma de ser do ser humano. A explicação que se dá para esse potencial estaria em que, por um lado, somos seres físicos, orgânicos e vivos, ou seja, seres naturais e, por outro lado, somos seres livres. As ações humanas podem, apesar de sua condição natural, libertar-se das determinações naturais e se orientar por fins previamente concebidos. Daí decorrem ações que, além de serem constituidoras do sentido da vida humana, são a expressão da própria liberdade. Por isso mesmo, por não ser mais totalmente determinado pela dinâmica natural, o ser humano pode, ao interferir na dinâmica da natureza, contrapor-se a ela e, com isso, contrapor-se às próprias condições vitais de sua existência.

Contribuir na elaboração de uma filosofia da natureza capaz de levar a sério a problemática da produtividade viva da natureza, e da autonomia dessa produtividade, na qual também o próprio ser humano e a sociedade pudessem ser compreendidos enquanto tais, pode ser considerado um dos maiores desafios/potenciais da filosofia de Schelling. Ou seja, trata-se de uma filosofia na qual não seja, de antemão, pressuposta uma separação entre ser humano/sociedade e natureza. Para se aproximar de forma mais adequada dessa tarefa, Schelling foi obrigado, no entanto, a desenvolver uma concepção própria de filosofia, uma vez que considerava que a concepção tradicional de filosofia não era capaz de fazê-lo. É essa concepção es-

3. SCHELLING, F. W. J. Einleitung in die Philosophie der Offengahrung oder Begründung der positiven Philosophie. Berliner Vorlesungen (1942/43). In: *Ausgewählte Schriften*. Band 05. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

pecífica que aqui nos interessa. Antes, porém, passou por outros momentos de elaboração.

Pelo menos três fases da filosofia de Schelling parecem tematizar de forma diferenciada a problemática levantada. Cada uma significa o amadurecimento e a "abertura de caminho" para outra fase, sem que, no entanto, as fases anteriores possam ser consideradas falsas. Dessa forma, mesmo em seus últimos escritos, Schelling não nega os primeiros, mas os pressupõe.

Naquilo que geralmente é considerado o primeiro momento de sua filosofia, caracterizado pela tematização da *Filosofia Transcendental* e da *Filosofia da Natureza*, Schelling procura abordar a produtividade da natureza enquanto autônoma, autoprodutiva, tematizando simultaneamente a liberdade e a determinação tendo em vista uma unidade originária de ambas. Já nessa fase Schelling intui que a pura reflexão como um fim em si mesmo é algo perigoso. Intui isso por perceber que uma reflexão desse tipo se orienta apenas por fins autopostos, de modo que há aí uma absolutização do eu e, por consequência, uma separação com sua base orgânica. A separação entre o fundamento orgânico/natural e a consciência deveria ser apenas um meio e, sempre que posta enquanto um fim, representaria a possibilidade de uma "doença": quando os pressupostos lógicos da razão se tornaram o pressuposto da unidade, ou seja, a crença de que a razão é o único princípio capaz de abarcar toda a realidade, tendencialmente há a afirmação de uma falsa unidade através da qual a razão é afirmada de forma absoluta em relação ao ser. Esta crítica também pode ser tomada como sendo uma reação especial ao pensamento de Fichte, no qual, como afirma Vieira⁴ "[...] a natureza é um não-eu [...] um ser meramente objetivo, um puro não-eu, uma realidade oposta ao eu e, simultaneamente, posta à disposição dos interesses desse mesmo eu". O absolutismo da razão implicaria, portanto, a pretensão absolutista do eu. O ser humano artificialmente se sobrepõe à natureza. Como consequência, toda a natureza é reduzida a um não-ser (inclusive a própria corporeidade e a comunidade humana). Schelling quer superar esse dualismo apontando para uma possível unidade originária de ambos. Seu ponto de partida para pensar essa superação ora é a natureza, ora é a liberdade humana. Busca demonstrar que ambos os pontos de partida, que a princípio aparecem contraditórios, se mostram como complementares. Tanto do ponto de vista da filosofia da nature-

4. VIEIRA, L. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 24.

za quanto do da filosofia transcendental, o autor procura evidenciar a autonomia produtiva da natureza, apontando, também, que o próprio ser humano (espírito) é produto e partícipe da produtividade da natureza. Embora as duas formas de abordagem cheguem às mesmas conclusões, e embora Schelling já enfatize, especialmente na *Introdução*, que o vir-a-ser (*natura naturanz*) do mundo tem primazia sobre o que é (*natura naturata*), continuam, no entanto, existindo duas filosofias paralelas e Schelling não parece ter se dado por satisfeito com as soluções encontradas.

Num segundo momento, Schelling buscou, através da construção de um sistema absoluto da filosofia, superar a separação entre filosofia da natureza e transcendental. Depois da separação entre *res cogitans* e *res extensa* explicitadas pela filosofia cartesiana, a filosofia teria se tornada incapaz de pensar a vida. Ao "eu penso" Schelling contrapõe o "eu sou", apontando, assim, para uma produtividade não previamente determinável na qual o eu possa se autocompreender não apenas enquanto produto, mas também como atividade. Schelling pretende recuperar essa capacidade de tematizar a vida enquanto unidade originária entre essas duas substâncias. Essa fase é também chamada de "filosofia da identidade", por representar a tentativa de expor liberdade e necessidade, identificando ser e pensar em um mesmo sistema. Trata-se de uma procura pela unidade essencial entre ser humano e natureza, mediante uma exposição com pretensões de sistema correspondente à totalidade da realidade a fim de evitar a dualidade. Necessidade e liberdade aparecem como integrantes de um todo absoluto. A necessidade de identificar ser e pensar, dada como pressuposto de tal sistema, no entanto, parece ter deixado Schelling insatisfeito com esse sistema, obrigando-o a seguir para um momento seguinte.

O terceiro momento é, pois, o período da assim chamada *Filosofia Positiva*. Nesse período Schelling busca fundamentar uma filosofia que, sem abrir mão da noção de sistema, pretende também estar aberta ao inusitado histórico e contribuir com algo mais do que com a expansão quantitativa do conhecimento. Buscava ele uma forma de filosofar que não se limitasse a critérios puramente racionais, mas que aceitasse ao mesmo tempo a religião, a arte, a mitologia e a sensibilidade enquanto manifestações autônomas e vivas, enquanto possíveis impulsos originais do filosofar. Ser e pensar são concebidos a partir de suas especificidades e imbricações mútuas, no entanto, há uma primazia do ser em relação ao pensar, uma vez que nenhum sistema poderá mais

se apresentar como sendo uma explicação última e absoluta da realidade. Ao contrário da filosofia puramente lógica, sistemática, a qual Schelling passa a chamar de *Filosofia Negativa* (incluindo aí a sua própria filosofia desenvolvida até então), esta nova seria uma *Filosofia Positiva*. É a tentativa de superar uma filosofia puramente racional (*reinrationale Philosophie*), também denominada de filosofia lógica (*logische Philosophie*), a fim de tematizar a realidade de forma mais acertada (*die richtige Wirklichkeit*). Além de *Positiva*, o autor também chama esta de *Filosofia Histórica* (*geschichtliche Philosophie*).

A *Filosofia Positiva* de Schelling tem em comum com as outras fases o fato de se preocupar em buscar superar a dualidade entre natureza e espírito herdados da tradição. Sua especificidade é que procura desenvolver uma concepção de filosofia apropriada para tal, uma vez que considerava a concepção predominante no contexto moderno incapaz de realizar essa tarefa. Neste texto, por isso, nos delimitamos à tentativa de reconstruir e apropriar aquilo que o próprio Schelling apontou como sendo o problema filosófico específico a ser superado nessa fase no âmbito da própria concepção de filosofia. Como os livros *Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação* já são "exercícios filosóficos" dessa terceira postura, não serão abordados aqui. Tomaremos como base algumas observações de Schelling na primeira parte de suas preleções de Munique⁵ de 1832 (*Grundlegung der positiven Philosophie*) e de Berlin⁶ em 1842 (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*). Em ambas Schelling pretende oferecer uma espécie de introdução à *Filosofia Positiva*, privilegiando, assim, a identificação e os delineamentos básicos de tal filosofia. Buscaremos perceber duas questões que parecem orientar as reflexões: 1) Porque a filosofia até então é considerada insuficiente? 2) De quais características a *Filosofia Positiva* não pode prescindir?

2. O equívoco fundamental dos sistemas da filosofia moderna

Nas preleções de Munique, que pretendem ser uma introdução à *Filosofia Positiva*, Schelling inicia sua reflexão afirmando que, para

5. SCHELLING, F. W. J. *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (I. Teil). Torino: Botteg d'Erasmus, 1972.

6. SCHELLING, F. W. J. *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*. Berliner Vorlesungen (1942/43). In: *Ausgewählte Schriften*. Band 05.

entendermos algo em filosofia, geralmente são pressupostos alguns conhecimentos prévios em relação a ela. Ou seja, a compreensão sobre assuntos determinados da filosofia geralmente é marcada por noções e conhecimentos que já temos até então. Consequentemente, a compreensão do que seja filosofia pode variar muito de indivíduo para indivíduo. O que Schelling⁷ questiona então é se, mesmo assim, seja possível lançar a pergunta em torno do que “é a filosofia ela mesma?”⁸. Em princípio, esta parece ser uma pergunta para a qual dificilmente podemos esperar uma resposta, uma vez que cada pessoa a define marcada pela sua visão prévia, além de que o próprio conceito de filosofia parece pressupor o fato de que já se tenha filosofado.

Schelling⁹ sugere então que se modifique a pergunta orientadora: “Nós, portanto, não queremos colocar a questão ‘o que é filosofia?’, mas, o que espera cada qual que vem a ela?” Segundo o autor, diferentemente das disciplinas diretamente aplicáveis (como direito e medicina), em filosofia parecemos esperar uma “força formativa/educativa genérica” (*allgemeinbildende Kraft*), que nos capacite diante de todas as relações e que parece imprescindível para formar pessoas realmente livres. Por outro lado, a filosofia tem causado muitas decepções quanto a essas esperanças, especialmente entre os jovens. Segundo Schelling, muitos jovens se aproximam da filosofia confiantes de que ela os ajudará a afastar o véu que parece encobrir a “incompreensível totalidade”. Esperam encontrar aí “[...] convicções, sem as quais a própria vida não parece ter finalidade”¹⁰. A juventude parece pedir uma “verdade orientadora da vida” e espera da filosofia uma orientação para tal. É uma esperança que parece legítima, em se considerando a diferença da filosofia em relação às outras ciências. O desafio, portanto, seria conceber a filosofia de tal forma que ela possa fazer jus a essa esperança que a juventude nela deposita.

Contribuir para que as pessoas se apropriem de tal “verdade orientadora da vida” não parece uma tarefa nada fácil, principalmente pelo fato de que “[...] não existe uma verdade única ou isolada”¹¹. Uma

7. SCHELLING, F. W. J. *Grundlegung der positiven Philosophie*: Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (I. Teil), p. 67.

8. Todas as traduções de citações foram feitas pelo autor desse texto.

9. Idem, p. 68.

10. Idem, p. 69.

11. Idem, ibidem.

verdade assim concebida parece existir apenas em Deus, e o ser humano, portanto, apenas pode aspirar a ela. Além disso, de fato, nenhuma ciência particular pode pretender conter essa verdade, embora possa sobre ela conter certas reflexões. A filosofia, portanto, não pode nem mesmo substituir a religião no que diz respeito a sugerir um acesso direto à verdade, nem querer sugerir uma verdade última a partir de alguma afirmação ou sistema particular, embora também não possa abrir mão de sugerir um horizonte de verdade mais amplo do que as ciências particulares. Disso Schelling conclui que a filosofia é uma espécie de “[...] busca de conhecimento das inter-relações gerais, e ela aspira necessariamente e conforme sua natureza ao sistema [...]”¹². Ou seja, como o acesso direto a uma verdade única ou isolada não é possível, a filosofia se vê diante do desafio de (re)construir de forma sistemática uma perspectiva capaz de dar conta daquilo que dela se espera, daí sua inevitável proximidade com um sistema.

Aproximar filosofia com sistema, no entanto, poderia causar certo mal-estar, isso porque geralmente identificamos sistema com uma teoria unilateral, fechada em si mesma. Schelling, por isso, se adianta em dizer o que não deveríamos entender por sistema num horizonte filosófico. Não deveríamos identificar sistema com uma teoria unilateral (*einseitige Theorie*). Exemplos, onde sistema pode ser tomado como sendo uma postura unilateral, seriam um médico que tudo enquadra em seu sistema específico ou um “homem de Estado” que se torna insensível diante dos reais problemas da população orientando-se exclusivamente por uma teoria previamente concebida. Ou seja, sempre que alguém pretende impor um sistema parcial ao todo. Segundo Schelling, tal postura é sempre desprezível e, de modo especial, na filosofia. Isso, no entanto, não depõe contra a possibilidade de sistema no sentido de se buscar entender o “contexto geral” (*allgemeine Zusammenhang*) que parece existir objetivamente e independente de nós.

A questão, no entanto, é saber se “[...] o espírito humano é capaz de se apropriar de tal contexto geral”¹³. A questão se agrava ainda mais diante do fato de que a experiência tem mostrado a “[...] transitoriedade de todos os sistemas enquanto tais”¹⁴. Ou seja, a filosofia parece

12. Idem, p. 70.

13. Idem, p. 73.

14. Idem, *Ibidem*.

estar diante de um impasse: ela não pode prescindir do sistema, tem de ser cuidadosa para não impor um sistema parcial ao todo, mas também não parece capaz de edificar um sistema que de fato represente o todo. Seria preciso, pois, desenvolver uma concepção adequada de sistema que permitisse que a filosofia apontasse para algum sentido sem se tornar dogmática/fechada.

Entender o que os sistemas filosóficos desenvolvidos até então têm em comum, isso talvez indique para o que o sistema não pode ser. Ou seja: talvez todos os sistemas tenham algo em comum, e aquilo que tenham em comum talvez seja o "o erro básico" de todos. A questão colocada por Schelling¹⁵, portanto, é: "Qual é o caráter comum de todos os mais recentes sistemas desde Descartes?". Sem delongas aponta para aquilo que julga ser o equivoco básico: "[...] o caráter comum de todos estes sistemas é o caráter somente lógico, ou, de que neles são procuradas apenas relações lógicas"¹⁶.

O sistema proposto por Spinoza serve de protótipo para demonstrar esse caráter. Trata-se de um sistema que, segundo Schelling, tem uma grande atratividade/encantamento pelo fato de que aceita e pressupõe uma "inter-relação objetiva" abrangente e global do mundo de modo a, aparentemente, satisfazer a exigência de oferecer um sentido para a vida e afastar o véu encobridor da realidade. Tal sistema, no entanto, não dá conta de sua promessa e não dá conta por condenar tudo e todos a um determinismo puramente lógico. Segundo Schelling¹⁷, para Spinoza, "[...] entre Deus, enquanto mais alta substância, e as coisas, não há outra inter-relação a não ser a lógica. As coisas são apenas emanações lógicas do ser divino, que advém do mesmo de uma forma eterna". De fato, apesar de Spinoza ter expressado isso de forma logicamente coerente, ele, no entanto, não o demonstrou. Simplesmente sugere que o aceitemos. Isso, no entanto, para Schelling, não corresponde à realidade. Quando, por exemplo, alguém crente afirma que Deus criou livremente o mundo e todas as coisas, não há aí nenhuma relação lógica pressuposta: "Aqui é pressuposto um ato real, um fato, é afirmada uma consequência, uma relação histórica"¹⁸. Em Spinoza, as coisas decorrem de Deus sem ação alguma

15. Idem, p. 74.

16. Idem p. 75.

17. Idem, Ibidem.

18. Idem, Ibidem.

deste, o que expressa uma negação de toda a forma de ato, de modo que, “[...] conforme Spinoza, Deus é a causa de todas as coisas por meio de sua própria natureza”¹⁹.

Assim, ao tematizar a concepção de sistema inerente à teoria de Spinoza, Schelling conclui que, por meio dos sistemas, “[...] nos quais na realidade nada acontece, nos quais, portanto, não se experiencia nada, pode até ser expandido o nosso pensar – [...]; mas o nosso saber, o que nós denominamos saber propriamente dito, não é expandido de forma alguma”²⁰. Concluindo, afirma que o equívoco fundamental de todos os sistemas desde Descartes, seja Deus neles compreendido como resultado ou como fim, consiste no fato de pressuporem que Deus tem apenas uma relação lógica com o mundo. Ou seja: todos são não-históricos, não admitem o agir livremente, a introdução do novo no mundo, a inevitável irrupção do previamente indeterminável. Nisso consistiria o limite básico da concepção de sistema, limite esse que, na medida em que está na base da concepção filosófica, aponta para a mudança necessária na filosofia: “[...] a verdadeira reforma da filosofia seria esta que, no lugar de um sistema não histórico, seja capaz de erigir um sistema verdadeiramente histórico”²¹.

Esse desafio básico sugerido por Schelling para a filosofia pode ser percebido também nas preleções de Berlin, oferecidas 10 anos depois (1842) de suas preleções de Munique. Nelas, no entanto, parece que a contraposição argumentativa não é mais tanto Spinoza quanto Hegel. Desse modo, pode-se afirmar, sem grandes reservas, que a crítica à filosofia hegeliana pode ser considerada uma das preocupações centrais do pensamento tardio de Schelling. Hegel teria radicalizado uma postura já perceptível em alguns aspectos da filosofia de Kant na medida em que esse, em termos de ciência, reduziu a razão (*Vernunft*) a um puro racionalismo (*Rationalismus*) “[...] e simplesmente expandiu e aceitou tacitamente o que tinha demonstrado apenas com relação à razão para toda a filosofia”²². A radicalização desse aspecto herdado da postura de Kant teria levado Hegel a come-

19. Idem, p. 79.

20. Idem, p. 80.

21. Idem, *Ibidem*.

22. SCHELLING, F. W. J. Einleitung in die Philosophie der Offengahrung oder Begründung der positiven Philosophie. Berliner Vorlesungen (1942/43). In: *Ausgewählte Schriften*. Band 05, p. 685.

ter um equívoco básico, qual seja, o de equiparar ser e pensar. Essa tendência estaria constatável, especialmente, na identificação entre ser e pensar, geralmente operada à custa da autonomia do ser. Em contraposição a essa postura, Schelling sugere que deveríamos partir do pressuposto de que existe um ser absolutamente independente do pensar e no qual se fundaria toda a vitalidade filosófica e dialética. Essa necessidade de pensar para além de uma filosofia puramente racional seria totalmente desconhecida pela filosofia hegeliana.

Ao contrário de Hegel, que fez da equiparação entre realidade e racionalidade um princípio orientador da filosofia (chegando mesmo a “aprisionar’ o ser dentro do conceito”), para Schelling a “[...]razão entende (*begreift*) o real, mas não a realidade. E isto é uma grande diferença”²³. Tal postura diferenciada em relação a Hegel seria fundamental a fim de aceitar que também as experiências (aquilo que não foi previamente pensado ou não é previamente enquadrável em um princípio) tem importância para a filosofia. As experiências representariam uma espécie de instância de controle a fim de que a filosofia não se perca em quimeras e para o reconhecimento autêntico da alteridade do mundo e do outros: “Apenas pela experiência (ou seja, pela pura autoridade de nossos sentidos, e não por meio da razão) nós sabemos que existem coisas fora de nós”²⁴. Há, pois, em Schelling uma primazia do ser em relação ao pensar: há algo anterior à razão de que a filosofia não pode prescindir. O grande mérito de Hegel seria o fato de ter demonstrado que todo o conhecimento deve fazer referência a um todo, mas o erro fundamental residiria em sua pretensão de fazer de sua filosofia um sistema de explicação positivo da realidade, tornando-a a-histórica, apesar de sua aparente valorização da história. Hegel teria, pois, inviabilizado a tematização de qualquer aspecto da realidade que não se deixe subsumir pelo princípio explicativo previamente estabelecido.

3. Pressupostos de uma *Filosofia Positiva*

Os sistemas baseados em pressupostos puramente lógicos, mesmo depois de compreendidos, segundo Schelling, nos deixam totalmente indiferentes e não contribuem, por isso, para qualificar nossa sabedoria. Eles, portanto, deporiam contra o impulso original da filo-

23. Idem, p. 663.

24. Idem p. 774.

sofia, que, desde Platão, é identificado com a admiração (*Bewunderung*): "Apenas um fato oriundo de uma vontade não compreensível (*unbegreiflichen Willen*) pode trazer à tona a admiração"²⁵. Se, porém, por outro lado, como vimos acima, não se pode prescindir de certa esperança de sistema, como conciliar sistema com admiração, enquanto impulso básico para o filosofar? Ora, segundo nosso autor, isso significa que "[...] tal sistema deve ser mais do que simples racionalismo, que ele deve conter algumas pistas sobre as grandes questões, que, no entanto, devem ser alcançadas internamente por um processo verdadeiramente imanente e filosófico"²⁶. Diante dessas reflexões é sugerido que tal filosofia, em contraposição à desenvolvida até então pela filosofia moderna, passe a se chamar de *Filosofia Positiva*: "Caso se denomine de 'positivo' tudo onde decide uma vontade expressa, assim todos os sistemas que esclarecem tudo apenas por meio de inter-relações lógicas e nos quais falta o ato positivo, devem ser chamados de negativos, e, em contraposição a estes sistemas, ser declarados de positivos todos aqueles que contêm personalidade, vontade e ação"²⁷. Essa filosofia também poderia ser denominada de histórica: "Filosofia histórica é aquela que esclarece o mundo a partir da liberdade, da vontade e da ação e, por isso, não a partir de emanações puramente lógicas de um princípio qualquer"²⁸. Schelling, nesse ponto, faz questão de enfatizar que a própria natureza está incluída naquilo que compreende por mundo.

O interessante é que, dessa forma, Schelling engendra uma concepção de filosofia na qual está legitimada a tematização de todas as expressões da realidade, sejam elas naturais, religiosas, mitológicas, artísticas, etc. Ou seja, aceita e reconhece que há algo anterior à razão que é constitutivo para a filosofia. Simultaneamente, ele também não exclui como totalmente falso nenhum sistema filosófico, uma vez que eles não seriam falsos, mas apenas insuficientes. Eles apenas seriam falsos na medida em que se pretendem uma explicação última da realidade: "De fato a falsidade consiste apenas na direção exclusiva"²⁹.

25. SCHELLING, F. W. J. *Grundlegung der positiven Philosophie*: Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (I. Teil), p. 82.

26. Idem, p. 83.

27. Idem, *Ibidem*.

28. Idem, p. 84.

29. Idem, *Ibidem*.

Dessa forma, Schelling não pretende que apenas a *Filosofia Positiva* seja considerada verdadeira em contraposição à *Negativa*. Aponta apenas para o limite e para os perigos de ela cair em falsidade na medida em que se pretende um sistema último ou abrangente de explicação da realidade a partir de um princípio específico. Ao afirmar que sistemas filosóficos deveriam "ser mais do que simples racionalismo", explicita também a necessidade de a filosofia ir para além da razão.

É evidente que tal concepção de filosofia não se contenta mais com a tarefa que a metáfora da coruja lhes sugere, de muita sabedoria acumulada, mas que somente aparece (voa) tardiamente, depois que o dia já acabou. Em vez de ser uma filosofia que se contente em apenas descrever o passado e o presente como fatos dados, ela os compreende inseridos em um processo histórico onde podem, inclusive, ser ressignificados, ou seja, "re-significados": "Na medida em que o presente já contém em si os germens do futuro, ele não pode ser conhecido sem o futuro"³⁰. Uma filosofia, portanto, que não conseguiria tematizar o futuro, ou seja, que estivesse indiferente às possibilidades de futuro inscritas no presente seria, evidentemente, uma filosofia parcial, pois, por não conseguir tematizar aquilo que ainda não é, mas que pode ser, deixaria de tematizar grande parte da realidade. E essa inter-relação histórica não pode, segundo Schelling, ser confundida com uma simples explicação sucessiva de fatos, pois isso também seria possível em um sistema puramente lógico-objetivo (como em Spinoza). Explica que, nesse caso, não se precisaria pressupor realmente um ato. Schelling, por isso, diverge dessa postura e afirma: "A conexão entre A e B deve ser mediada por um efetivo acontecer. Uma tal conexão, portanto, não se deixa pensar sem um efetivo antes e depois"³¹. Sem o pulsar vivo da história e do tempo, portanto, a filosofia também não pode manter efetivamente a sua vivacidade.

Por fim, para efetivarmos tal concepção de filosofia, é aconselhável, segundo Schelling, que nos libertemos de uma concepção de verdade perene. A verdade, que, por um lado, não é de forma alguma relativista e puramente subjetiva, por outro lado, deveria ser concebida enquanto uma posição compreensiva alcançada no interior de um processo histórico efetivo, do qual o próprio pensar e filosofar são constitutivos: "Nós, portanto, começamos a compreender que as assim

30. Idem, p. 85.

31. Idem, p. 87.

chamadas verdades eternas não são nada mais do que sentenças que abstraem o estado presente das coisas. Não existem verdades eternas neste sentido³². Há de se entender, pois, que o próprio mundo (nós enquanto sujeitos filosofantes nele inseridos) ainda está em processo de (auto)criação. Assim, então, o vir-a-ser do mundo tem primazia sobre o ser. Ou, nas palavras de Schelling: "Todo passado e todo o futuro no mundo é sempre um relativo, sempre um vir-a-ser (*werdende*), nunca algo que já é (*seiende*)"³³.

4. Desafio para uma nova postura filosófica

A proposta de *Filosofia Positiva* de Schelling tem o objetivo fundamental da superação de uma concepção de filosofia demasiadamente apegada ao caráter lógico-causal. Mesmo assim, porém, ela não se contrapõe de forma absoluta à *filosofia puramente racional*. O momento racional da filosofia não é desprezado. Sugere apenas que, para continuar coerente com a admiração enquanto impulso básico, a filosofia não pode prescindir da historicidade e, por isso, do vir-a-ser do mundo. Há algo que precede a razão e do qual a filosofia não pode prescindir. Ela não pode jamais se deixar aprisionar por um sistema prévio sob risco de perder sua própria vitalidade. O esforço de (re)construção sistemática da realidade, no entanto, também é imprescindível. É ele que possibilita indicar um sentido, contribuir para que os sujeitos possam se mover de forma mais autônoma no mundo. Esta é uma contribuição para a constituição de sentidos que levam inegavelmente para além da realidade científico-racional e sem a qual esses sentidos são facilmente instrumentalizados por uma racionalidade cega. A filosofia, portanto, também não deveria prescindir daquilo que vai para além da dimensão racional.

Se as perspectivas desenvolvidas por Schelling a partir daí, e apresentadas, por exemplo, na *Filosofia da Revelação* ou na *Filosofia da Mitologia*, são soluções satisfatórias para o desafio colocado não é uma questão que vem ao caso agora. Importa que a problemática explicitada parece dialogar diretamente com algumas ansiedades contemporâneas referidas na introdução deste trabalho. Uma filosofia assim concebida talvez esteja mais próxima de poder tematizar questões ambientais e sociais hoje simplesmente excluídas do horizonte temá-

32. Idem, p. 90.

33. Idem, p. 91.

tico da filosofia. O desafio filosófico suscitado por Schelling, mesmo que no contexto do idealismo, certamente possui uma potencialidade reflexiva ímpar também na atualidade e sua atualização talvez seja um grande desafio.

Evidentemente não precisamos nos ater às soluções da questão apresentadas pelo próprio Schelling. Ou seja, talvez compreender a problemática pela qual Schelling se sentiu afetado já seja um subsídio importante a fim de podermos visualizar perspectivas próprias e inusitadas na filosofia e no mundo sem deixar de estar nele.

Referências

- BAUMGARTNER, H. M.; KORTEN, H. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1996.
- FRANK, M. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- SHELLING, F. W. J. *Grundlegung der positiven Philosophie*: Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (I. Teil). Torino: Botteg d'Erasimo, 1972.
- _____. Einleitung in die Philosophie der Offengahrung oder Begründung der positiven Philosophie. Berliner Vorlesungen (1942/43). In: *Ausgewählte Schriften*. Band 05. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft (1897). In: *Ausgewählte Schriften*. Band 01. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada de natureza em Kant. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 54, p. 238-256, 2009.
- _____. Sensibilidade emancipatória: Schelling, Feuerbach e Marx à contrapelo da tradição. In: CHAGAS, E.; REDYSON, D.; DE PAULA, M. (Orgs.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009b. v. 8, p. 171-212.
- WETZ, F. J. *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1996.
- VIEIRA, L. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007 (Filosofia Passo a Passo, v. 74).

Recebido em 13.03.2014
Aceito em 27.08.2014

La influencia de Pistorius en la definición kantiana de la metafísica a partir de 1787

Pistorius' influence on Kant's definition of metaphysics since 1787

Gabriel Rivero

gabrielrivero78@gmail.com
(Universität Mannheim, Mannheim, Alemania)

Resumen: El presente artículo trata acerca del concepto de metafísica de Kant a partir de 1787, año en el cual se introduce en la definición kantiana el término suprasensible. El artículo parte de la concepción, según la cual las críticas de Pistorius al sistema transcendental llevan a Kant a presentar una nueva definición de metafísica, que se caracteriza por la asimilación y resignificación del concepto suprasensible en términos de una filosofía crítica. Una comparación con los *Progresos* indicará que la definición kantiana de metafísica en los años noventa se ha de interpretar de acuerdo a la ya esbozada en 1787.

Palabras clave: suprasensible; Crítica de la razón práctica; metafísica; sensibilidad; libertad

Abstract: The present article deals with Kant's concept of metaphysics from 1787 onwards, the year in which the term supersensible has been introduced to Kant's definition of metaphysics. The article assumes that Pistorius' criticism of the transcendental system caused Kant to present a new definition of metaphysics, which is characterized by an assimilation and reconception of the term supersensible in the sense of a critical philosophy. A comparison with the *Progresses* will prove that the Kantian definition of metaphysics in the 1790s must be interpreted according to the draft of 1787.

Keywords: supersensible; Critique of practical reason; metaphysics; sensibility; freedom

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p111-130>

Si bien se la puede considerar decisiva, la influencia de Hermann Andreas Pistorius en el pensamiento kantiano no ha sido aún investigada exhaustivamente.¹ En lo que sigue se mostrará que uno de los

1. Las recientes investigaciones de Bernward Gesang und Bernd Ludwig abren camino, sin embargo, a cambiar esta situación. Véase GESANG, B. *Kants*

múltiples aspectos que da cuenta de la relevancia de las reseñas de Pistorius es la posible influencia en la definición kantiana de la metafísica a partir de 1787. La influencia de Pistorius no ha de restringirse entonces, como bien podría pensarse, a cuestiones específicas de la filosofía práctica, sino más bien ha de ampliarse a la totalidad del sistema kantiano. Tal apreciación de la influencia de las críticas al sistema kantiano se dejan apreciar especialmente en la reseña al libro de Schultz *Erläuterungen des Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft*, que apareciera en el año 1784 y que Pistorius reseñara hacia 1786. Partiendo de esta reseña se ha de mostrar que las críticas esbozadas por el autor se manifiestan luego en cambios decisivos a partir de 1787, cuyas principales consecuencias se consolidan en la introducción del concepto de lo suprasensible (*Übersinnliche*) y la de ahí resultante nueva definición de metafísica. En tanto la metafísica se define en relación a lo suprasensible, resulta claro que su relevancia se extiende hasta los años noventa, en los cuales la metafísica se determina siguiendo tal concepto, como es el caso de los *Progresos de la metafísica*.

En lo que sigue se presentarán los siguientes aspectos: El punto I esboza algunas definiciones de la metafísica en el transcurso del desarrollo del pensamiento kantiano. Con ello se pretende situar la definición de la edición-B de la primera *Crítica* en el contexto del pensamiento kantiano y mostrar sus diferencias respecto de las fases anteriores. El punto II trata la cuestión del surgimiento del concepto de lo suprasensible desde 1786 y su conexión con la *Crítica de la razón práctica*. Por último, el punto III ofrece una interpretación de la definición de la metafísica de los *Progresos* a la luz de los puntos I y II. Como conclusión del análisis desarrollado en los tres puntos se pretende mostrar que la definición de la metafísica de los años noventa,

vergessener Rezensent: Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
LUDWIG, B. Die ‚consequente Denkungsart der speculativen Kritik‘. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die kritische Philosophie als Ganze. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 2010, pp. 595-628. Del mismo autor: Kants Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die ‚Consequente Denkungsart der speculativen Kritik‘. En: BACIN, S., FERRARIN, A., LA ROCCA, C., RUFFING, M. (ed.) *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, pp. 371-384.

que a todas luces parece ser nueva, se ha de interpretar en conexión con la crítica de Pistorius, la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*.

I. Definiciones de la metafísica hasta 1781

Si se consideran las definiciones de la metafísica hasta 1781, puede decirse que hasta esa fecha se destacan en general tres grandes etapas del pensamiento kantiano: a) 1762/1764, b) 1769/1770 y c) 1781.

El primero de los períodos mencionados se caracteriza por una definición de la metafísica que se encuentra muy próxima a la de Baumgarten. Kant define en ese momento a la metafísica del siguiente modo: "La metafísica no es otra cosa que una filosofía sobre los primeros fundamentos de nuestro conocimiento."² Por su parte, Baumgarten presenta en el § 1 de la *Metaphysica* la definición que sigue: "Ciencia de los primeros principios del conocimiento humano."³ Por medio de una comparación entre las definiciones citadas se hace evidente que el punto crítico de Kant respecto a la metafísica tradicional ha de verse hacia 1762 únicamente en la introducción de un nuevo método, a saber el analítico. Las convicciones de Kant en lo que atañe a la posibilidad del conocimiento en cuestiones metafísicas restan hasta ese entonces intocadas, mientras que su definición de metafísica guarda, en general, una amplia similitud con la de Baumgarten.

Más bien es el segundo de los períodos arriba mencionados que trae consigo una definición de la metafísica en un sentido kantiano más propio. Las *Reflexiones* de la fase κ de 1769 continúan y radicalizan la concepción de 1766. En los *Sueños de un visionario* Kant elabora una nueva definición, en la cual la metafísica se determina como conoci-

-
2. UD, AA II, p. 283. Las citas de las obras de Kant se harán siguiendo la sigla alemana de la obra, referencia a la "Akademie Ausgabe" (AA), número romano del volumen correspondiente y por último el número de página. Las obras se citan de acuerdo a KANT, I. *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1900. Una lista de las siglas utilizadas se encuentra al final del artículo. Las traducciones de los textos son responsabilidad del autor.
 3. BAUMGARTEN, A. *Metaphysica/Metaphysik*, edición crítica, introducción y traducción de Günter Gawlick/Lothar Kreimendahl. Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2011, § 1.

miento de los "límites de la razón humana" (*Grenze der menschliche Vernunft*).⁴ 1766 trae consigo entonces un cambio en el pensamiento kantiano, en tanto el conocimiento se define a partir de los límites de la razón. 1769 continúa esta concepción; sin embargo, se introduce en ese año un elemento nuevo que sirve como punto de partida para la radicalización de las diferencias de Kant respecto de la tradición racionalista, como así también de Kant mismo respecto de sus concepciones de los años anteriores. La fase κ no sólo destaca la idea de los límites de la razón, sino también aquella del "origen" (*Ursprung*) de los conceptos. A partir de allí, Kant utiliza este elemento, por un lado, para diferenciar la lógica de la metafísica, y, por otro, para criticar de manera radical la concepción baumgartiana. A diferencia de la metafísica, la lógica trata de la "subordinación" (*Unterordnung*) de las representaciones, sin determinar ningún tipo de restricción respecto a su origen. La amplitud de la definición de Baumgarten tiene como consecuencia la imposibilidad de determinar los límites de una y otra ciencia, de manera tal, que los límites y definición de la metafísica no pueden ser comprendidos con precisión.

La metafísica accede al conocimiento solo por medio de la razón, la lógica trata de todo [conocimiento]. Todos los conceptos de la razón son generales; la lógica muestra la relación de lo general con lo particular. Pero la metafísica [muestra] el origen de los conceptos generales, hacia los cuales todo conocimiento debe ser reconducido.⁵

Esta *Reflexión* indica entonces que el criterio para determinar el conocimiento específico de la metafísica se ha de llevar a cabo desde una doble perspectiva: por un lado, a través de la *limitación* del conocimiento al conocimiento racional y puro; por el otro, a través de la determinación del *origen* de los conceptos. Por medio del primer punto mencionado se limita la metafísica a un ámbito en el cual nada empírico ha de tomarse en consideración, en tanto el conocimiento solo se basa en la razón. A través del segundo elemento mencionado se sigue, por tanto, una nueva concepción de la metafísica, que Kant

4. TG, AA II, p. 368.

5. Refl 3946, AA XVII, p. 359. "Die logic läßt die besondere Natur der Menschlichen Vernunft unbestimmt und gilt vor jeder Vernunft, die metaphysik zeigt die allgemeinen Begriffe, die aus der Natur der menschlichen Vernunft fließen, und deren besondere Gesetze." Refl 3946, AA XVII, p. 360.

en un gran número de *Reflexiones* acentúa, a saber, la determinación subjetiva y crítica del origen del conocimiento.⁶ Una investigación sobre el origen de nuestros conceptos lleva entonces necesariamente a una investigación sobre *nuestra razón humana*. De aquí se sigue la siguiente definición de la fase κ : "La metafísica es [...] una ciencia de los conceptos y principios de la razón humana y no del conocimiento humano en general, en el cual se incluye lo empírico y lo sensible."⁷

Con lo dicho anteriormente se arriba por primera vez a una verdadera delimitación y posición crítica respecto a la definición de Baumgarten, cuya importancia se extiende hasta el período más maduro de Kant. Ella se basa en la introducción de la *razón humana* (Kant) en contraposición al *conocimiento humano* (Baumgarten) como objeto de la metafísica.⁸ De ese modo, la metafísica, como ciencia separada de la sensibilidad, se ocupa solamente de los conceptos puros de la razón humana y sus límites. A diferencia del período 1762/1764 resulta entonces en 1769 una definición que combina los siguientes elementos: los límites, la razón humana y lo subjetivo.⁹

En lo que sigue se presenta la tercera de las etapas mencionadas, es decir, 1781. En el "Prefacio" de la edición-A de la primera *Crítica* se

6. Compárese entre otras las Refl. 3939, 3948, 3950 y 3952.

7. Refl 3946, AA XVII, p. 359.

8. La misma crítica a Baumgarten se encuentra en la *Vorlesung über die Metaphysik L_i*: "Man hat niemals recht gewußt, was Metaphysik sey, obgleich sie so lange ist tractirt worden. Man wußte ihre Grenzen nicht zu bestimmen, daher setzte man vieles herein, was nicht darein gehörte; welches auf der Definition beruhte, indem man sie durch die ersten Principien der menschlichen Erkenntniß definirte." V-Met-L1/Pölitiz, AA XXVIII, pp. 172 y 223. Véase también la *Metaphysik Volckmann*, en la cual Kant reproduce la misma crítica: V-Met/Volckmann, AA XXVIII, p. 367.

9. De tal restricción a los conceptos puros de la razón resulta otra determinación esencial para el conocimiento metafísico: la distinción entre filosofía subjetiva y objetiva. La *Reflexión* 3952 da cuenta de ello cuando Kant escribe: "Die Metaphysik ist eine Wissenschaft von den Gesetzen der reinen Menschlichen Vernunft und also subiectiv. Die obiective reine philosophie hat entweder analytische principia ohne alle Erfahrungsaxiomen oder synthetische. Die erstere beruhet auf allgemeinen Urtheilen nach der Regel der identitaet und auf der unterordnung des besonderen unter das allgemeine [...] Die zweyte hat zum obiect das allgemeinste des äusseren und inneren Sinnes." Refl 3952, AA XVII, pp. 362-363.

encuentra la conocida concepción de la metafísica como aquella ciencia que se confunde irremediabilmente en contradicciones. La razón, llevada por su necesidad arquitectónica de conocer más allá de la experiencia, arriba a un saber que no es más que el "lugar de infinitas disputas."¹⁰ En contraposición a la definición negativa del "Prefacio" el capítulo sobre la "Arquitectónica de la razón pura" ofrece, sin embargo, una definición positiva. En este lugar la metafísica es concebida como la ciencia que trata del conocimiento racional por "meros conceptos" (*bloÙe Begriffe*) y cuyos objetos de conocimiento son la naturaleza y la libertad. Siendo naturaleza y libertad objeto de la metafísica, ella refiere esencialmente a los "fines" (*Zwecke*) de la razón humana y como tal orienta el sistema del conocimiento hacia ellos. De ese modo, la metafísica es la "completitud de toda cultura de la razón humana, en tanto toma en consideración las finalidades y las máximas más altas de todo conocimiento humano."¹¹ La metafísica tiene entonces una orientación práctica, que se manifiesta en el "concepto cósmico" (*Weltbegriff*), que Kant contrapone al "concepto escolástico" (*Schulbegriff*). Kant retoma con ello una crítica ya desarrollada a partir de los inicios de los años setenta, en los cuales Baumgarten y Wolff son criticados por su concepción de la arquitectónica del sistema y, correspondientemente, por su falta de orientación práctica en la determinación del conocimiento en general.¹²

II. La cuestión de lo suprasensible a partir de 1787

A través de lo expuesto anteriormente se deja reconocer con facilidad que hasta 1781 no se encuentra ningún pasaje en el corpus de la obra kantiana, en el cual se mencione explícitamente el concepto de lo suprasensible en relación con el concepto de metafísica. A primera vista, parece ser el escrito sobre los *Progresos de la metafísica* el primero que recién pone de manifiesto tal relación.¹³ Cabe entonces

10. KrV A VIII.

11. KrV A 851/B 879.

12. Véase HINSKE, N. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998.

13. "[E]lla [scil. metafísica] es la ciencia de progresar del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible a través de la razón." FM, AA XX, p. 260. Acerca del origen y datación del texto de los *Progresos* véase MOHR, G. *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik*

preguntarse si acaso en los años noventa se ocupaba Kant de una fundamentación de la metafísica general y especial (Ontología, Cosmología, Psicología y Teología)¹⁴ y si cambia de esta manera la concepción de 1781 con el recurso a lo suprasensible. Sin embargo, ella aparece claramente en la edición-B de la primera *Crítica*, como así también en la *Crítica de la razón práctica*. ¿Por qué razones Kant define a partir de 1787 la metafísica en relación con lo suprasensible?

Una respuesta a esta cuestión puede darse siguiendo el desarrollo histórico del concepto de lo suprasensible en Kant. Con ello puede mostrarse que lo suprasensible no ha de entenderse de ningún modo como una novedad de los *Progresos* ni tampoco de la *Crítica del juicio*. Más bien, se hace claro que tal concepto aparece mucho antes y justamente en conexión con problemas que se originan ya la primera *Crítica* de 1781 y a los cuales la *Crítica de la razón práctica* intenta dar una respuesta.

La introducción del concepto de lo suprasensible se lleva a cabo desde dos grupos de textos particulares. En el primero, lo suprasensible aparece como un aspecto crítico hacia las teorías de la metafísica tradicional; en el segundo, por el contrario, el concepto experimenta una asimilación y resignificación en el sistema kantiano, asignándole un sentido positivo. Dicho de otro modo, el concepto de lo suprasensible surge, por un lado, como punto de partida crítico a las teorías tradicionales y, por el otro, como instancia de precisión del sistema transcendental. En 1787 se experimenta, por lo tanto, un cambio en la concepción kantiana, en tanto se reasume y resignifica el concepto tradicional de lo suprasensible, ofreciendo la incorporación del mismo al sistema transcendental.

El primero de ambos grupos de textos mencionados data del año 1786. En este sentido, es de destacar la obra de Jakob *Prüfung der*

der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, pp. 557 y ss, como así también VLEESCHAUWER, H. DE La Composition du *Preisschrift* d'Immanuel Kant sur les progrès de la métaphysique. En: *Journal of the history of philosophy*, 17, 1979, pp. 143-196.

14. Véase CAIMI, M. Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis. En: FUNKE, G. (ed.) *Akten des siebten Internationalen Kant-Kongresses*. Bonn-Berlin: Bouvier Verlag, 1991, pp. 103-126. Del mismo autor: *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff."* Buenos Aires: Eudeba, 1989.

Mendelssonschen Morgenstunden. En consonancia con su crítica a Mendelssohn, Jakob tematiza el adjetivo "suprasensible" (*übersinnlich*) con un tono crítico.¹⁵ Lo mismo puede decirse de Kant, que en sus *Bemerkungen* al texto de Jakob aplica el concepto de lo suprasensible en un sentido idéntico. De tal modo, se hace evidente que Kant se refiere a lo suprasensible para expresar una crítica al intento de extender el conocimiento sobre los límites de la experiencia.¹⁶ Lo suprasensible se restringe más bien a un aspecto negativo del término y puede, por tanto, contraponerse al sistema transcendental. Otro pasaje, en el cual Kant parte de la misma intención crítica, se encuentra el escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* de 1786. Kant toma partido en este escrito de la discusión entre Mendelssohn y Jacobi en torno al panteísmo y en conexión con ello critica nuevamente a Mendelssohn por su tratamiento del concepto de suprasensible. Consecuentemente, y en contraposición a él, Kant parte de la idea que *orientarse en el pensamiento* se corresponde con una necesidad subjetiva de la razón, por medio de la cual objetos suprasensibles solo pueden ser *pensados*. La razón reconoce con ello la necesidad de tales objetos, pero al mismo tiempo restringe tal necesidad a un fundamento subjetivo.¹⁷ Esta necesidad se divide igualmente en un uso teórico y en un uso práctico. El último es entendido en el contexto de una creencia racional

15. "Es ist wahr, die Wissenschaft der übersinnlichen Gegenstände hat abgenommen. [...] Freilich zerfallen nun alle die schönen Demonstrationen a priori für das Dasein der einfachen Substanzen und anderer übersinnlichen Dinge." JAKOB, L. H. *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes*, Aetas Kantiana. Brüssel, 1768, p. XX y XXV. Otros pasajes, en los cuales se menciona lo suprasensible, son los siguientes: pp. XXII, XXXI, XXXIV, XXXV, XLVI, 13, 16.

16. "[...] statt dessen, wenn diesem [scil. Dogmatismus] in Ansehung des Uebersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung gesichert sein kann." KANT, I. *Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant*. En: JAKOB, L.H. *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden*, p. LI.

17. "Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im Unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientieren." WDO, AA VIII, p. 137.

(*Vernunftglauben*), que se ha de determinar sólo como máxima de la razón en lo que respecta a los objetos de naturaleza suprasensible. A partir de estos conceptos, resulta la siguiente conclusión: "Mendelssohn no pensó que dogmatizar con la razón pura en el ámbito de lo suprasensible fuera el camino directo al entusiasmo (*Schwärmerei*) filosófico."¹⁸ Lo dicho anteriormente muestra entonces que el uso del concepto de lo suprasensible hacia 1786 está conectado principalmente con un propósito polémico, fundamentalmente dirigido contra Mendelssohn e inspirado por Jakob.¹⁹

Al grupo de textos de 1786 le sigue un segundo del año 1787. Este último grupo toma una relevancia particular para la interpretación de lo suprasensible, porque es aquí donde se muestra un uso positivo del concepto, de manera tal que puede hablarse de una asimilación, pero bajo los límites del sistema transcendental. El primer texto relevante, en este sentido, es el "Prefacio" a la edición-B de la primera *Crítica*. Allí se presenta por primera vez una distinción – similar a la de los *Progresos* – entre lo sensible y lo suprasensible.²⁰ Particularmente importante en el contexto de este pasaje es, por un lado, la división de la metafísica en dos ámbitos, que correspondientemente son referidos a lo sensible y lo suprasensible; por otro, la conexión introduci-

18. Idem, *ibidem*.

19. En lo que respecta al análisis histórico del origen del concepto de lo suprasensible véase SCHWAIGER, C. Denken des ‚Übersinnlichen‘ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik. En: FISCHER, N. (ed.) *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, pp. 331-345. Schwaiger defiende la tesis, según la cual la fuente del concepto kantiano se encuentra en los escritos de Johann August Eberhard. En su *Antrittsvorlesung* de 1778 define Eberhard la metafísica en relación con lo suprasensible del modo siguiente: "Diese Gleichartigkeit und wesentliche Verbindung der übersinnlichen und ausser-sinnlichen Wahrheiten macht es daher nicht allein bequem sondern auch nothwendig, daß beyde Arten in Eine Wissenschaft zusammengefaßt werden, und diese Wissenschaft ist die Metaphysik." EBERHARD, J. A. *Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Theilen*. Berlin, 1778, pp. 39-40. Asimismo recurre Eberhard al concepto de lo suprasensible – esta vez en forma de adjetivo (*übersinnlich*) – en su *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* de 1781. Compárese EBERHARD, J.A. *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*. Reprint en AA XVIII, en particular pp. 520 y 547.

20. Véase KrV B XXI-XXII.

da entre el concepto de lo suprasensible y el conocimiento práctico: "Nos queda aún intentar, luego que a la razón especulativa le fuera negado avanzar en el campo de lo suprasensible, si la razón no encuentra *data* en su conocimiento práctico para determinar el concepto racional de lo incondicionado."²¹ Aquí se destaca con toda claridad que hacia 1787 Kant se confronta con dos nuevos aspectos de su filosofía, que hasta entonces no habían aparecido en toda su importancia: de una parte, lo suprasensible y de otra parte, el conocimiento práctico unido a él.²²

¿Con qué propósito surgen estos nuevos aspectos? En primer lugar, podría considerarse que Kant presenta una estrategia argumentativa en vista de defenderse de algunas críticas. Tal estrategia consiste en una precisión y asimilación del concepto de lo suprasensible, que en un primer momento fuera criticado. Las precisiones, según la tesis defendida en el presente artículo, han de interpretarse como una reacción contra las objeciones de Pistorius. La reseña de Pistorius al libro de Schultz contiene algunos puntos críticos, a partir de los cuales el autor arriba a la importante conclusión, según la cual el sistema de la filosofía crítica resulta necesariamente *inconsecuente*, ya que sus mismos principios encierran contradicciones. La inconsecuencia inevitable del sistema kantiano tiene su origen en la relación establecida entre mundo sensible y mundo inteligible. La falsa relación entre mundo sensible y mundo inteligible se establece toda vez que Kant define espacio y tiempo como condiciones subjetivas del conocimiento. Partiendo de esa concepción de espacio y tiempo se arriba a falsas doctrinas, según Pistorius, que particularmente se muestran en el concepto de libertad. Como se puede apreciar, la críticas esbozadas se extiende hacia aquellos principios que Kant considera base de su filosofía trascendental, esto es, la doctrina del espacio y el tiempo y el concepto de libertad.

Si se plantea la cuestión de la relación entre mundo sensible y mundo inteligible (o bien entre fenómeno y objeto real), entonces resultan, de acuerdo a Pistorius, dos posibilidades para entenderla: tal

21. KrV B XXI.

22. Tal conexión puede ya verse en el capítulo del "Canon de la razón pura" de la edición-A de la primera *Crítica*. A pesar de ello, Kant no explicita aún de modo directo el concepto de lo suprasensible y de la metafísica en un sentido práctico como será entendido este último a partir de 1787.

relación es subjetiva o bien objetiva.²³ Considerando la primera posibilidad se llega a un resultado escéptico respecto al conocimiento en general de la metafísica. Solo cuando se acepta una relación objetiva, es posible garantizar un conocimiento metafísico de la realidad. Al respecto exige Pistorius que la concepción kantiana del espacio y del tiempo como intuiciones puras y condiciones subjetivas del conocimiento sea rechazada, pues sobre la base de ella se hace imposible una relación objetiva. En lugar de la concepción kantiana, espacio y tiempo han de comprenderse como "conceptos intermedios" (*Mittelbegriffe*), en los cuales una suerte de mediación entre lo sensible y lo suprasensible sea posible. Bajo tal comprensión del espacio y del tiempo resulta cognoscible la realidad de objetos suprasensibles. A tal efecto, Pistorius recurre al ejemplo del conocimiento del alma bajo los principios del espacio y el tiempo como conceptos intermedios:

La existencia real de un mundo inteligible y objetivo no sería más problemático, sino confiable y cierto. Aún más importante e interesante para nosotros es que nosotros no somos solo lógica y aparentemente, sino *realmente* sujetos individuales y pensantes, o substancias.²⁴

Si se entienden, por el contrario, espacio y tiempo como Kant lo hace en la primera *Crítica*, entonces resulta necesariamente la inconsecuencia del sistema. Según Pistorius, ello se muestra con particular evidencia en el concepto de libertad. La solución de Kant de la tercera antinomia, según la cual tanto la tesis como la antítesis han de aceptarse como válidas, de modo tal que pueda afirmarse tanto la determinación causal en los fenómenos como así también la existencia de una instancia independiente y espontánea (*noumeno*), es, según la perspectiva crítica de Pistorius, absolutamente contradictoria. Para aplicar un concepto consistente de la libertad Kant debería hacer un uso suprasensible de las categorías de *causa-efecto* y de *substancia*. De tal manera, Kant mismo debería superar el propio principio crítico de los límites de la experiencia. El uso transcendente de la categoría de causalidad resulta necesario, según Pistorius, toda vez que la libertad

23. PISTORIUS, H.A. Rezension von J. Schultzes Erläuterungen des Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft. En: LANDAU, A. (ed.) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra, 1991, pp. 331-332.

24. *Idem*, p. 339.

debe ser efectiva en el mundo sensible, mientras que en el caso de la categoría de la substancia el uso trascendente resulta igualmente necesario porque se debe aceptar la existencia de un *noumeno* que actúe de modo espontáneo.²⁵ La reseña pone, entonces, en primer plano tres problemas fundamentales de la filosofía kantiana, a saber: el problema ontológico de la mediación entre lo sensible y lo suprasensible, la crítica a la concepción subjetiva del espacio y el tiempo, y el cuestionamiento al acceso del conocimiento a la realidad de objetos suprasensibles.

La *Crítica de la razón práctica*, publicada en diciembre de 1787²⁶, será entonces vista como la llave para las posibles soluciones a tales críticas. En este sentido, en una carta a Jakob de 1787 Kant afirma lo siguiente: "Ahora se encuentra mi *Crítica de la razón práctica* en de Grunert. Ella contiene algunos puntos que pueden superar los malentendidos de la crítica de la razón teórica."²⁷ Si la segunda *Crítica* debe despejar los malentendidos surgidos de la primera, ellos no pueden haberse originado de las objeciones inmediatamente recibidas tras la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781. A las críticas de Feder-Garve, según las cuales el idealismo trascendental no es más que un idealismo psicológico y escéptico, responde Kant con los *Prolegomenos* en 1783.²⁸ Los malentendidos, de los que Kant habla en la carta de 1787 a Jakob, deben tener un carácter reciente y poco que ver con las críticas inmediatas tras la publicación de la primera *Crítica* en 1781. Si se pregunta cuáles pueden ser los nuevos malentendidos a los que Kant se refiere, una posible respuesta consiste en afirmar que las objeciones de Pistorius sobre la idealidad del espacio y la realidad de la libertad

25. Véase GESANG, B. *Kants vergessener Rezensent: Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius*. Hamburg: Felix Meiner, 2007, p. XXXVIII.

26. Véase KLEMME, H. F. The origin and aim of Kant's *Critique of practical Reason*. En: REATH, A/TIMMERMANN, J. (ed.) *Kant's Critique of practical Reason. A critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, pp. 11-30.

27. Br, AA X, p. 494. Igualmente se expresa Kant en la segunda *Crítica*: "Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft kann alle diese Mißdeutung heben." KpV, AA V, p. 6-7.

28. Véase Prol, AA IV, en particular Anmerkungen I-III y Anhang. Cómparese también la reseña de FEDER, J.G.H./GARVE, C. *Rezension zur Kritik der reinen Vernunft*. En: LANDAU, A. (ed.) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra, 1991, pp. 10-17.

como causa inteligible representan las nuevas críticas a las que la filosofía trascendental se ve desafiada. La *Crítica de la razón práctica* puede evitar entonces este tipo de malentendidos, pues ella asegura el acceso al conocimiento de objetos suprasensibles en un sentido práctico y al mismo tiempo demuestra – de modo indirecto – que la concepción del espacio y del tiempo de la primera *Crítica* ha de juzgarse como correcta. Así, resulta una respuesta a los reparos de Pistorius. Dicho de otro modo, la *Crítica de la razón práctica* presenta la justificación de porqué el sistema crítico es *consecuente*. El “pensamiento consecuente” debe poder demostrar que el principio crítico de la limitación de la validez de las categorías con relación a la experiencia, cuyo elemento fundamental se encuentra en el teoría del espacio y el tiempo, es compatible con una causa inteligible y espontánea, es decir, con la posibilidad de la libertad. Tal justificación tiene lugar en la segunda *Crítica* a través de la introducción del conocimiento práctico, por un lado, y del *factum* de la razón, por el otro.²⁹ Lo específico de esta nueva concepción muestra que la causalidad de la libertad se reconoce únicamente por medio de la ley moral como un hecho sin presupuestos.³⁰ Siendo así, corresponde a la categoría de la causalidad una

29. La concepción del *factum* de la razón de 1787, de acuerdo a la interpretación de Ludwig, marca un cambio decisivo respecto del concepto de libertad, en tanto la primera *Crítica* como así también la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se hallaban restringidas a un concepto teórico de la libertad, que recién en 1786 será cambiado a un concepto práctico. “Die Frage nach der *Möglichkeit* der Voraussetzung der Freiheit wird nämlich in *beiden* Schriften unmissverständlich als eine “speculative” bezeichnet und dementsprechend im Rahmen des *Transzendentalen Idealismus* jeweils mit Verweis auf Ideen beziehungsweise Apperzeption beantwortet. *Dieser Teil* der Freiheitsdeduktion findet 1781 wie 1785 also ausdrücklich auf dem Felde der *theoretischen Philosophie* statt – und *genau das* sollte sich 1786 ändern.” LUDWIG, B. Die ,consequente Denkungsart der speculativen Kritik’. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die kritische Philosophie als Ganze. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 2010, p. 609.

30. “Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist.” KpV, AA V, p. 31.

nueva determinación, en tanto ella, a través de la libertad (*aus Freiheit*), puede entenderse de modo objetivo y en un sentido práctico. Esto significa, que el acceso a la determinación de un objeto suprasensible de ningún modo presupone un conocimiento teórico, en tanto la libertad (según su posibilidad y realidad) es reconocida solo indirectamente a instancias de la ley moral (como *ratio cognoscendi*). Si se siguen estas directrices, se desprende de ello que ni la categoría de la causalidad ni la de substancia deben ser aplicadas teóricamente (y con ello de forma inconsecuente). Por tanto, la nueva doctrina del *factum* de la razón trae consigo una concepción de la libertad, mediante la cual se refutan todas las objeciones de Pistorius.³¹

Aquí se explica también por primera vez el acertijo de la Crítica, cómo se niega realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en la especulación y, sin embargo, se les concede esta realidad en vista de los objetos de la razón pura práctica. [] [R]azón práctica para sí misma [...] proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad, a saber a la libertad.³²

La argumentación kantiana propone de esa manera que con el conocimiento práctico se puede hacer referencia libre de contradicciones a una causa inteligible. A través de la determinación de la voluntad, la cual por medio de la ley moral pone de manifiesto la causalidad de la libertad, no se arriba a un conocimiento teórico-dogmático, sino a una instancia práctica.³³ Así, no se determinan objetos suprasensibles en un sentido real, sino que más bien se unifican en un único concepto con un sentido práctico, es decir, aquel del sumo bien (*Höchstes Gut*).³⁴

31. Véase KpV, AA V, p. 65-66.

32. Idem, p. 5-6.

33. "Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen." KpV, AA V, p. 4. "Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetz a priori gleichsam durch ein Factum gegeben [...] Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willen der Begriff einer Causalität mit Freiheit." KpV, AA V, p. 55.

34. "Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst

La exigencia de Pistorius, según la cual espacio y tiempo deberían ser entendidos como conceptos intermedios, de tal forma que las dos dimensiones de un uso sensible y suprasensibles de las categorías³⁵ se puedan conservar con sentido y sin contradicciones, son refutadas por Kant a través de una división aún más estricta, es decir, una división radical entre el uso teórico y práctico de la razón, y con ello la introducción de una resignificación de la distinción entre lo sensible y lo suprasensible como ámbitos sin mediación posible. De la separación de los campos de la metafísica (naturaleza y libertad), por un lado, y del conocimiento en un ámbito teórico y práctico, por otro, se desprende que la metafísica es una "tarea" (*Aufgabe*) de la razón, cuyo carácter esencial consiste fundamentalmente en el reconocimiento de la diferencia de sus principios constitutivos. En consonancia con las consideraciones de la primera y la segunda *Crítica* se llega así al resultado que la metafísica solo puede determinarse consecuentemente a partir de los presupuestos de la *idealidad* del espacio y del tiempo, por medio de los cuales se fundamenta el conocimiento teórico del mundo sensible, y de la *realidad* de la libertad (mundo inteligible), que se demuestra por el *factum* de la razón. ¿Cómo se debe interpretar, en relación con estos resultados, la concepción de la metafísica en los *Progresos*?

III. Los Progresos de la metafísica a la luz de la *Crítica* de la razón práctica

De lo expuesto anteriormente se puede concluir que, visto desde su desarrollo histórico, sería un error interpretar la introducción

sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt, als dem Objecte unseres Willens, und völlig a priori durch reine Vernunft, aber nur vermittels des moralischen Gesetzes." KpV, AA V, p. 133.

35. Un hecho que aún refuerza la presencia de la crítica de Pistorius se encuentra en la referencia de Kant a Spinoza. Kant señala en la segunda *Crítica* que de no aceptarse la teoría transcendental de espacio y tiempo, se llegaría al Spinozismo. En la reseña al libro de Schultz Pistorius acusa a Kant de acercarse a la posición de Spinoza. Una vez más se ve aquí una respuesta de Kant en la segunda *Crítica* a Pistorius. Véase PISTORIUS, H. A. Rezension von J. Schultzes Erläuterungen des Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft. En: LANDAU, A. (ed.) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra, 1991, p. 330.

del concepto de lo suprasensible simplemente como una innovación de los *Progresos de la metafísica*. El hecho de que Kant ya en 1786 en el contexto de la polémica con Mendelssohn introduzca el concepto apoya de manera decisiva la posibilidad de interpretar el surgimiento de lo suprasensible como una reacción frente a las críticas a la filosofía trascendental.³⁶ Por su parte, el segundo grupo de textos de 1787 confirma, entre otras cosas, que Kant se sirve del concepto de lo suprasensible en un sentido propio para defenderse, por un lado, de las objeciones y, a la vez, para introducir una precisión en su sistema.

De lo anterior se sigue que la definición de la metafísica en los *Progresos* representa una continuación de aquella de 1787. En primer lugar, se prosigue con el principio, según el cual la metafísica debe ser dividida en dos ámbitos. Si se acepta la tesis, según la cual Kant pretendió una metafísica trascendente a través de la innovación de la definición, se desconocería la agudeza de la separación de estos dos ámbitos del conocimiento, pues no se tomaría en cuenta, de ese modo, una de las particularidades fundamentales de la determinación de la filosofía trascendental que la diferencia de la tradición metafísica anterior, a saber, que respecto de la ontología no puede existir ninguna continuidad de principios que posibilite una transición de lo sensible a lo suprasensible: “[L]o suprasensible es distinto de lo cognoscible sensible, incluso según la especie (*toto genere*), porque se encuentra más allá de todo conocimiento posible. Por lo tanto, no existe ningún camino para llegar a él por los mismos progresos, a través de los cuales podemos esperar alcanzar certeza en el ámbito de lo sensible.”³⁷ Si no se estableciera tal división de principios, su continuidad llevaría a un regreso a la filosofía tradicional, que Kant justamente trata de criticar y poner sus límites.³⁸ Una transición basada en una

36. Véase ÜE, AA VIII, pp. 195 y 216. Sobre el concepto de lo suprasensible véase MODEL, A. Zu Bedeutung und Ursprung von “Übersinnlich” bei Immanuel Kant. En: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 30, 1986/87, pp. 183-191. Model señala los orígenes místicos del concepto y muestra de que manera Kant se distancia de tal entendimiento.

37. FM, AA XX, p. 299.

38. La correlación entre la idea de una continuidad de principios y la fundamentación de una metafísica en sentido tradicional es vista por Kant en la crítica de Eberhard a la filosofía trascendental: “Herr Eberhard sucht den Stoff zu aller Erkenntniß in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntniß des Übersinnlichen verarbeiten.”

continuidad de principios debe ser más bien ser entendida como salto (*Überschritt*).³⁹ Si se toma en cuenta esta pretensión de Kant en los *Progresos*, se hace insostenible la interpretación, según la cual en este escrito Kant retoma un modelo tradicional de la metafísica.⁴⁰ Por ello, la metafísica debe ser definida desde dos ejes diferentes, que a su vez tomen en consideración la idealidad de la intuición y la realidad de la libertad.⁴¹ Con ello surge otro indicio que la concepción de 1787 coincide con la de 1793, esto es, que la metafísica se puede fundamentar y unificar por medio de la idealidad de la doctrina de espacio y tiempo (primera *Crítica*) y la realidad de libertad (segunda *Crítica*), sin que por ello se favorezca una transposición *inconsecuente* de sus principios, como Pistorius criticaba. Con la aparición de lo suprasensible como nuevo concepto de la metafísica no se produce, por lo tanto, un retorno a la tradición o un acercamiento a la concepción metafísica de Baumgarten. Esto ha pretendido demostrar la exposición de la

ÜE, AA VIII, p. 212. En cuanto a la importancia de Eberhard en el contexto de la redacción de los *Progresos* véase VLEESCHAUWER, H. DE op. cit., p. 145.

39. "Die Transscendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori überhaupt, [] hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sey, indessen daß er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit an der Grenze beyder Gebiete nothwendig macht." FM, AA XX, pp. 272-273.
40. Tal es el caso en la interpretación de Elena Ficara. "Das ganze metaphysische Gebiet – auch die Metaphysik als praktische Lehre – wird von Kant auf die Transzendentalphilosophie zurückgeführt, die als Begriffsslehre interpretiert wird. Das bedeutet, dass die Transzendentalphilosophie Kants die Rolle der alten Ontologie als Grundlehre übernimmt." Véase FICARA, E. *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, p. 132-133.
41. "Das Übersinnliche, was gegeben ist, ist der Freyheitsbegriff, folglich ist kein synthetisch-theoretischer Satz, mithin der objectiv transcendent wäre, möglich." Refl. 6351, AA XVIII, p. 678. En esta misma *Reflexión* pregunta Kant por la posibilidad de juicios sintéticos a priori de lo suprasensible y la respuesta es la siguiente: "Als regulative Principien des Practischen." Ibidem. Véase también sobre el tema Refl. 6353, AA XVIII, p. 680-681.

evolución histórica del concepto de lo suprasensible que se acaba de presentar.

Siglas

AA	Akademie Ausgabe
Br	Briefe
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?
KRV	Kritik der reinen Vernunft
KPV	Kritik der praktischen Vernunft
Refl	Reflexionen
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik
V-Met-L ₁ /Pölitz	Metaphysik L1 (Pölitz)
V-Met/Volckmann	Metaphysik Volckmann
UD	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral
ÜE	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll
WDO	Was heißt sich im Denken orientieren?

Referências

- BAUMGARTEN, A. *Metaphysica/Metaphysik*. Edición crítica, introducción y traducción de Günter Gawlick/Lothar Kreimendahl. Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2011.
- CAIMI, M. *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff."* Buenos Aires: Eudeba, 1989.
- CAIMI, M. Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis. En: FUNKE, G. (ed.) *Akten des siebten Internationalen Kant-Kongresses*. Bonn-Berlin: Bouvier Verlag, 1991, pp. 103-126.
- EBERHARD, J. A. *Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Theilen*. Berlin, 1778.
- EBERHARD, J.A. *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*. Reprint en: AA XVIII.

- FEDER, J.G.H./GARVE, C. Rezension zur Kritik der reinen Vernunft. En: LANDAU, A. (ed.) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra, 1991, pp. 10-17.
- FICARA, E. *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- GESANG, B. *Kants vergessener Rezensent: Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius*. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- HINSKE, N. *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantischen Logikcorpus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998.
- JAKOB, L. H. *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes*, Aetas Kantiana. Brüssel, 1768.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter, 1900.
- KLEMME, H. F. The origin and aim of Kant's *Critique of practical Reason*. En: REATH, A/TIMMERMANN, J. (ed.) *Kant's Critique of practical Reason. A critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 11-30.
- LUDWIG, B. Die, consequente Denkungsart der speculativen Kritik'. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die kritische Philosophie als Ganze. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58, 2010, pp. 595-628.
- LUDWIG, B. Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die, Consequente Denkungsart der speculativen Kritik'. En: BACIN, S., FERRARIN, A., LA ROCCA, C., RUFFING, M. (ed.) *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, pp. 371-384.
- MODEL, A. Zu Bedeutung und Ursprung von "Übersinnlich" bei Immanuel Kant. En: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 30, 1986/87, pp. 183-191.
- MOHR, G. *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- PISTORIUS, H.A. Rezension von J. Schultzes Erläuterungen des Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft. En: LANDAU, A. (ed.) *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra, 1991.
- SCHWAIGER, C. Denken des, 'Übersinnlichen' bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktis-

Gabriel Rivero

chen Metaphysik. En: FISCHER, N. (ed.) *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, pp. 331-345.

VLEESCHAUWER, H. DE La Composition du *Preisschrift* d'Immanuel Kant sur les progrès de la métaphysique. En: *Journal of the history of philosophy*, 17, 1979, pp. 143-196.

Recebido em 09.07.2014

Aceito em 22.10.2014

Foucault: de Binswanger a Kant¹

Foucault: from Binswanger to Kant

Monica Loyola Stival

monicastival@hotmail.com

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

Resumo: Foucault interessa-se, nos anos 1950, pela obra de Binswanger. Ela lhe parece contornar as aporias da psicologia. Contudo, no desenvolvimento dessa analítica da existência Foucault nota dificuldades que o levam a retomar Kant, por meio de uma leitura de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Pretendo recompor os termos dessa mudança de perspectiva a fim de circunscrever questões decisivas para o estabelecimento da filosofia de Foucault. O ponto fundamental está no estatuto das condições de existência. Essas condições escapam, *por princípio*, à existência tomada como signo, pois não podem ser encontradas aquém da tripartição de uma filosofia transcendental.

Abstract: In the 1950s, Foucault becomes interested in the work of Binswanger. It seems to him that it circumvents the aporias of psychology. However, in the development of this analytical of existence, Foucault realizes some difficulties that lead him to resume Kant, through a reading of his *Anthropology from a pragmatic point of view*. I intend to restore the terms of this shift in perspective in order to circumscribe decisive matters for establishing Foucault's philosophy. The key point is the status of the conditions of existence. These conditions are beyond, *in principle*, the existence taken as a sign, for they cannot be found unwarily of the tripartition of a transcendental philosophy.

Palavras-chave: Foucault; Kant; Binswanger; antropologia; condições de existência.

Keywords: Foucault; Kant; Binswanger, anthropology; conditions of existence.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p131-148>

1. Este artigo recupera parte de minha tese de doutorado, intitulada "Foucault entre a crítica e o nominalismo", defendida na Universidade de São Paulo em 2013. A pesquisa contou com financiamento do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Para situar o ponto de partida filosófico de Foucault, procuro indicar as linhas gerais do deslocamento que ele opera entre 1954 e 1961, marcado pelas introduções que escreve às obras de Binswanger e de Kant; respectivamente, *Sonho e existência* e *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. A transformação de perspectiva, de uma obra à outra, explicita as preocupações iniciais de Foucault, que o levarão em breve à formulação de sua "arqueologia". O tema deste artigo são essas preocupações iniciais, de modo que estou tratando exclusivamente da presença da obra de Binswanger e de Kant nesse momento inicial da pesquisa de Foucault.

Em 1954, o horizonte de Foucault é essencialmente fenomenológico e humanista. Esse espírito fenomenológico é compartilhado por grande parte dos estudantes da geração de Foucault, e tal hegemonia não poderia deixar de ser a origem de sua própria recusa. Assim, a "análise das significações imanentes ao vivido", das "significações implícitas da percepção e da história" suscita o problema das condições de aparecimento da significação, colocando o projeto fenomenológico em questão. Nas palavras de Foucault, tornou-se urgente compreender as "condições formais que podem fazer que a significação apareça"². Essas condições formais não poderiam ser destacadas de uma análise existencial. A constatação do sentido profundo dessa impossibilidade está estreitamente ligada à percepção, por Foucault, da necessidade de manter a tripartição crítica da filosofia transcendental de Kant. É esse o mote, parece-me, da transformação que ocorre entre 1954 e 1961 na pesquisa de Foucault, e fornece os elementos principais para justificar a formulação da arqueologia.

I

Foucault desenvolve sua arqueologia a partir da certeza de que as condições formais da significação devem ser vistas como históricas e deslocadas, portanto, do campo circular empírico-transcendental que as analíticas da finitude herdaram de Kant. A origem do que Foucault chama *duplo empírico-transcendental* parece estar, em parte, na dupla forma da representação do "eu", tal como formulada por Kant. Essa dupla forma se estabelece pela posição psicológica do "eu" em

2. Trata-se da "análise das condições formais da aparição do sentido". FOUCAULT, M. Qui êtes vous, professeur Foucault?, 50. In: *Dits et écrits*, I. Paris: Gallimard, 2001, p. 630. Doravante DE.

relação à posição lógica da representação deste mesmo "eu". Segundo Kant, "na Psicologia nós nos examinamos segundo nossas representações do sentido interno; mas na Lógica, segundo o que a consciência intelectual nos oferece. Aqui, o Eu (*Je*) parece ser duplo (o que seria contraditório): 1) O Eu como *sujeito do pensamento* (na Lógica), que significa a apercepção pura (o Eu puramente reflexionante), e do qual não se pode dizer absolutamente nada, exceto que ele é uma representação absolutamente simples. 2) O Eu como *objeto* da percepção, logo, do sentido interno, que contém uma multiplicidade de determinações, tornando possível uma experiência interior"³.

Todavia, Foucault entende, em 1954, que "assim como a antropologia recusa toda tentativa de repartição entre filosofia e psicologia, do mesmo modo a análise existencial de Binswanger evita uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia"⁴. Pode-se ler nesta passagem de Foucault um ponto importante da distinção radical entre a antropologia de Binswanger e a de Kant. O que faz com que a análise de Binswanger não possa, contrariamente à formulação kantiana, partir de uma separação *a priori* entre ontologia e antropologia é que, em uma reflexão antropológica à maneira fenomenológica, a psicologia não se distingue (ao menos *a priori*) da posição lógica do "eu". Vejamos essa distinção em Kant, particularmente na sua Antropologia, para marcar a distância de sua formulação em relação à proposta de Binswanger.

A *consciência de si mesmo*⁵ é tema do primeiro parágrafo da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant. O foco é a possibilidade de representação do "eu" lógico, o qual acompanha potencialmente as representações do homem, permitindo a formulação do "eu" psicológico. A passagem em questão é aquela que permite a criança passar do "sentir-se" ao "pensar-se" – como diz Kant, "antes, ela não fazia outra coisa que se *sentir*; agora ela se *pensa*"⁶. Tal é a condição de possibilidade da expressão em primeira pessoa "eu", entendida então como formulação da consciência empírica da unidade já dada – como possibilidade permanente de representação – em seu sentido lógico.

3. Kant, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit et préfacé par Michel Foucault. Paris: VRIN, 2002, p. 32, nota 1. Doravante "Anthropologie".

4. DE I, *Introduction*, 1, p. 95.

5. Parágrafo 1: *Vom Bewußtsein seiner selbst*; que Foucault traduz por "De la connaissance de soi".

6. *Anthropologie*, p. 24.

A expressão em primeira pessoa é contemporânea, assim, ao começo da experiência. Nas palavras de Kant: "A experiência é então essa representação pela qual um objeto dos sentidos é dado (um objeto da percepção, isto é, da intuição empírica), mas a experiência ou o conhecimento empírico é essa representação pela qual ele é ao mesmo tempo pensado enquanto tal"⁷. O campo da experiência abre-se à criação como apreensão do "pensar-se", ou seja, com a linguagem. Antes disso, "não era absolutamente o tempo das experiências, mas aquele das percepções dispersas, não ainda reunidas sob o conceito do objeto"⁸. O uso empírico da linguagem é índice da reunião do disperso sob o conceito do objeto, de modo que se pode falar, talvez, que aqui Kant apresenta uma gênese empírica da organização, pelo entendimento, da experiência sensível. Isso porque, na sua Antropologia, o uso do entendimento marca a gênese da consciência de si mesmo, que, ela própria, é o começo da experiência concreta.

Já para Binswanger o sujeito ("eu"), no sonho, não é "descrito como uma das significações possíveis de um dos personagens, mas como o fundamento de todas as significações eventuais do sonho e, nessa medida, ele não é a reedição de uma forma anterior ou de uma etapa arcaica da personalidade, ele se manifesta como o devir e a totalidade da própria existência"⁹. Esse sujeito é ele próprio a significação da transcendência expressa no sonho. A unidade de consciência que define experiência para Kant, marcada pela primeira pessoa do singular "eu" da linguagem, aparece em Binswanger conforme a experiência onírica: "no sonho, tudo diz 'eu' (je) (...). Sonhar não é outra maneira de fazer a experiência de outro mundo, é, para o sujeito que sonha, a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo, e se essa maneira é a tal ponto radical, é que a existência não se anuncia no sonho como sendo o mundo"¹⁰.

O campo da experiência, de um modo ou de outro delimitado pela linguagem, parece alargar-se, em Binswanger, ultrapassando o limite da Crítica; não em direção ao suprassensível, mas em direção à natureza das categorias do entendimento. É o impulso de esgotar na reflexão ontológica a exploração do sentido da experiência (no caso,

7. Idem, variantes, p. 279.

8. Idem, p. 24.

9. DE I, *Introduction*, 1, p. 126.

10. Idem, p. 128.

do sentido Ser, pois se trata de uma investigação inteiramente devedora da fenomenologia heideggeriana), sem considerar o motivo que fazia a ontologia ser, na *Crítica*, preparativo à metafísica¹¹. Na contramão desta leitura, que Gérard Lebrun faria vir a público pouco mais de uma década depois, a perspectiva de cunho heideggeriano traz para a análise da existência o mundo transcendente. O "mundo transcendente" fornece a lógica de significação, de sentido, para o que o homem está de algum modo aberto. É por meio da instância do sonho que Binswanger localiza a transcendência na imanência, anulando a postulação de uma esfera transcendental, fazendo sua antropologia desdobrar-se em ontologia: em um dado momento da análise, "abandona-se o nível antropológico da reflexão que analisa o homem enquanto homem e no interior de seu mundo humano, para ter acesso a uma reflexão ontológica que concerne ao modo de ser da existência como presença no mundo"¹². É esta possibilidade que animava Foucault, ainda nos anos 1950.

Em 1954, parecia a Foucault que, "de fato, não pode tratar-se de remeter as estruturas de expressão ao determinismo das motivações inconscientes, mas de poder restituí-las ao longo dessa linha segundo a qual a liberdade humana se move"¹³. Ora, esse movimento, que não se refere a uma gênese, mas à realização ou alienação de certa liberdade, permite que o sonho seja analisado por Binswanger, segundo Foucault, como narrativa poética. "Não designaria ele [o sonho], ao mesmo tempo, o conteúdo de um mundo transcendente, e o movimento originário da liberdade?"¹⁴. Por meio de um ou outro modo de expressão narrativa seria possível então descrever a dimensão que dá significado à experiência.

São três as direções, os modos de expressão: épica, lírica e trágica. Trata-se de maneiras distintas de narrar a experiência, de analisar a existência – não se trata, pois, de metáforas para descrevê-la, mas de estrutura narrativa. Elas correspondem à temporalidade épica, lírica e trágica. A expressão épica diz respeito ao movimento espacial que se define na direção que vai do espaço próximo ao longínquo, reportan-

11. Cf. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 56.

12. DE I, *Introduction*, 1, p. 137.

13. Idem, p. 133.

14. Idem, p.121.

do-se ao que Schelling denomina "Odisséia da existência", e aparece como "estrutura fundamental do ato expressivo". A expressão lírica diz respeito à alternância sazonal de luz e de obscuridade, que circunscreve um exílio próprio e sem retorno. Por último, a expressão trágica é o eixo vertical da existência, oscilando em ascensão e queda, motivo pelo qual "a tragédia não necessita ser ouvida no tempo e no espaço, ela não precisa nem de terras estranhas, nem mesmo do apaziguamento das noites, se é verdade que ela se dá a tarefa de manifestar a transcendência vertical do destino"¹⁵.

Para Foucault, isso significa que as estruturas próprias a tais expressões têm fundamento antropológico, fundamento que rege os atos expressivos da existência. Quer dizer, as estruturas de análise da existência estão fundadas na dimensão antropológica, e não em categorias que a transcendam e organizem "de fora" a experiência. Ora, mas "como se constituem essas direções essenciais da existência, que formam como que a estrutura antropológica de toda sua história?"¹⁶. Binswanger teria insistido, segundo Foucault, apenas sobre a expressão de ascensão e queda, vertical, trágica, já que é a mais fundamental, originária. O privilégio desta dimensão está na temporalidade que a concerne e que a revela como expressão propriamente universal ou universalizante. A dimensão trágica é movimento em direção à totalidade.

Sendo movimento da liberdade em direção à totalidade, é também o movimento de aniquilação, assim como a noite é a aniquilação de cada dia. No que tange à temporalidade, a expressão épica é aquela de uma horizontalidade temporal pautada por uma cronologia espacial, ou seja, na qual o tempo "se esgota na marcha" e só se renova "na forma da repetição, do retorno e da nova partida"¹⁷, tal como o tempo nostálgico e circular da epopeia. O tempo da expressão lírica é o tempo da oscilação, "um tempo sazonal, no qual a ausência é sempre promessa de retorno e a morte, fiança de ressurreição"¹⁸. Estas duas são formas inautênticas da temporalidade, o que significa que não alcançam a esfera fundamental: a transcendência de que o sonho é signo é designada pelo eixo vertical, pela dimensão trágica da experiência. "É preciso, portanto, conceder um privilégio absoluto – sobre

15. Idem, p. 134.

16. Idem, ibidem.

17. Idem, p. 135.

18. Idem, ibidem.

todas as dimensões significativas da existência – à dimensão da ascensão e da queda: é nela e somente nela que podem decifrar-se a temporalidade, a autenticidade e a historicidade da existência”¹⁹.

A linha de movimento da liberdade humana pode ser pensada também no movimento da imaginação (*Spielen*) da exposição antropológica de Kant. Entretanto, o modo vertical da expressão não poderia ter qualquer valor para fazer, na antropologia kantiana, que a transcendência fosse significativa *a partir* de um signo da própria existência concreta. Ou seja, não é uma relação de *signo* e *significado* que funciona como “elo” entre o eu psicológico e o eu lógico. Do texto de 1954 à tese complementar de 1961, há uma importante alteração no modo como Foucault compreende a relação entre o empírico e o transcendental, já que perguntar pelas condições formais do aparecimento do sentido será perguntar por algo que escapa à estrutura de significação apresentada na Introdução à obra de Binswanger como a dimensão trágica da experiência. Trata-se agora de buscar as *condições de existência* do significado fora de uma totalidade metafisicamente postulada.

Contudo, não é reeditando a filosofia transcendental kantiana que Foucault quer trazer à luz tais *condições*, já que elas devem ser *de existência* e não *de possibilidades*, remetidas, então, como forma, diretamente à história concreta. De todo modo, Foucault entende que a procura por essas condições formais do significado – e, no limite, de toda prática discursiva – não pode prescindir da distinção kantiana entre a dimensão empírica e a transcendental.

II

Mas qual a insuficiência da perspectiva fenomenológica que Binswanger oferece? Trata-se do tratamento de certos modos de existência, o sonho, particularmente, como signo da significação dessa mesma existência. Vejamos, percorrendo novamente o caminho da Antropologia kantiana até a análise existencial de Binswanger, tal como Foucault a apresenta.

Kant distingue antropologia pragmática e antropologia fisiológica, entendendo o que o homem faz de si conforme sua livre atividade como tema da antropologia pragmática e aquilo que a natureza faz do homem como problema próprio da antropologia fisiológica.

19. Idem, p. 137.

Para Kant, o sonho é o lugar da não discursividade, pois, embora não haja supressão do tempo, ele escapa à realização em vista da totalidade, da Razão. “No sono (quando se está com boa saúde), ser o brinquedo involuntário de suas imagens é sonhar”²⁰. Ser o brinquedo involuntário das imagens significa que a imaginação, neste caso, não regula absolutamente o jogo das imagens; elas não estão, portanto, totalmente conforme as formas *a priori* do espaço, do tempo e, sobretudo, dos conceitos puros do entendimento. Não há continuidade temporal entre noites de sonhos. Nos sonhos há invenção por parte da imaginação, mas invenção involuntária, a ponto de estar quase no campo da antropologia fisiológica, já que a imaginação atua livremente segundo a forma da fantasia (*fantasme*). Nesse sentido, “nós jogamos frequentemente e de bom grado com a imaginação; mas a imaginação (enquanto fantasmagoria) joga frequentemente conosco e às vezes bem a contratempo”²¹.

Note-se que 1) o sonho é, para Binswanger, signo da transcendência, ele é signo de certa significação [1954]; 2) para Kant o sonho não participa propriamente do campo dos signos, mas apenas aquilo que está no tempo – aquilo que é sentido interno, signo de uma passividade originária, pelo menos na leitura foucaultiana da obra [1961]. “A apercepção que a *Crítica* remetia à simplicidade do *Eu penso* é aproximada agora da atividade originária do sujeito, enquanto o sentido interno, que a *Crítica* analisava segundo a forma *a priori* do tempo, é aqui dado na diversidade primitiva de um ‘*Gedankenspiel*’, que se joga fora do controle do sujeito, e que faz do sentido interno mais o signo de uma passividade primeira do que uma atividade constitutiva”²².

É nesse campo da passividade originária que aparece certa liberdade antropológica, anterior à atividade constitutiva do entendimento (para o “eu”, o pensar-se). “Longe de que o domínio da Antropologia seja aquele do mecanismo da natureza e das determinações extrínsecas (ela seria então uma ‘psicologia’), ele é inteiramente habitado pela presença surda, frouxa e frequentemente desviada, de uma liberdade que se exerce no campo da passividade originária”²³.

20. *Anthropologie*, p. 73.

21. *Idem*, p. 82.

22. FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres. Paris: VRIN, 2008, p. 22. Doravante IAK.

23. *Idem*, p. 24.

Ora, a distinção entre psicologia e lógica (sentido interno é signo da apercepção, eu empírico é signo do eu lógico) reforça a ideia de que a Antropologia kantiana só se constitui na referência necessária ao “*a priori*” lógico, à Crítica e ao transcendental, que é outra coisa que a significação “liberdade” da qual o sentido interno é signo. O transcendental é pressuposto lógico da análise antropológica (uma lei lógica pressupõe a lei transcendental), contrariamente à transcendência que fundamenta a análise antropológica de Binswanger. Neste caso, a transcendência habita integralmente a existência concreta e não remete, portanto, a uma esfera transcendental (esgota-se como ontologia).

Foucault assegura, em 1954, que Binswanger “entendeu que uma antropologia desse estilo não pode fazer valer seus direitos senão mostrando como pode se articular uma análise do ser-homem com uma analítica da existência: problema de fundamento, que deve definir, na segunda, as condições da primeira; problema de justificação que deve colocar o valor das dimensões próprias e a significação autótone da antropologia”²⁴. Nesse sentido, a compreensão de que não se pode estabelecer o fundamento da análise do homem na analítica da existência torna-se inescapável, forçando a passagem da perspectiva fenomenológica de Binswanger ao horizonte kantiano. Afinal, as condições formais não podem ser identificadas como signos concretos. Para Foucault, a teoria da significação da fenomenologia mostra-se insuficiente porque parte da finitude positiva para encontrar suas condições de existência: o homem é dado primeiro e privilegiado para fundar o campo empírico. Para Kant, a separação *a priori* entre ontologia e antropologia pretendia justamente permitir um fundamento (estabelecer as condições) da análise do homem sem que fosse preciso – e mesmo possível – se fiar na análise da existência, pois esta última ignora que a existência fenomênica deve toda sua validade objetiva e possibilidade ao transcendental. Ao invés de partir do homem e reenviá-lo sempre a um campo transcendental que se abre a partir dele para fundá-lo, na circularidade duvidosa criticada por Foucault, a filosofia transcendental parte exatamente das condições transcendentais e, por conseguinte, lógicas da experiência, a fim de encontrar o ponto de vista pragmático como o movimento temporal concreto em que

24. DE I, *Introduction*, 1, p. 94.

certa "liberdade pragmática" se desenrola sem, contudo, deixar de orientar-se pelo sistema da Razão.

É verdade que o próprio modo de exposição da antropologia pragmática de Kant não alcança a dimensão trágica da experiência, que seria a passagem vertical da experiência concreta a seu fundamento transcendental. Seria aceder à filosofia transcendental *a partir* da antropologia. Eis o que impede de partida uma analítica da finitude. E se não se trata, para Foucault, de colocar-se aquém da pergunta pelas condições da experiência possível, então a trama Crítica precisa oferecer uma saída distinta daquela em que se enredou a fenomenologia. Passo, com isso, a considerar o que a filosofia kantiana oferece como estrutura formal para pensar a significação da existência, pelo menos segundo Foucault, particularmente na Introdução de 1961. Trata-se de uma alternativa ao modelo de significação da análise existencial de Binswanger.

III

É na articulação entre as noções de *a priori*, *originário* e *fundamental* que, para Foucault, em 1961, toda filosofia moderna se encontra amarrada. "Desde Kant, implicitamente, o projeto de toda filosofia será superar essa divisão essencial, até que se torne clara a impossibilidade de um tal ultrapassamento fora de uma reflexão que a repete, e que repetindo-a, funda a divisão"²⁵.

Vimos que o homem da antropologia é aquele que fala, e cuja experiência inicia precisamente na aquisição e articulação da língua, na possibilidade de comunicação, no final da primeira infância (etimologicamente, "não-fala"; como *Unmündigkeit*: "não-boca", sem fala; ou *Bárbaros*: não-língua)²⁶. "É na troca da linguagem que, de uma só vez, ele alcança e realiza ele próprio o universal concreto. Sua resi-

25. IAK, p. 67.

26. Primo Levi relata o sonho que tem repetidamente – e que se repetia para muitos no campo de concentração –, no qual sua narração não é ouvida pelos familiares: "por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?" (Primo Levi, *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 60). Aparece aí uma ligação estrita entre a ideia de inexistir como homem (sujeito) e a impossibilidade de comunicação.

dência no mundo é originariamente estadia na linguagem²⁷. Se a linguagem é o que traz à baila as regras universais de composição, é porque corresponde à instância que propriamente "liga" Deus, homem e mundo; e como essa ligação é realizada pelo homem que fala, ele cumpre o papel de verbo, cópula. Este é o modelo de significação – como o de Binswanger, também se constrói como estrutura narrativa – que Foucault procura absorver em sua pesquisa, recuando em relação ao modelo fenomenológico anterior.

Notemos que, não por acaso, Kant distingue consciência discursiva e consciência intuitiva. "A experiência é um conhecimento empírico, mas o conhecimento (visto que ele repousa em juízos) requer a reflexão (*reflexio*), por conseguinte, a consciência da atividade que compõe a multiplicidade da representação segundo a regra de sua unidade, isto é, o conceito e o pensamento em geral (diferente da intuição): nessas condições, a consciência será dividida em consciência *discursiva* (que deve preceder a título de consciência lógica, visto que ela dá a regra) e consciência *intuitiva*: a primeira (a pura apercepção da atividade do espírito) é simples²⁸. Significa que a verdade, na dimensão antropológica, é constituída pela linguagem, e este é um ponto chave para Foucault. "A verdade que a Antropologia traz à tona não é então uma verdade anterior à linguagem e que ela seria encarregada de transmitir²⁹. Não há conteúdo latente ou verdade antepredicativa, mas constituição linguística de toda verdade antropológica.

A unidade da tripartição é pensada por Foucault a partir da unidade linguística de uma proposição: "a trilogia *Subjekt, Praedikat, Copula* define a figura da relação entre Deus, o mundo e o homem"³⁰. Justamente a noção de cópula, a função formal de "ligação" para formulação de um juízo, é criticada por Husserl na sexta *Investigação Lógica* – confessadamente, ponto decisivo para o pensamento heideggeriano³¹.

27. IAK, p. 64-65.

28. *Anthropologie*, p. 41.

29. IAK, p. 65.

30. *Idem*, p. 49.

31. Nas palavras de Heidegger: "a distinção que Husserl aí [na sexta *Investigação Lógica*] constrói entre intuição sensível e intuição categorial revelou-me seu alcance para a determinação do 'significado múltiplo do ente'" (HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 299).

Na perspectiva husserliana, a cópula, que supõe uma exterioridade entre os termos (sujeito e predicado), deve ser substituída pela ideia de "intuição categorial", para que se dissolva a distância, que depende de categorias *a priori*, entre a "ontologia" e a "teologia" (na tripartição, predicado e sujeito). Todavia, a solução da "intuição categorial" interpretada por Heidegger como certa transcendência própria ao *Dasein*, entendido por Husserl como homem, faria da crítica de Husserl a Kant um caminho para o antropologismo (Heidegger ontologizaria aquela transcendência ao colocar a questão do Ser e, com ela, a interrogação sobre o homem). É assim que o próprio Husserl interpretou a solução heideggeriana, e num primeiro momento, em 1954, tal interpretação é similar à de Foucault.

Para Husserl, e provavelmente também para Kant, o problema da saída ontológica seria fazer da esfera do suprassensível um grau imanente ao Ser (sensível). Com isso, Heidegger acabaria por dissolver a esfera *a priori* que impede reduzir *o mundo* a uma espécie de totalidade plenamente acessível. O projeto transcendental evita essa dissolução. Para Foucault, o problema é driblar a saída via "intuição categorial" que, para Heidegger, abre espaço a uma ontologia fundamental. Esta via fenomenológica mostra-se equivocada ao pressupor o "homem" (*Dasein*, esta abertura para o Ser), motivo que faz Foucault passar do projeto de uma analítica existencial à maneira de Binswanger (1954) a uma crítica severa de todo "antropologismo". Este passo, que afasta Foucault da fenomenologia, está ligado então a uma releitura de Kant.

Foucault procura ressaltar em 1961 que a tripartição ou "divisão essencial" é o cerne do sistema kantiano por mostrar a relação entre *Crítica*, *Antropologia* e *Filosofia transcendental* conforme o quadro abaixo:

Crítica	<i>a priori</i>	<i>Quellen</i> (fonte)	<u><i>Deus</i></u>	<i>Subjekt</i>
Antropologia	<i>originário</i>	<i>Umfang</i> (domínio)	<u><i>mundo</i></u>	<i>Praedikat</i>
Filosofia transcendental	<i>fundamental</i>	<i>Grezen</i> (finitude)	<u><i>homem</i></u>	<i>Cópula</i>

No século XX, segundo Foucault, a Antropologia é deslocada para o lugar da *Crítica*³². Esse deslocamento é, para ele, um esqueci-

32. Esse deslocamento parece responsável pelo projeto de *Les mots et les choses*, já em 1954: "Uma obra posterior se esforçará por situar a análise existencial no

mento da Crítica kantiana, origem do “sono antropológico” que se instaura como consequência da confusão entre cada esfera. Assim, se há uma espécie de elogio de Foucault à perspectiva pragmática da antropologia kantiana, ele se concentra na possibilidade de pensar o homem fora da estrutura de *alienação* em que a filosofia contemporânea reiteradamente o situa. “Assim, no elemento regrado da linguagem, a articulação das liberdades e a possibilidade, para os indivíduos, de formar um todo, podem se organizar sem a intervenção de uma força ou de uma autoridade, sem renúncia nem alienação”³³. Trata-se mais de linguagem que de psicologia, o que parece ser ganho significativo da antropologia pragmática. Com efeito, o essencial para Foucault, no texto de 1961, é que “o problema da finitude passou de uma interrogação sobre o limite e a transgressão a uma interrogação sobre o retorno a si; de uma problemática da verdade a uma problemática do mesmo e do outro”³⁴.

Para concluir, e assinalar assim a questão da significação como aquela que faz Foucault passar de uma perspectiva fenomenológica, em 1954, a certa retomada do “formalismo” kantiano, em 1961, vale passar pela caracterização do homem nesta Antropologia.

IV

Segundo Kant, “como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza (...) pode ser alcançado pela humanidade (...) [então] uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”³⁵. A concorrência engendrada em função da desigualdade entre os homens (antagonismo) tem em Kant

desenvolvimento da reflexão contemporânea sobre o homem ; nós tentaremos mostrar nessa obra, seguindo a inflexão da fenomenologia em direção à antropologia, quais fundamentos foram propostos à reflexão concreta sobre o homem” (FOUCAULT, M. DE I, *Introduction*, 1, p. 93).

33. IAK, p. 64.

34. *Idem*, p. 77-78.

35. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 10.

a finalidade do equilíbrio. Por oposição ao egoísmo, a maneira pluralista de pensar é sintoma da liberdade propriamente dita, a liberdade moral. Parece haver então dois modos de liberdade em Kant. O primeiro é designado por ele como "liberdade selvagem"³⁶, o segundo, como "liberdade moral". Vejamos de que modo o egoísmo e a liberdade selvagem parecem coincidir.

Kant procura mostrar, em sua Antropologia, que há três formas do egoísmo, que "progredir irresistivelmente", conforme o entendimento, o gosto ou o interesse prático (três Críticas). Trata-se do egoísmo *lógico*, do egoísmo *estético* e do egoísmo *prático*.

O egoísmo lógico é aquele que não considera a importância do juízo de outrem para assegurar a verdade de seu juízo, cuja necessidade, entretanto, é reconhecida por aqueles que defendem a liberdade de imprensa: "se essa liberdade nos é recusada, tiram-nos ao mesmo tempo um meio importante de experimentar a exatidão de nossos próprios juízos, e nós estamos à mercê do erro"³⁷. O "outro", ou o juízo de outrem, é aqui o limite da liberdade individual, e garante o bom uso público da razão. Contradizer a opinião geral é a audácia própria daqueles que têm o gosto do paradoxo, já que este paradoxo estaria na afirmação de sua liberdade de pensamento independentemente de algum critério exterior que limitasse o juízo. Trata-se então do perigo da excentricidade lógica: "quer-se não limitar os outros, mas passar por um homem *de exceção*; de fato, não se manifesta assim senão sua *singularidade*"³⁸.

É um critério externo de limitação da liberdade que está em pauta também para o egoísta estético, que desdenha do juízo alheio: "ele se furta a todo aperfeiçoamento, isolando-se em seu juízo, aplaudindo a si próprio e buscando apenas em si o critério da beleza artística"³⁹. Buscar fora de si o critério da beleza artística está ligado, para Kant, à ideia de aperfeiçoamento, logo, balizando o juízo por um critério o mais universal possível está-se julgando adequadamente, pois se trata do progresso da espécie (gênero humano), não do indivíduo.

36. Idem, p. 10-11.

37. *Anthropologie*, p. 25.

38. Idem, p. 26.

39. Idem, *ibidem*.

O conflito entre a liberdade selvagem e algo que aparece como natureza (já que se trata de uma exterioridade que afeta o homem, limita e redireciona sua liberdade de ação constitutiva) aparece novamente para o egoísta moral: "esse egoísmo conduz a não ter nenhum critério para o exato conceito do dever, enquanto ele deve ser um princípio universalmente válido"⁴⁰. O homem tem necessidade de um senhor, quando está entre outros de sua espécie, "pois ele certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes; e, se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetar-se onde possa"⁴¹. Esse desejo de uma lei será assim o resultado do reconhecimento da necessidade de uma medida universal, a necessidade de uma autoridade que sancione a diferença legítima entre os homens.

Parece haver, assim, uma espécie de abstração (ou alienação...) capaz de colocar o valor e a finalidade moral, prática e judicativa, naquilo que é externo ao sujeito. Por isso Foucault entende nascer com Kant a possibilidade da estrutura de alienação comum no pós-kantismo. Não há finalidade em si para o indivíduo; a finalidade está sempre ligada ao universal, à espécie (progresso). Por isso a necessidade da finalidade (da Razão) não é uma questão antropológica. Segundo Kant, para saber "se, como ser pensante, eu estou autorizado a aceitar fora da minha existência a existência de um todo de outros seres formando comigo uma comunidade (chamada o mundo), isso seria então uma questão não antropológica, mas puramente metafísica"⁴². A questão metafísica da Crítica pode ser entendida como a questão de saber sobre a necessidade e alcance daquela abstração ou alienação. Afinal, a capacidade de abstração é prova de "uma liberdade da faculdade de pensar e uma autonomia do espírito que permitem *ter sob seu controle o estado de suas representações*"⁴³.

Para pensar a necessidade da alienação, retome-se a leitura de Foucault quanto à esfera em que se situa a Antropologia. Segundo Foucault, o debate de Kant com Beck permite estabelecer "o espaço no qual uma Antropologia, em geral, era possível: região na qual a observação de si não acede nem a um sujeito em si, nem ao Eu (*Je*)

40. Idem, p. 27.

41. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 11.

42. *Anthropologie*, p. 27.

43. Idem, p. 28-29.

puro da síntese, mas a um eu (*moi*) que é objeto, e presente somente em sua única verdade fenomenal⁴⁴. Contudo, o eu como objeto é, conforme a definição kantiana, objeto da Psicologia, e a dimensão da Antropologia só pode ser pensada a partir da Lógica e, em última instância, a partir da Filosofia Transcendental. Que a região da Antropologia seja esta, que não leve a um sujeito em si ou ao "eu" puro da síntese, não quer dizer que a delimitação da dimensão de questões que lhe concernem possa ser traçada "de dentro" do campo fenomênico, a julgar pela referência de Kant a esta questão como metafísica.

Por isso, o limite do estilo fenomenológico já está presente quando Foucault nota, em 1954, que "uma análise nesse sentido fenomenológico não pode bastar-se a si própria. Ela deve concluir-se e fundar-se. Concluir-se, por uma elucidação do ato expressivo que dá uma figura concreta a essas dimensões originárias da existência; fundar-se, através de uma elucidação desse movimento no qual se constituem as direções de sua trajetória"⁴⁵. É essa necessidade que vivifica a inter-rogação sobre a relação entre Antropologia e Crítica, uma vez que ela não pode ser elucidada a partir da Antropologia, por uma espécie de "análise da existência" (*Daseinsanalyse*). A necessidade da alienação da liberdade egoísta em nome da espécie (dever moral) se inscreve necessariamente em um pensamento metafísico.

O sentido do termo "uso" (*Gebrauch*), traduzido por Foucault como *usage*, marca justamente o conflito entre liberdade e natureza, anunciando o sentido histórico da visada pragmática em sua referência à necessidade metafísica. Ao que parece, em Kant, seu sentido histórico, e por isso conflituoso, está na "negociação" entre o egoísmo natural (liberdade selvagem) e a moral universalizante (liberdade moral naturalmente engendrada pela espécie). "De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais"⁴⁶.

Assim, assegura Foucault, "é do sentido inicial da Antropologia ser *Erforschung*: exploração de um conjunto jamais ofertado em totalidade, jamais em repouso sobre si próprio porque tomado em um movimento no qual natureza e liberdade são intrincadas no *Gebrauch*,

44. IAK, p. 23.

45. DE I, *Introduction*, 1, p. 133.

46. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3.

do qual nossa palavra uso (*usage*) cobre alguns dos sentidos⁴⁷. A noção de uso (*l'usage; Gebrauch*) tem para Foucault o sentido de práxis, pois remete a certa indeterminação, por um lado, e à determinação do ponto em que se limita a ação, por outro. O uso se estabelece em um duplo sistema: "de obrigação firmada em relação a si, de distância respeitada em relação aos outros. Ele se localiza no texto de uma liberdade que se postula a um só tempo singular e universal"⁴⁸. O uso fornece o sentido prático da experiência e o valor moral da ação.

"É então num bom uso da liberdade que se enraíza a possibilidade '*das menschliche Leben zu verlängern*' preservando a mecânica do corpo da queda culpável no mecanismo"⁴⁹. Segundo a perspectiva de Hufeland, formulada nesses termos por Foucault, há um bom uso da liberdade a regular a vida empírica de acordo com o interesse da Razão, ou propósito da natureza. Nesse sentido, Foucault entende que a perspectiva de Hufeland sugere que o homem caracterizado pela liberdade selvagem, ao menos originariamente, é prático conforme regula o conflito (uso) entre essa liberdade e a natureza social (liberdade de outrem), e moral conforme esse uso se estabelece face à postulação da lei moral que tem em vista a espécie na história. Neste caso, trata-se efetivamente do cidadão do mundo, conforme o sujeito representa para si o valor – regulador – de uma universalidade que deve se impor à "pura liberdade". Sabe-se que o homem cosmopolita, prático e moral, é propriamente o foco da Antropologia pragmática.

V

Com efeito, o recuo de princípio kantiano, em relação às ciências objetivas, marca a novidade da filosofia moderna, na qual, por isso, a fenomenologia se inscreve absolutamente. Lebrun ressalta esse ponto para explicitar um dos motivos que a mostra bem instalada em uma *episteme* que poderia ser dita "pós-kantiana". "Desse ponto de vista, as críticas que Husserl endereça a Kant importam menos que a *posição* prévia que ele adota e que lhe permite formulá-las"⁵⁰. Ainda na leitura

47. IAK, p. 32.

48. Idem, *ibidem*.

49. Idem, p. 28.

50. LEBRUN, G. Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses. In : *Michel Foucault Philosophe, Rencontre Internationale*, Janvier 1988. Paris: Seuil, 1989, p. 43.

de Lebrun, há um segundo aspecto que evidencia, por meio da crítica de Foucault, o lugar da fenomenologia como expressão de sua época e não como a retomada de um antigo projeto filosófico. Lebrun nota que Foucault inclui Husserl nesse "pós-kantismo" em função de dois traços: "o cuidado de *fundar* ('de ancorar os direitos e os limites de uma lógica formal na reflexão de tipo transcendental') e aquele de *desvendar* ('de reencontrar indefinidamente o transcendental no empírico')"⁵¹. Este segundo aspecto estrutura exclusivamente o programa de Binswanger, de modo que é desta emboscada analítica que Foucault procura fugir revendo a necessidade da tripartição kantiana, particularmente na tese complementar de 1961.

Referências

- FOUCAULT, M. *Dits et écrits (1954-1988)*, 2 volumes. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Thèse complémentaire pour le doctorat ès Lettres. Paris: VRIN, 2008.
- _____. *Qu'est-ce que la Critique?* [critique et Aufklärung]. In: Bulletin de la Société Française de Philosophie, séance du 27 Mai 1978, 84 année, n. 2, avril-juin, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit et préfacé par Michel Foucault. Paris: VRIN, 2002.
- KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica* (1970). Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, G. Note sur la Phénoménologie dans Les Mots et les Choses. In: *Michel Foucault Philosophe, Rencontre Internationale*, Janvier 1988. Paris: Seuil, 1989.
- PRIMO LEVI. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

Recebido em 18.02.2014

Aceito em 24.03.2014

51. Idem, ibidem.

Alcances e limites de um *CCT Program*: quão justificadas são as críticas ao Bolsa Família?

Scope and limits of a *CCT Program*: how justified is criticism against the *Bolsa Família*?

Alessandro Pinzani

alessandro@cfh.ufsc.br

(Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil)

Resumo: As reflexões que Rúrion Melo apresenta em sua resenha ao livro *Vozes do Bolsa Família*,¹ do qual ele se demonstrou leitor atento e benévolo, me instigaram não tanto a uma réplica direta, pois não há no seu texto críticas à nossa análise e à nossa tese, quanto a propor algumas considerações que, em parte, se movimentam na esteira de alguns argumentos do próprio Melo e, em parte, representam uma tentativa de responder a algumas das críticas avançadas ao Programa Bolsa Família e aos *CCT Programs*² mencionadas na resenha, embora não endossadas pelo seu autor.

Abstract: The reflections that Rúrion Melo has made in his review of the book *Vozes do Bolsa Família*, which he read with benevolent attention, prompted me not so much to issue a direct reply, rather to propose some considerations that, in part, move in the wake of some of Melo's own arguments and, in part, represent an attempt to answer some of the criticisms to the Bolsa Família program that were mentioned in the review, although not endorsed by the author. In particular, I shall contextualize the Bolsa Família program and try to answer to some basic objection to CCT programs both as cash transfer programs and as conditional programs. Finally, I shall try to offer some remarks on the future of the program according to the possible political scenarios opened by the 2014 general election in Brazil.

Palavras-chave: Bolsa Família; programas CCT; justiça social; políticas sociais.

Keywords: Bolsa Família; CCT Programs; social justice; social policies.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p149-163>

1. MELO, R. Resenha de *Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania*, de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani (São Paulo: Editora Unesp, 2013). *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 19, nº 1, 2014, pp.213-221.
2. *Conditional Cash Transfer Programs*.

1. O Programa Bolsa Família em contexto

Em primeiro lugar, gostaria de colocar o **Programa Bolsa Família** (doravante PBF) no seu contexto específico. O PBF é um dos quase sessenta programas de combate à pobreza implementados pelo Ministério do Desenvolvimento Social. Isso significa que, se quisermos analisar seu impacto do ponto de vista da erradicação da miséria e da criação de uma sociedade menos desigual, deveríamos levar em conta a maneira em que ele interage com os demais programas. Por isso seria incorreto acusar o governo federal de estar lutando contra pobreza e desigualdade somente através do PBF, como fazem alguns críticos, inclusive de esquerda. Durante nossas entrevistas, por exemplo, constatamos que a maioria das famílias estava participando de outros programas além do PBF: o Luz para Todos, o Seguro Safra, programas para agricultura cooperativa, etc. Com certeza o PBF não pode eliminar a pobreza sozinho e ninguém pensa que o possa, nem sequer em Brasília (aliás, sobretudo em Brasília). Se o PBF está na boca de todos e no centro do debate é, por um lado, pela extensão que o programa alcançou, atingindo mais de um quarto dos brasileiros (55 milhões de pessoas) e, por outro, pelo fato de resultar numa transferência monetária direta, em vez de na provisão de serviços como a maioria dos outros programas (alguns deles também distribuem dinheiro, mas tal distribuição é vinculada à compra de bens específicos, como nos programas de apoios a pequenos agricultores ou às cooperativas). É este último aspecto aquele que suscita as maiores polêmicas e voltarei a ele na segunda seção deste escrito.

Em segundo lugar, o PBF é um *CCT program*, ou seja, um programa de transferência condicional de renda. Existem há vários anos muitos estudos sobre este tipo de programa e quase todos avaliam positivamente seu impacto, particularmente por sua eficácia em quebrar o conhecido “círculo vicioso” da pobreza: o abandono escolar, provocado pela necessidade de as crianças trabalharem para prover uma fonte adicional de renda para a família, acaba perpetuando a situação de miséria. Claramente, isso não significa que toda e qualquer criança que permanece na escola terá automaticamente uma vida melhor do que a de seus pais, pois isso depende de muitos fatores (principalmente da qualidade do ensino); mas pode-se dizer que um primeiro passo, necessário, embora não suficiente, foi feito. Sobre as críticas às condicionalidades e ao próprio caráter condicional voltarei na terceira seção.

Finalmente, a avaliação política do PBF (sua presumida timidez, por exemplo) precisaria ser inserida em uma avaliação mais geral da política brasileira dos últimos doze anos e deveria levar em conta as circunstâncias políticas nas quais o programa foi lançado, implementado e sucessivamente ampliado.³ Na impossibilidade de realizar uma análise deste tipo neste contexto, limitar-me-ei a algumas poucas considerações genéricas na quarta e última seção.

Não abordarei neste contexto a questão do caráter desenvolvimentista das políticas sociais dos governos petistas, pois para isso precisaria de uma discussão prévia sobre o caráter do próprio desenvolvimentismo.⁴

2. Não tem peixe no sertão

Um dos argumentos mais utilizados pelos adversários "conservadores" do PBF é o de que este não ajudaria os pobres a sair definitivamente da pobreza, limitando-se a sustentá-los e a torná-los dependentes do Estado.⁵ Seria um programa meramente assistencialista que criaria uma atitude de acomodação em seus beneficiários.⁶ Durante os muitos debates sobre nosso livro tivemos que ouvir inúmeras vezes o provérbio chinês "ensina-lhes a pescar, em vez de dar-lhe o peixe". Sempre respondia que no sertão não tem peixe. Fora de metáfora, as críticas que apontam para a insuficiência do PBF para erradicar de vez a pobreza parecem não levar em conta pelo menos dois aspectos. O

3. Veja-se sobre isso, além dos textos indicados por Melo em sua resenha, o livro: CAMPELLO, T.; NERI, M. (orgs.). *Programa Bolsa Família. Uma década de inclusão e cidadania*. Brasília: IPEA, 2013.

4. Sobre o tema ver: MOLLO, M.; FONSECA, P. Desenvolvimentismo e novo-desenvolvimentismo: raízes teóricas e precisões conceituais. *Brazilian Journal of Political Economy*, vol. 33, nº 2, 2013, 222-239; FONSECA, P.; CUNHA, A.; BICHARA, J. O Brasil na Era Lula: Retorno ao desenvolvimentismo? *Nova Economia*, vol. 23, nº 2, 2013, pp. 403-428.

5. Na realidade, segundo dados oficiais, 75,4% dos participantes do PBF trabalham (<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/05/bolsa-familia-75-4-dos-beneficiarios-estao-trabalhando>).

6. Já em 2006 Celia Kerstenetzky colocava claramente os diferentes conceitos de justiça social que se enfrentam no debate sobre políticas sociais no Brasil em KERSTENETZKY, C. Políticas sociais: focalização ou universalização? *Revista de Economia Política*, vol. 26. Nº 4 (104), 2006, 564-574.

primeiro é o fato, já mencionado, de que o PBF é somente um entre muitos programas sociais do governo federal (sem contar os programas de alguns governos estaduais e municipais) e que, portanto, ninguém o considera e o pode considerar como o único instrumento para eliminar milagrosamente o problema da pobreza. O segundo aspecto diz respeito à situação de boa parte dos participantes do programa, uma vez que a metade deles vive em áreas rurais bastante isoladas e sem infraestrutura capaz de atrair investimentos privados e, destarte, permitir a criação de empregos.⁷ Nenhum empresário abrirá uma fábrica ou outro tipo de empresa no meio do sertão ou no vale do Jequitinhonha, a centenas de quilômetros do próximo porto ou aeroporto, em regiões ligadas ao resto do país somente através de estradas em condições péssimas ou precárias, e cuja população não dispõe da mínima preparação para trabalhos qualificados. Essa situação não pode mudar no curto prazo sem investimentos maciços por parte do Estado (em nível federal e estadual) e sem uma política de tipo keynesiano, como aquela adotada nos EUA na era do *New Deal*. Contudo, não me parece que no momento existam as condições políticas para esse tipo de intervenção (sobre esse ponto voltarei na quarta seção).

Ainda assim, o programa está tendo efeitos positivos do ponto de vista do desenvolvimento econômico dessas regiões, embora se trate de melhorias relativamente pequenas. As condições de vida material das pessoas melhoraram e surgiu o que alguns economistas chamam de “economia de pobre para pobre”:⁸ os participantes do programa utilizam às vezes o dinheiro para iniciar microempresas (criação de animais de pequeno porte, artesanato, etc.), trazendo um pouco de movimento em situações caracterizadas anteriormente pela ausência de qualquer transação econômica relevante. Contudo, não é por meio desses tipos de fenômenos econômicos ainda bastante rudimentares que será possível eliminar definitivamente a pobreza dessas regiões – pelo menos a curto e médio prazo.

7. “Segundo o IBGE, 46,7% das pessoas na linha de extrema pobreza residem em área rural, apesar de apenas 15,6% da população brasileira morar no campo. O restante das pessoas em condição de miséria, 53,3% mora em áreas urbanas, onde reside a maioria da população – 84,4%” (citado de: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2011/05/brasil-tem-1627-milhoes-de-pessoas-em-situacao-de-extrema-pobreza.html>).

8. <http://www.bancodocidadao.com.br/noticias/?vCod=212>

A situação é diferente nas áreas urbanas, onde, porém, outros problemas dificultam a saída da pobreza dos participantes, começando pelos custos de vida mais elevados, que acabam sempre expulsando-os para as margens da sociedade. Nesse caso, o problema não é a falta de emprego, mas o nível miserável dos salários – um aspecto, a meu ver, que ainda não está bastante presente no debate público e até no debate acadêmico. Ninguém pode acreditar seriamente que o salário mínimo seja suficiente para garantir uma vida digna a quem o recebe, particularmente no contexto de uma grande cidade. O que dizer, então, quando ele é a única fonte de renda em uma família ou quando os empresários se recusam até a pagá-lo, como acontece em muitos empregos informais?

Em outras palavras, o que se esquece no debate sobre o presumido caráter assistencialista do PBF e sua insuficiência em eliminar as causas da pobreza é que a eliminação de tais causas deveria passar por uma série de políticas públicas (grandes obras públicas em todo o país, investimentos enormes em infraestrutura e formação profissional, aumento dos salários por lei, etc.) de tamanho alcance que seria legítimo falar em uma verdadeira revolução política, cuja possibilidade no momento me parece extremamente remota (como tentarei argumentar na quarta seção).

Finalmente, cabe lembrar que uma das condicionalidades prevê a permanência na escola das crianças das famílias participantes do programa. Isso não seria uma forma de “ensinar a pescar”?

3. *Conditio sine qua non*

Essa última observação nos leva ao próximo ponto a ser considerado: as críticas às condicionalidades e ao caráter condicional do PBF.

No que diz respeito às primeiras, é necessário fazer uma distinção que nem sempre os críticos levam em conta: é preciso considerar se os problemas ligados à obrigatoriedade da presença escolar derivam da própria condicionalidade ou da maneira em que esse aspecto é gerido *in loco* pelos funcionários responsáveis, em primeiro lugar pelos gestores do PBF nas escolas. Existem vários estudos que relatam um nível elevado de *stress*, medo e ansiedade entre os participantes do programa devido ao temor de perder a bolsa, caso a criança seja obrigada a ficar longe da escola por um tempo superior ao consentido. Na realidade, este medo é injustificado de *per si*, uma vez que ausências

justificadas (por exemplo, por doença) não deveriam resultar no corte da bolsa. Contudo, não é infrequente que até em situações deste tipo os gestores locais denunciem uma presumida inadimplência por parte da família e que isso resulte na suspensão dos pagamentos. Ora, nesses casos, o problema reside evidentemente na atitude dos gestores que, em vez de procurar informações ou de solicitar uma justificativa, preferem o caminho mais rápido e fácil (para eles), ou seja, relatar uma violação da condicionalidade. Mas nem sempre se trata de mero comodismo.

Recentes pesquisas empíricas efetuadas nas escolas, entrevistando gestores, diretores e simples professores, trouxeram à tona um nível elevado de preconceito contra os pobres em geral e os participantes do PBF em particular, inclusive contra as crianças.⁹ Espanta que justamente as pessoas que deveriam ter uma maior consciência da condição complicada dos estudantes pobres e, sobretudo, que têm o dever de ajudá-los a encontrar uma saída através da escola, manifestem tamanho cinismo, preconceito e, finalmente, indiferença humana em relação a crianças que, com certeza, não podem ser responsabilizadas pela sua situação. O que deveria ser objeto de estudo, portanto, é em que medida os problemas ligados às condicionalidades são causados por elas mesmas ou pela atitude dos agentes públicos que cuidam (ou deveriam cuidar) delas.¹⁰

Gostaria de responder neste contexto também às críticas avançadas por algumas teóricas feministas, mencionadas também por Melo, sobre o fato de o PBF não contribuir à emancipação das participantes do seu papel de mulher e mãe de família, fortalecendo antes os laços que as ligam a tal papel, ao atribuir-lhes a responsabilidade de gerir os

9. BRANDÃO, A; PEREIRA, R; DALT, S. Programa Bolsa Família: percepções no cotidiano da escola. *Política e Trabalho*, vol. 38, 2013, 215-232.

10. Isso não significa que o governo federal não tenha consciência da importância de uma correta interação com os gestores locais. Desde 2007 muitas coisas mudaram nesse sentido, como aponta Gala Díaz Langou (DÍAZ LANGOU, G. Validating one of the world's largest conditional cash transfer programmes. A case study on how an impact evaluation of Brazil's Bolsa Família Programme helped silence its critics and improve policy. *Journal of Development Effectiveness*, 2013, DOI: 10.1080/19439342.2013.861501). Também em relação aos gestores nas escolas, o MEC lançou recentemente um curso à distância que tem como público-alvo justamente os agentes públicos que lidam com crianças oriundas de famílias participantes do PBF.

parcos recursos fornecidos pelo programa, de cuidar das condicionais, etc. Em si a crítica parece pertinente, mas somente se desconsiderarmos completamente a realidade das mulheres em questão. Com certeza, nenhuma das autoras que avançam esta crítica imagina seriamente que as participantes do programa teriam mais chances de alcançar um maior nível de emancipação se o programa fosse abolido, pois isso as recolocaria mais uma vez no *status quo ante*, substituindo de novo a preocupação com a presença escolar dos filhos pela preocupação ligada à tarefa de encontrar comida suficiente todos os dias, roupa, etc. A alternativa, portanto, seria um programa diferente, capaz de permitir ou até de fomentar tal emancipação. A maneira mais simples para tanto seria aumentar o valor da bolsa, a ponto de permitir às mulheres separar-se de maridos violentos e dominadores, ou abandonar a casa de pais autoritários, ou – quiçá – contratar babás e dedicar-se a uma carreira própria. Isso, contudo, parece-me irrealizável, pelo menos em curto e médio prazo. Até lá, a única maneira de ajudar as participantes a alcançar um maior grau de autonomia e de independência dos papéis tradicionais é o de oferecer-lhes apoio material através de políticas e estruturas públicas (CRAS, PBF, etc.), e muito foi e está sendo feito neste sentido. Mais uma vez, as críticas parecem desconhecer ou ignorar o fato de que o PBF é somente um entre muitos programas sociais e que já existem programas voltados especificamente a ajudar mulheres em situação de dificuldade familiar.

Cabe lembrar uma obviedade, a saber: os casos de opressão feminina e de violência doméstica não são limitados às camadas mais pobres da população, mas acontecem com triste frequência também nas classes média e alta. A diferença é que muitas vezes (mas nem sempre) as mulheres dessas classes têm a possibilidade material de separar-se, enquanto as mulheres pobres não conseguiriam manter a si mesmas e a seus filhos se resolvessem abandonar os maridos. Por isso é fundamental oferecer-lhes uma renda estável autônoma (neste sentido, o valor da bolsa é pequeno demais: seria muito melhor se elas tivessem uma renda fixa capaz de sustentar a si e aos filhos, inclusive na forma de uma renda básica universal com um valor suficientemente elevado). Poder-se-ia afirmar que a verdadeira emancipação se dará somente quando essas mulheres tiverem a capacidade de se manter pelo seu trabalho e de iniciar uma carreira autônoma. Ora, nessa visão de emancipação, que poderíamos chamar de neoliberal (o sujeito emancipado seria o sujeito economicamente autônomo e desvincula-

do de qualquer compromisso – inclusive familiar),¹¹ parece que as mulheres são colocadas perante uma alternativa: ou renunciar a ter filhos, ou, caso queiram tê-los, encontrar uma maneira de deixá-los com alguém que cuide deles. No primeiro caso, seria necessário considerar se de fato se trata de uma livre escolha ou de uma imposição ligada à situação do mercado de trabalho (neste caso, não haveria emancipação nenhuma). No segundo caso, haveria emancipação somente se as mulheres pudessem deixar os filhos em creches e escolas públicas.¹² Em suma, a única solução viável para atingir uma verdadeira emancipação geral parece ser a instauração de um estado social de bem-estar fortemente ativo no setor de políticas destinadas às famílias. Mas no Brasil atual parece-me que infelizmente não há consenso político necessário para a criação de um estado deste tipo, que implicaria uma série de mudanças quase revolucionárias, começando pela renegociação da dívida pública, uma vez que o pagamento dos juros dela resultantes consome mais de 40% do orçamento federal.

Se o sentido da mencionada crítica feminista for, pelo contrário, o de acusar as participantes do programa de não ser suficientemente emancipadas por não querer sair de seu papel tradicional de esposa e mãe, isso seria ainda mais questionável. Como tentamos mostrar em nosso livro, o recebimento de uma renda regular através do PBF está abrindo pela primeira vez algumas fendas de autonomização para as mulheres em questão, possibilitando que passem a se considerar como indivíduos autônomos capazes de ter um mínimo de poder sobre sua vida. Em outras palavras, a capacidade de decidir-se em prol ou contra os papéis de mãe ou esposa pressupõe um nível de autonomia que essas mulheres em geral estão longe de ter atingido (pessoalmente duvido que até muitas mulheres de classe média ou alta sejam capazes disso, pois elas também são vítimas de uma sociedade machista e de um tipo de educação familiar que as educa a desejar servir seus homens,

11. Sobre o sujeito desvinculado como sujeito neoliberal, ver: BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Fontes, 2009, pp. 133-194.

12. Se tivessem que pagar por isso, a decisão de ter filhos se transformaria em um luxo acessível somente a quem tenha bons salários. E se contratassem babás, empregadas, etc., conseguiriam sua emancipação só ao preço da não emancipação de outras mulheres (as babás e as empregadas, justamente).

como observava John Stuart Mill já em meados do século XIX).¹³ Exigir que as participantes do PBF se emancipem *já* dos papéis tradicionais que lhes são atribuídos pelo seu ambiente social e familiar é, no mínimo, muito ingênuo.

Uma última anotação relativa à afirmação de que o PBF seria somente uma ampliação dos programas sociais iniciados pelo governo FHC. Considero tal afirmação bastante problemática. O programa Bolsa Escola introduzia a condicionalidade da presença escolar somente para um máximo de três crianças: se na família havia outras, era bem possível (e provável) que os pais as retirassem da escola para que pudessem trabalhar, deixando na escola as três crianças “necessárias” para manter a bolsa. O PBF estendeu a condicionalidade a todas as crianças da família, embora o valor variável fosse pago somente para um máximo de três crianças quando o programa foi criado em 2003 (hoje esse número subiu para cinco). Além disso, o PBF atinge também famílias sem crianças, pagando um valor básico (contrariamente ao Bolsa Escola ou ao Bolsa Alimentação, que só pagavam R\$ 15 por criança até um máximo de três, como dito), e prevê uma série de valores variáveis para gestantes, bebês, etc. Em suma, não é a toa que traz o nome de Bolsa *Família*. As diferenças entre os dois programas vão além da mera questão do número de pessoas atingidas (cerca de 5 milhões de famílias no caso do Bolsa Escola e cerca de 1,5 milhão de famílias no caso do Bolsa Alimentação, por um lado, e 14 milhões de famílias no caso do PBF)¹⁴, mas dizem respeito ao objetivo final e à maneira de alcançá-lo. Apesar do nome, a finalidade do Bolsa Escola não era, evidentemente, o fim do abandono escolar: obrigando os pais a escolher as três crianças que seguiriam na escola, o programa introduzia antes uma inaceitável e odiosa discriminação entre os membros de uma mesma família e, de fato, deixava na mesma situação inicial todas as crianças não atingidas por ele (lembro que as famílias participantes desse tipo de programa são tradicionalmente famílias numerosas, com elevado número de filhos).

13. MILL, J. On the subjection of women (1861). In: _____. *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 469-582.

14. Se em vez das famílias, contássemos os indivíduos, as diferenças numéricas seriam ainda mais gritantes: de um máximo de 15 milhões de pessoas atingidas pelo Bolsa Escola passaríamos aos 55 milhões participantes do PBF.

4. O segundo governo Dilma entre imobilismo e apelo para a rua

Duas leituras da política brasileira da última década me parecem merecer particular atenção, embora seja impossível fazer jus à sua complexidade no presente contexto (e por isso peço desculpas de antemão ao leitor e aos próprios autores, caso leiam estas linhas). Uma é a leitura de Marcos Nobre, centrada na noção de peemedebismo. A necessidade de procurar o apoio do PMDB para governar teria levado a um sistema de vetos cruzados, cujo resultado inevitável é um imobilismo, que sufoca qualquer tentativa séria de reforma e que teria levado a uma atrofia da confrontação política. À polarização PT-PSDB, que dominou as últimas quatro eleições presidenciais, não corresponde de fato à realização por parte dos dois partidos de políticas verdadeiramente alternativas, uma vez que o sistema de vetos cruzados torna impossível sair do *status quo*.¹⁵

A outra leitura, à qual pretendo recorrer, é a de André Singer, que identifica no lulismo uma forma política específica, fundada sobre maciças políticas sociais capazes de criar profundas transformações econômicas e sociais entre as camadas mais pobres da população, que tradicionalmente apoiaram os partidos mais conservadores, como o PFL/DEM no Nordeste e que agora passaram a formar uma base eleitoral para o PT. Enquanto isso, uma parcela relevante daquela classe média de escolaridade superior, que inicialmente apoiava o PT acabou afastando-se dele. Destarte, a polarização entre ricos e pobres substituiu-se àquela entre conservadores e progressistas.¹⁶ A última campanha eleitoral parece reforçar o diagnóstico de Singer relativamente à criação de uma contraposição de classe no Brasil, e no debate sobre as eleições acontecido no último encontro da Anpof, em Campos do Jordão, o próprio Marcos Nobre afirmou que, finalmente, veio à tona uma polarização política e social que poderia dar novo sentido à oposição entre PT e PSDB.¹⁷

15. NOBRE, M. *Imobilismo em movimento. Da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

16. SINGER, A. *Os sentidos do lulismo. Reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

17. Ver a matéria publicada na *Folha*: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/10/1540510-eleicoes-acirraram-a-luta-de-classes->

Seria interessante tentar entender por que a classe média se tornou tão fortemente antipetista. Em parte isso se deu certamente por causa dos escândalos relativos a fenômenos de corrupção (do "mensalão" ao recente "escândalo da Petrobras"), que abalaram a diretoria do PT e que foram astutamente explorados por uma mídia parcial, que em muitos casos persegue uma agenda política específica e sempre fecha os olhos perante fenômenos análogos acontecidos no seio de partidos da oposição (em particular no caso do PSDB e dos vários escândalos como o "mensalão tucano", o "aécioporto", etc.). Em parte, porém, esse antipetismo surgiu por causa da percepção de que as políticas sociais ameaçam a situação de privilégio da própria classe média e de que o estilo de vida dessa última piorou em relação a épocas anteriores. Contratar uma empregada doméstica (algo considerado por séculos como uma obviedade nas famílias brasileiras de classe média alta) acarreta hoje custos maiores por causa da chamada "lei das domésticas"; o acesso a espaços como universidades, shoppings e aeroportos já não é exclusividade das parcelas mais abastadas da população; a introdução de cotas no acesso às universidades públicas e do ENEM em lugar do vestibular introduziu mudanças profundas num âmbito (os estudos superiores) que historicamente fora reservado quase exclusivamente aos jovens de classe média alta; o custo de vida tornou-se mais alto, por causa da inflação, contra a qual talvez o governo Dilma não fez tudo o que podia ser feito; foram introduzidos impostos sobre compras no exterior; até o aumento da venda de carros entre as classes populares foi visto como a causa pela qual os problemas de tráfego já existentes em muitas cidades se tornassem mais exasperados. Em suma, as mudanças econômicas provocadas pelas políticas sociais do governo do PT tiveram como consequência mudanças sociais bastante tangíveis no dia a dia, que provavelmente criaram na classe média tradicional a sensação de estar "caindo para trás" e de estar sendo alcançada pelas classes populares.

Na realidade, a desigualdade econômica entre classes permanece enorme,¹⁸ as rendas do capital financeiro e as taxas de lucro perma-

-no-pais-diz-filosofo.shtml. Ver também: NOBRE, M. A polarização voltou. *Piauí*, nº 98, 2014.

18. Cabe lembrar as palavras de três economistas brasileiros: "A desigualdade no Brasil é muito alta e estável. O 1% mais rico da população adulta concentra mais de um quarto de toda a renda do país. O 5% mais ricos detém quase

necem elevadas, e até os gastos no exterior alcançaram novos recordes em 2013, assim que a percepção de que as coisas “estão feias”, de que a situação econômica do país estaria terrível e de que estamos à beira de um abismo no qual o Brasil cairá inevitavelmente por culpa do governo petista – como afirma uma queixa que se houve muito frequentemente entre membros da classe média e que aparece continuamente na mídia – não parece ter um fundamento real e dá antes a impressão de ser o resultado de medos injustificados ligados à mencionada perda de status percebida (erroneamente) pela classe média tradicional como perda de poder econômico e aquisitivo. Isso pode explicar a reação quase histórica de parte do eleitorado conservador à derrota de outubro.

Seja como for, não foi somente o país que saiu dividido das eleições de 2014, mas também o parlamento – e isso me parece ainda mais grave. O sistema de vetos cruzados mencionados por Nobre saiu reforçado das eleições, com uma fragmentação partidária sem precedentes (de 22 passamos a 28 legendas partidárias presentes na Câmara dos Deputados, enquanto no Senado o número de partidos aumentou de 16 para 18). O PMDB, o grande vilão da tese do peemedebismo, saiu enfraquecido (perdeu 13 cadeiras) e dividido (33 deputados, a metade exata dos 66 deputados eleitos, declararam na eleição seu apoio para o Aécio Neves),¹⁹ e pode ser que tente recuperar forças nos próximos quatro anos destacando-se como partido mais ativo e “ideológico”, na esteira do PT e do PSDB – e a maneira mais simples para isso seria a de votar contra o governo e apoiar a oposição em questões marcantes capazes de polarizar o eleitorado. Além disso, o Congresso que saiu das eleições de 2014 é em sua maioria fortemente conservador ou abertamente reacionário.²⁰ A presidenta Dilma enfrentará grandes dificuldades em encontrar maiorias para projetos de lei que visem

metade da renda. A concentração é tamanha que um milésimo das pessoas acumula mais renda que toda a metade mais pobre da população junta” (MEDEIROS, M.; SOUZA, P.; CASTRO, F. *O Topo da Distribuição de Renda no Brasil: primeiras estimativas com dados tributários e comparação com pesquisas domiciliares, 2006- 2012*. Publicado em 14/08/2014. Acessível em: SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2479685>)

19. <http://eleicoes.uol.com.br/2014/noticias/2014/10/14/bancada-do-pmdb-pro-aeccio-critica-propaganda-de-dilma.htm>

20. http://brasil.elpais.com/brasil/2014/10/08/politica/1412729853_844912.html

mudar substancialmente a situação social e econômica do país (só para dar um exemplo, “a Frente Parlamentar da Agropecuária, que busca um recrudescimento dos direitos indígenas previstos na Constituição também aumentará de 191 a 257 representantes”,²¹ ou seja, a metade mais um dos 513 deputados da Câmara). O mesmo eleitorado que, no Norte e Nordeste, votou maciçamente na presidenta Dilma, elegeu deputados e senadores de outras legendas que não o PT. Com um Congresso tão fragmentado e conservador, é difícil imaginar que o governo tenha força para realizar as grandes reformas políticas e sociais que o Brasil precisa. A presidenta poderia apelar para o povo, buscando o apoio de alguns dos movimentos populares que foram para a rua em 2013, mas parece-me improvável que o PT recorra a esta estratégia, pelo menos de maneira sistemática, uma vez que a situação não parece muito propícia para tais práticas de participação popular (veja-se a reação negativa da mídia ao decreto presidencial 8.243 que estabelecia a consulta a conselhos populares antes da implementação de políticas públicas e, sobretudo, a anulação do decreto por parte da Câmara dos deputados no dia 28 de outubro, dois dias depois da reeleição da presidenta).²² O segundo governo Dilma corre o risco de ficar preso entre imobilismo e o apelo para a rua e, provavelmente, assistiremos a um aumento do uso das medidas provisórias, que tinha diminuído no primeiro mandato.

Portanto, se, por um lado, é certamente legítimo perguntar-se o que o segundo governo Dilma *deveria* fazer em termos de políticas sociais, de medidas econômicas, de direitos civis, etc. (aliás, é tarefa de cada cidadão apontar para possíveis finalidades a serem realizadas pelo governo federal ou pelos governos locais), por outro, não se pode fingir, ao avançar estas exigências legítimas, que não existem obstáculos (em alguns casos insuperáveis) à realização dos fins em questão. Mais uma vez a política se demonstra a arte do possível – o que, porém, acaba gerando profunda insatisfação nos cidadãos e alienando boa parte do eleitorado, quer em relação aos partidos políticos, quer em relação à própria democracia representativa.

21. *Ibidem*.

22. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Decreto/D8243.htm ; <http://g1.globo.com/politica/noticia/2014/10/camara-derruba-decreto-sobre-conselhos-populares.html>

Para as camadas mais pobres da população, que dependem das políticas sociais federais, a situação política oriunda das eleições de 2014 pode significar uma estagnação se o governo não encontrar uma maneira de tomar e implementar medidas ainda mais incisivas e estruturais do que as atuais. Se, contudo, isso não acontecer, seria apressado culpar o governo Dilma e o PT ou denunciar a timidez de programas como o PBF, pois um diagnóstico desse tipo negligenciaria as condições políticas reais nas quais a presidenta é obrigada a movimentar-se atualmente. Nesse sentido, avanços e mudanças dependem não somente da ação do governo, mas também da capacidade de pressão das organizações sociais interessadas na transformação política, econômica e social do Brasil.²³

Referências

- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Fontes, 2009.
- BRANDÃO, A.; PEREIRA, R.; DALT, S. Programa Bolsa Família: percepções no cotidiano da escola. *Política e Trabalho*, vol. 38, 2013, pp. 215-232.
- CAMPOLLO, T.; NERI, M. (orgs.). *Programa Bolsa Família. Uma década de inclusão e cidadania*. Brasília: IPEA, 2013.
- DÍAZ LANGOU, G. Validating one of the world's largest conditional cash transfer programmes. A case study on how an impact evaluation of Brazil's Bolsa Família Programme helped silence its critics and improve policy. *Journal of Development Effectiveness*, 2013, DOI: 10.1080/19439342.2013.861501.
- FONSECA, P.; CUNHA, A.; BICHARA, J. O Brasil na Era Lula: Retorno ao desenvolvimentismo? *Nova Economia*, vol. 23, nº 2, 2013, pp. 403-428.
- KERSTENETZKY, C. Políticas sociais: focalização ou universalização? *Revista de Economia Política*, vol. 26. Nº 4 (104), 2006, pp. 564-574.
- MEDEIROS, M.; SOUZA, P.; CASTRO, F. *O Topo da Distribuição de Renda no Brasil: primeiras estimativas com dados tributários e comparação com pesquisas domiciliares, 2006- 2012*. Publicado em 14/08/2014. Acessível em: SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2479685>.

23. Agradeço Amaro Fleck e Gisa Aver pelas considerações e pelos comentários ao presente texto.

- MELO, R. Resenha de Vozes do Bolsa Família: Autonomia, dinheiro e cidadania, de Walquiria Leão Rego e Alessandro Pinzani (São Paulo: Editora Unesp, 2013). *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 19, nº 1, 2014, pp. 213-221.
- MILL, J. *On Liberty and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MOLLO, M.; FONSECA, P. Desenvolvimentismo e novo-desenvolvimentismo: raízes teóricas e precisões conceituais. *Brazilian Journal of Political Economy*, vol. 33, nº 2, 2013, pp. 222-239.
- NOBRE, M. *Imobilismo em movimento. Da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- _____. A polarização voltou. *Piauí*, nº 98, 2014.
- SINGER, A. *Os sentidos do lulismo. Reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Recebido em 11.11.2014
Aceito em 15.01.2015

Resenha de *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*, de Rúrion Melo (São Paulo: Saraiva, 2013)

Marx ou Habermas? Comentário crítico ao livro *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*, de Rúrion Melo

*Amaro Fleck*¹

amarofleck@hotmail.com
(Universidade Federal de Santa Catarina,
Santa Catarina, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p165-181>

Há de se questionar se seria possível uma síntese entre os pensamentos de Karl Marx e de Jürgen Habermas, principalmente ao se levar em conta que a teoria do segundo é caracterizada por um progressivo distanciamento das teses defendidas pelo primeiro. Mas, salvo engano, não foi fornecer tal síntese o intuito de Melo ao longo de seu livro. E por isso o título pode soar ambíguo, ao menos na medida em que não fica claro o significado da conjunção "e". Neste caso, como o autor não busca desenvolver uma teoria crítica que concilie aspectos de ambos os pensadores, mas muito mais afirmar a atualidade e pertinência do segundo frente a uma suposta obsolescência e esterilidade do primeiro (exceto, claro, pelo pouco da teoria marxiana que é preservada na habermasiana, que consiste mais em certo anseio emancipatório comum do que em qualquer convergência em termos de conteúdo ou de diagnóstico), penso que se deve entender tal conjunção antes no sentido pouco usado da contraposição do que naquele usual do complemento.

Na verdade, a obra aqui resenhada é um livro ambicioso, uma vez que pretende operar concomitantemente em distintos níveis. Por um lado, almeja mostrar os desenvolvimentos da teoria crítica – desde

1. Agradeço os comentários e críticas de Alessandro Pinzani e Denílson Werle.

seus primórdios com a obra marxiana até os desdobramentos pós-habermasianos da autodenominada terceira geração –, por outro, tenta discutir as tarefas atuais desta corrente de pensamento cujo maior desafio é renovar os seus diagnósticos de época, como bem salienta Melo. Tal meta é buscada tanto no plano, por assim dizer, mais geral, no qual analisa o processo de modernização da sociedade capitalista, quanto em um plano paroquial, ao discutir nuances da recepção brasileira desta tradição crítica e presumidos impasses que caracterizariam seu estágio atual. Com isso, a obra tenta intervir na discussão nacional ao mostrar uma senda que seria, segundo Melo, profícua, mas que tem enfrentado certa resistência entre nós, a saber: aquela contida na teoria habermasiana e desenvolvida também por teóricos posteriores bastante influenciados por ele, tais como Jean Cohen, Axel Honneth e Seyla Benhabib. Neste comentário, gostaria de apresentar de forma sucinta a argumentação de Melo para, depois, tecer três críticas a ela.

1. A resenha

O livro aqui tratado é composto por três partes. As duas primeiras tratam do dilema “reforma ou revolução”, a primeira apresentando a vertente revolucionária inspirada no pensamento marxiano e os impasses desta, e a segunda a corrente reformista, também inspirada no pensador socialista, e suas dificuldades. A terceira parte, que pode ser considerada propositiva, busca mostrar uma alternativa a este dilema paralisante que estaria, na visão do autor, solapando a capacidade crítica das teorias que não se conformam com o estado existente das coisas.

Antes de tratar das duas primeiras partes convém apresentar o ideal de sociedade emancipada que seria comum tanto à tradição revolucionária quanto à reformista, ideal este presente na obra de Marx. De acordo com Melo, a sociedade emancipada seria para Marx uma “República do trabalho”, uma “auto-organização holista dos trabalhadores” na qual o “trabalho heterônomo” seria transformado em “trabalho autônomo”. A fundamentação normativa deste ideal se encontraria subjacente ao próprio conceito de trabalho, de modo que tal concepção fica presa ao “paradigma produtivista” e ao “economicismo”, pois compreende todas as relações sociais pelo prisma das relações produtivas e vê a política como mero epifenômeno dos antagonismos econômicos. Melo critica o suposto reducionismo da concepção de práxis marxiana, restrita ao trabalho, e argumenta que isto fez com

que Marx não entendesse a emancipação “como um processo inter-subjetivo, aberto e reflexivo, de constante disputa e negociação”², de maneira que, citando Jean Cohen, a partir de tal modelo produtivista de autorrealização “a liberdade tende a ser sacrificada em nome da abundância”³. O juízo mais positivo que Melo dirige ao autor de *O Capital* é que este, em sua obra juveníssima (i.e. na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e em *Sobre a questão judaica*), teria ampliado o conceito do político de maneira que diga também respeito “aos processos sociais que residem na base econômica da sociedade”⁴, embora no decorrer de sua obra ele tenha cedido à tendência de “reduzir a interação política à instrumentalidade das relações de classe”⁵. Melo não apenas apresenta e critica a concepção de emancipação de Marx, mas também indica uma alternativa: com a distinção habermasiana de interação e trabalho, segundo ele, seria possível entender também a dimensão simbólica (e não somente a produtiva) da ação. Enquanto o trabalho se caracteriza por ser uma ação não linguística, estratégica (i.e. diz respeito a fins), a interação é uma ação linguística e comunicativa (sendo assim um processo reflexivo), dependendo da “cooperação e do assentimento livre de coerção”⁶. Portanto, sempre segundo o autor, na dimensão simbólica poderia ser encontrado um ideal emancipatório que não seria caracterizado pelo reducionismo economicista típico da dimensão estratégica. Sem tal distinção não seria mais possível “uma compreensão da dinâmica política em que as condições da emancipação social se encontrem em disputa”⁷.

O problema relativo ao próprio ideal emancipatório é comum às duas tradições que se inspiram em Marx, mas isto não as torna iguais. O paradigma revolucionário não só fracassou, uma vez que o proletariado não conseguiu realizar o ideal de uma sociedade emancipada (mesmo onde tenha conseguido fazer a revolução ou onde partidos supostamente defensores dele alcançaram as posições de comando), como tampouco conseguiu deixar um legado. O mesmo não ocorreu

2. MELO, R. *Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013, p.137.

3. Idem, p. 126.

4. Idem, p. 140.

5. Idem, p. 141.

6. Idem, p. 179.

7. Idem, p. 186.

com o paradigma reformista. Este, ao abandonar "a perspectiva dogmática da luta de classes", "a visão holista da sociedade" e "a falsa atitude diante do Estado democrático de direito"⁸, contribuiu para a universalização dos direitos civis e para a implementação de políticas redistributivas. No entanto, a limitação da concepção emancipatória dos reformistas, cujo ideal seria tão só "a humanização do trabalho"⁹, acaba por desconsiderar os "conflitos e potenciais emancipatórios não limitados à lógica redistributiva"¹⁰ e, com isso, torna-se insensível para o crescimento da burocracia estatal, assim como do paternalismo inerente a ela, decorrentes da forma centralizadora do Estado de Bem-Estar social. Particularmente interessante, na reconstrução de Melo, é que ele nota que não só há um engessamento da democracia pelo fato da cidadania ser "meramente distribuída como benefícios garantidos pela burocracia do Estado"¹¹, como também que ficam cada vez mais claras as dificuldades da "manutenção do crescimento capitalista implementada por vias intervencionistas"¹², isto é, que o próprio custo econômico do Estado de Bem-Estar social torna-se um fardo demasiado pesado, um fardo que o próprio capitalismo, gerido em grande parte pela intervenção político-governamental, não consegue mais suportar.

A última parte da narrativa trata, justamente, da tentativa de superar aquilo que Melo identifica como o dilema paralisante das forças críticas, a saber, a alternativa entre reforma e revolução. Para tanto, segundo o autor, é preciso o abandono tanto da "utopia de uma sociedade do trabalho" quanto de seu correlato, o paradigma produtivista. Na verdade, os novos movimentos sociais (e o autor elenca: os movimentos dos direitos civis, dos pacifistas, dos estudantes, das feministas, dos gays, dentre outros) alargaram o escopo de reivindicações, trazendo ao âmbito do político diversas demandas que não mais se enquadravam nos limites estreitos de uma esquerda que se ocupava unicamente da luta pela "supressão completa do capitalismo"¹³ ou, se resignada, que se engajava em sua reforma. Com a pluralidade das

8. Idem, p. 191.

9. Idem, p. 192.

10. Idem, p. 191.

11. Idem, p. 225.

12. Idem, p. 224.

13. Idem, p. 271.

demandas e a nova realidade social do capitalismo tardio seria preciso, sempre conforme o autor – e quase sempre conforme Habermas também –, a substituição da própria orientação da crítica: ela não mais busca a sociedade emancipada, uma vez que “sociedades complexas e pluralistas (...) inviabilizariam a imagem de uma sociedade tomada em seu todo”¹⁴, em vez disso elas almejavam formas de vida emancipadas. Mas a narrativa triunfante que conduz de Marx a Habermas e seus sucessores, em que os déficits de cada estágio da teoria crítica são sanados pela etapa posterior, encontra, tal como Hegel ao se deparar com a plebe, um obstáculo talvez intransponível: a própria democracia vem perdendo sua vitalidade, uma vez que engessou a participação democrática em canais institucionalizados e limitou “as possibilidades de formação espontânea da opinião pública e da vontade coletiva”¹⁵. O autor, no entanto, parece não ver isto como algo que ponha em cheque o projeto da democracia deliberativa e insiste que é preciso um novo engajamento político que respeite as regras do jogo democrático e reconheça a legitimidade do poder existente uma vez que todos “consentiram com tal resolução uma vez que puderam formar a opinião, avaliar as questões envolvidas e contribuir na tomada de decisão”¹⁶.

2. A crítica

Antes das críticas, o elogio. O mínimo a ser dito é que a obra contém inúmeras virtudes. Apesar de não concordar, pelos motivos que exporei a seguir, com a argumentação geral de Melo, reconheço a grande pertinência do tema e a grande erudição com o qual é tratado. O autor apresenta uma literatura em grande parte desconhecida ao público brasileiro e trata com desenvoltura não somente o grande número de obras exegéticas sobre as teorias analisadas como também um amplo referencial histórico-sociológico que lida com as transformações da sociedade desde a época de Marx até os nossos dias. No entanto, a opção metodológica pela história dos efeitos (a), uma interpretação demasiado tradicional e restrita de Marx (b), e um otimismo exagerado em relação às potencialidades contidas na teoria habermasiana e de certo número de seus sucessores (c) faz com que, a meu

14. Idem, p. 295.

15. Idem, p. 316.

16. Idem, p. 319.

ver, o livro aqui debatido não alcance plenamente o objetivo que ele mesmo propõe: o de renovar a teoria crítica e o de obter a “compreensão profunda do presente” do qual falava Horkheimer.

a) História dos efeitos?

Melo defende a abordagem da história dos efeitos como a adequada para lidar com os problemas da história da filosofia, uma vez que ela permite “perceber nuances, potencialidades e limitações de uma teoria que só se explicitam a partir da história de seus efeitos”¹⁷. Contudo, a história dos efeitos precisaria se defrontar com uma série de questões bem mais ampla do que aquela que efetivamente enfrenta, ao menos no caso desta obra. Para começar, é praticamente impossível fazer um panorama da totalidade dos efeitos de uma obra como a de Marx, uma vez que ela recebeu interpretações inteiramente díspares e motivou cursos de ação totalmente opostos. Basta lembrar que sua obra foi usada tanto para legitimar os regimes do socialismo realmente existente quanto para criticá-los e questioná-los, tanto para justificar as opções em geral autoritárias dos partidos comunistas oficiais como os modelos libertários dos movimentos autonomistas, houve quem a leu como um advogado da causa do trabalho e houve quem a leu como um defensor da preguiça (opção esta do próprio gênero de Marx, Paul Lafargue). O autor, infelizmente, desconsidera tal pluralidade e dedica atenção apenas a duas tendências predominantes do movimento operário¹⁸. Isto aponta para um segundo problema: a história dos efeitos precisa tratar de forma mais refinada a complexa relação que há entre teoria e prática. Se é certo que Marx escreveu sua obra sempre em contato próximo com os movimentos dos trabalhadores, é igualmente certo que esta não foi apenas a expressão teórica daqueles, mas sempre manteve uma tensão e mesmo uma distância crítica com relação a eles. Assim, seria necessário mostrar como se dá esta relação, reconstruindo as tendências predominantes do movimento operário e mostrando como Marx se relacionou com elas. Há, por assim dizer, um abismo entre a obra marxiana e

17. Idem, p. 340.

18. Algo que vai contra a sua própria observação de que “a teoria crítica não pode reproduzir acriticamente a voz do movimento social. Marx não havia feito isso” (MELO, R. *Marx e Habermas*. Teoria crítica e os sentidos da emancipação, p. 268).

doutrinas por ela inspiradas que não é transposto, tampouco se constrói os meios para fazê-lo. A história dos efeitos, assim, é transformada apenas num rótulo para legitimar uma interpretação que ignora boa parte das nuances e ambiguidades do texto original, pois nada disso importa, mas sim o modo como Marx foi supostamente lido. Ora, a teoria crítica tem pouco a ganhar escolhendo metodologias que apenas reforçam as tendências dominantes, seja na sociedade, seja na exegese de um autor. Antes, sua função deveria ser a de escovar a história a contrapelo, também no caso da história da filosofia.

Ademais, a opção pela história dos efeitos é deveras parcial, sendo aplicada a Marx, mas não a Habermas. Por quê? Não se encontra explicação, mas a exegese da obra habermasiana é feita em geral com a intenção de mostrar as melhores potencialidades nela contidas ou aquilo que seria a sua "verdadeira teoria", em vez de explicá-la a partir dos efeitos que ela tem causado. E há de se lastimar isto, sobretudo porque, salvo engano, Habermas parece um tanto descuidado em suas intervenções. Não é à toa que o Partido Popular espanhol, e mais especificamente o então presidente José Maria Aznar, mostrou grande entusiasmo pelo conceito de "patriotismo constitucional", um conceito que lhe pareceu feito sob medida para sustentar políticas xenofóbicas sem ter que perder a pose liberal¹⁹. Também as fortes críticas ao paternalismo inerente ao Estado de Bem-Estar socialdemocrata, por mais corretas que sejam na maioria das vezes (e reconstruídas com grande esmero no livro aqui comentado), ao olhar retrospectivo do presente parecem ter errado o alvo: num momento em que a teoria deveria ter defendido o legado do Estado de Bem-Estar social diante da ameaça iminente de seu desmonte retrógrado, ela se junta ao coro dos críticos buscando mostrar antes as deficiências daquele que está saindo de cena do que as daquele que está entrando: o Estado centauro neoliberal²⁰. Por fim, também no atual debate sobre a argu-

19. Cf. ZIZEK, S. O filósofo estatal. *Folha de São Paulo*, 24 de Março de 2002, disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2403200206.htm>>.

20. O conceito de Estado centauro é desenvolvido por Loïc Wacquant em "Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente". Wacquant afirma que o Estado centauro: "exibe rostos opostos nos dois extremos da estrutura de classes: ele é edificante e 'libertador' no topo, onde atua para alavancar os recursos e expandir as opções de vida dos detentores de capital econômico e cultural; mas é penalizador e restritivo na base,

mentação religiosa na política, as sugestões de Habermas costumam dar aval, ou ao menos assim têm sido interpretadas por grande parte de seus leitores (que é o único que importa na história dos efeitos), aos desmandos da maioria religiosa²¹.

b) Por uma outra interpretação de Marx

Em sua interpretação da obra marxiana, Melo, em geral, apenas avaliza a interpretação de Habermas, segundo a qual Marx teria ficado preso ao paradigma produtivista, ao âmbito do trabalho, à filosofia do sujeito ou da consciência. No entanto, a interpretação habermasiana da obra de Marx é claramente deficitária, e isto fica evidente a partir da análise das poucas passagens em que o teórico de Düsseldorf se aproxima do texto marxiano, em vez de comentá-lo à distância²². Melo tenta, assim, corroborar textualmente uma crítica cuja condição de existência parece ser esta não familiaridade. Neste aspecto, ao menos, o resultado é pouco promissor, uma vez que o autor parece comprometido de antemão a ler Marx a partir da interpretação habermasiana e a não romper com esta de jeito algum. Um exemplo disso é o tratamento dado à categoria trabalho, categoria esta que, por sinal, desempenha uma função proeminente na leitura de Melo. Para ele, o

quando se trata de administrar as populações desestabilizadas pelo aprofundamento da desigualdade e pela difusão da insegurança do trabalho e da inquietação étnica. O neoliberalismo realmente existente exalta o *'laissez faire et laissez passer'* para os dominantes, mas se mostra paternalista e intruso para com os subalternos" (WACQUANT L. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, v. 25, n. 66, 2012, p. 512).

21. Uma boa discussão sobre este assunto se encontra no debate entre Pinzani (2009) e Araújo (2009). In: PINZANI, A. et al. *O Pensamento vivo de Habermas. Uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefipo, 2009, p. 211-228.
22. Para citar apenas um exemplo: em *Teoria do agir comunicativo* Habermas fala, se referindo a *O Capital*, que "o valor de uso está para o valor de troca assim como a essência está para a aparência" (HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 614), provavelmente querendo dizer que "o valor está para o valor de troca assim como a essência está para a aparência", correção que por si só já impede a rejeição em bloco por parte de Habermas das obras de Backhaus, Krahl, Reichelt e outros. É conveniente recordar que tais categorias (valor, valor de troca, valor de uso) são termos-chave da crítica da economia política de Marx.

conceito de "trabalho abstrato" significa, grosso modo, o trabalho remunerado, típico do capitalismo industrial, o qual é contraposto ao "trabalho concreto" que seria aquele típico dos artesãos ou da sociedade feudal²³. Ora, salvo engano, "trabalho abstrato" e "trabalho concreto" são duas dimensões do trabalho que produz mercadorias, o primeiro gerando valor e o segundo criando valor de uso (não sendo, portanto, dois tipos de trabalhos distintos, mas duas facetas de um mesmo trabalho, tal como se caracteriza na sociedade capitalista quando se generaliza a forma-mercadoria)²⁴. Melo defende a tese segundo a qual o trabalho seria, para o autor socialista, "a atividade humana mais essencial"²⁵. No entanto, é preciso perceber que em diversos casos isto não ocorre. Assim, por exemplo, ele diz na *Introdução à Para a crítica da economia política* que "o trabalho é uma categoria (...) moderna"²⁶, e em inúmeros textos a sociedade comunista é vista como uma na qual tal atividade é abolida (caso de *A Ideologia alemã*) ou reduzida a uma quantia mínima (caso dos *Grundrisse* e de *O Capital*). Ora, se o trabalho fosse realmente visto como a atividade humana essencial por Marx, não seria de se esperar que a sociedade emancipada se caracterizasse por fazer ao máximo tal atividade, e não por reduzi-la ao mínimo? Não seria um *quid pro quo* falar de uma "utopia da sociedade do trabalho" cujos partícipes não trabalham? Diversos autores têm apontado para ambiguidades da categoria trabalho no texto marxiano, e de fato algumas vezes é possível encontrar nele esta compreensão atemporal de trabalho, quase metafísica, à qual Melo se atém. Esta, por sinal, é a interpretação do marxismo tradicional e as críticas feitas por Melo seriam, a meu ver, plenamente pertinentes, caso se dirigissem tão somente a ela. Se tivesse por alvo ou interlocutor uma corrente exegética da obra de Marx como a da Escola de Budapeste (da "onto-

23. MELO, R. *Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação*, pp. 34, 108-9, 182. Habermas também interpreta assim tais categorias em: HABERMAS, J. *A Crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, 1987, pp. 105-6.

24. MARX, K. *O Capital*. Livro I, Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1985, pp. 49-53.

25. MELO, R. *Marx e Habermas. Teoria crítica e os sentidos da emancipação*, p. 123.

26. MARX, K. *Introdução à Para a crítica da economia política*. In: *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes; A economia vulgar*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 16.

logia do ser social" do Lukács tardio), as deficiências que o autor elenca poderiam, acredito, ser facilmente corroboradas textualmente. Porém, na medida em que tem por interlocutores autores que rompem com o marxismo tradicional, como é o caso, no âmbito internacional, de Moishe Postone, de Helmut Reichelt, de Roman Rosdolsky, e no âmbito nacional de Ruy Fausto, de Jorge Grespan e de Paulo Arantes, Melo acaba por direcionar a crítica para teóricos cujo ideal de emancipação em nada se assemelha a esta religião do trabalho por ele reconstruída.

Ademais, quando Melo afirma que Marx fica preso ao paradigma da produção e à filosofia da consciência, ele está projetando em sua obra a distinção habermasiana de trabalho e interação e dizendo que o seu projeto de crítica da economia política está inserido no primeiro e que exclui o segundo. Mas esta é uma boa chave para pensar a obra marxiana? Acredito que não. A crítica da economia política inicia justamente pela análise da mercadoria, a forma elementar da riqueza nas sociedades capitalistas. Mas a mercadoria não é o produto criado na relação do homem isolado com a natureza, e sim, basicamente, uma forma de relação social, uma vez que ela é feita de antemão visando a troca. O intercâmbio mercantil, analisado à exaustão na obra marxiana, é uma forma de interação, intersubjetiva, linguística e simbólica, embora, como grande parte das interações intersubjetivas realmente existentes não seja realizada a partir da "cooperação e o assentimento livre de coerção dos participantes"²⁷ que caracteriza a interação habermasiana segundo Melo (uma vez que pressuporia o "entendimento que habita no interior do próprio *medium* linguístico"²⁸, pressuposto este só encontrado idealmente). Mesmo o processo de trabalho é analisado na crítica da economia política marxiana como um processo intersubjetivo, permeado pela linguagem, sujeito a acordos, conflitos e regulações, e não como uma relação de sujeito-objeto, como Melo afirma²⁹. O mesmo se passa com a acusação de "economicismo". Melo discorre ao longo de várias páginas a tese de que Marx projeta as relações econômicas em todas as outras esferas, que ele compreende toda a sociedade a partir da perspectiva econômica e que é incapaz

27. MELO, R. *Marx e Habermas*. Teoria crítica e os sentidos da emancipação, p. 179.

28. Idem, *ibidem*.

29. Cf. Idem, p. 180.

de perceber como se dá a ação comunicativa que supostamente seria determinante na esfera política. No entanto, Melo dedica pouca atenção para a questão do que significa o subtítulo da obra magna de Marx, "crítica da economia política" e, por conseguinte, ao próprio projeto teórico marxiano. Salvo engano, Marx não se propõe a fazer uma análise onibarcante da sociedade ou oferecer um quadro ou gramática de todos os tipos de conflitos sociais (embora o marxismo tradicional, que se constitui como uma visão de mundo que pretende explicar tudo a partir da obra de Marx, por vezes faça isto), mas sim a analisar o modo de produção capitalista e criticá-lo de forma imanente³⁰. A tese de Marx é que o capitalismo cria uma nova forma de dominação na qual o processo econômico ganha vida própria e passa a sujeitar os indivíduos, transformando-os em meras engrenagens de seu mecanismo de autovalorização. Portanto, a crítica de Marx é que o modo de produção capitalista justamente transcende a esfera da economia, dissemina-se também em outros âmbitos, criando uma nova forma de dominação. Marx critica a sociedade capitalista precisamente por ela ser economicista, por ela estar presa ao paradigma da produção. Neste ponto parece haver uma confusão entre a dimensão normativa e a dimensão descritiva tanto da obra de Marx (de modo que aquilo que o autor de *O Capital* descreve como o estado existente das coisas, um mundo dominado pelo paradigma da produção e pela ótica da economia, é visto como a sociedade ideal socialista) quanto na exegese da sociedade atual (em que o mundo parece não mais se pautar por um ideal produtivista, já tendo saído da sociedade do trabalho, simplesmente porque gostaríamos que este fosse o caso), ou ao menos não vejo como alguém possa defender, na era do precariado, que a sociedade do trabalho chegou ao fim³¹.

30. Não deixa de ser curioso observar que Melo, seguindo Cohen, faz uma crítica a Marx que o próprio Marx havia feito a outros críticos de sua época, a saber, a de achar que só os proletários sofriam nas condições atuais. Cito um trecho de *Sobre o suicídio*, de Marx: "A pretensão dos cidadãos filantropos está fundamentada na ideia de que se trata apenas de dar aos proletários um pouco de pão e de educação, como se somente os trabalhadores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse o melhor dos mundos" (MARX, K. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 22).

31. Cf. MELO, R. *Marx e Habermas*. Teoria crítica e os sentidos da emancipação, p. 263. Diversas outras afirmações ao longo do livro parecem um tanto

Por fim, por mais interessante que possa ser a concepção do âmbito político do juveníssimo Marx, uma teoria crítica adequada para lidar com os problemas contemporâneos certamente tem muito mais a ganhar com releituras de *O Capital* e do restante da obra tardia do autor. Postone, por exemplo, não tem sido discutido por ter conseguido oferecer uma “salvação” de Marx ou uma interpretação autêntica do mesmo (como Melo sugere³²), mas basicamente por conseguir esclarecer, a partir da obra marxiana, alguns aspectos da dinâmica do capitalismo atual, tal como a criação de uma população supérflua que não consegue mais ser inserida na esfera da produção. Nesse sentido, Melo, que justamente busca pensar uma teoria crítica adequada para o presente, não dá atenção ao fato de que nos últimos trinta ou quarenta anos as desigualdades materiais cresceram de forma abissal, de forma que é preciso urgentemente repensar a primazia das “demandas por reconhecimento de diferenças culturais”³³, e tampouco atribui importância à circunstância de que, no mundo pós-2008, os questionamentos acerca do capitalismo retornaram e, tão cedo, não deverão ser relegados a segundo plano³⁴.

descontextualizadas hoje em dia, como, por exemplo, esta: “Mesmo que uma crise econômica pudesse ocorrer algum dia, o argumento que defendia tanto a sua inevitabilidade quanto sua determinação econômica se enfraquece sensivelmente” (p. 222). Ora, a crise atual é antes econômica do que de legitimação.

32. Cf. Idem, p. 341.

33. Idem, p. 42. Não defendo, de forma alguma, que as demandas culturais não tenham muita importância ou mesmo que devam estar subordinadas a outras reivindicações. Apenas constato, seguindo Nancy Fraser, que uma nova esquerda precisa conciliar estes tipos de demandas em vez de seguir opondo uma à outra como ela tem feito, de forma infrutífera, nos últimos decênios. Aliás, penso que o verdadeiro “dilema paralisante” nas forças críticas é justamente este que opõe as demandas por redistribuição às demandas por reconhecimento.

34. Como observa Fraser: “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, N. Marketization, social protection, emancipation: toward a neo-Polanyian conception of capitalist crisis. In: CALHOUN, C. e DERLUGUIAN, G. (ed.). *Business as usual: The roots of the global financial meltdown*. New York: New York University Press, 2011, p. 137).

c) **A construção de uma teoria crítica da sociedade adequada ao presente**

Minha discordância com Melo, no entanto, não se limita à (pouca) importância dada ao pensamento marxiano na tentativa de atualizar a teoria crítica da sociedade e oferecer um diagnóstico de época adequado ao presente, mas diz respeito também ao quanto a teoria habermasiana pode fazê-lo. Melo praticamente aceita como pressuposto que a teoria de Habermas é apta para lidar com os problemas de nosso tempo. Ao contrário dele, acredito que, apesar de Habermas ainda estar vivo e produzindo freneticamente, sua teoria está baseada em um diagnóstico obsoleto (ao menos no que tange a mediação entre a esfera política e a econômica, tal como reconstruído no livro aqui comentado) e que só tomando grande distância deste diagnóstico poderemos ver o que em sua teoria não está totalmente ultrapassado³⁵. Dito de forma muito direta, a teoria habermasiana foi forjada em uma situação social muito peculiar e excepcional, a do Estado de Bem-Estar social amplo e vigoroso que esteve vigente na Alemanha do pós-guerra em uma época de imensa prosperidade econômica que se refletiu em melhorias generalizadas no padrão de vida. Hobsbawn, na *Era dos extremos*, designa tal período como "a era de ouro" do resto catastrófico "breve século XX", embora ressalte que, se é certo que praticamente toda a população europeia (ocidental) gozou das benesses dessa época, nem todo o resto do mundo teve tal sorte³⁶. Na época, estava bem assentada a crença de que tais benesses seriam duradouras e se disseminariam aos poucos pelo mundo, e tal crença estava tão arraigada no pensamento habermasiano que no término do artigo "trabalho e interação" ele afirmava que "apesar da fome reinar ainda sobre dois terços da população mundial, a eliminação da fome já não é nenhuma utopia no sentido pejorativo"³⁷. Se lhe parecia que a fome e a miséria poderiam estar com os dias contados, o mesmo não ocorria a respeito da servidão e da humilhação, e por isso Habermas

35. A meu ver, o grande legado habermasiano foi a ênfase colocada nos procedimentos. Seria um grande retrocesso voltar a dar atenção somente aos resultados das políticas sem levar em consideração *também* o modo como são tomadas as decisões e como elas são postas em prática.

36. Cf. HOBBSAWN, E. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das letras, 1995, pp.253-282.

37. HABERMAS, J. A Crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, 1987, p. 42.

se dirige de forma cada vez mais enfática aos conflitos que não podem ser chamados de redistributivos ou, em seu linguajar, não dizem respeito à esfera do trabalho. É evidente que nem o mais otimista dos analistas sociais acredita hoje que a fome possa acabar num futuro próximo. Na verdade, a quantia de pessoas passando fome no mundo se estabilizou em um patamar altíssimo (870 milhões de pessoas, segundo os dados da FAO em 2013) e é muito provável que, em consequência da atual crise econômica e também por causa do aquecimento global, volte a aumentar. Quando o Estado de Bem-Estar social entra em crise, ao longo dos anos oitenta, Habermas endossa o coro liberal que vê no excesso de regulação sobre o mercado uma patologia. Na verdade, ele chega mesmo a afirmar coisas que se parecem muito mais com a pregação neoliberal do que com a teoria crítica, tal como a tese de que sociedades complexas como as nossas "não podem se reproduzir se não deixam intacta a lógica de auto-orientação de uma economia regulada pelos mercados"³⁸. É difícil pensar numa afirmação que pode ser considerada mais refutada do que essa pelos acontecimentos dos últimos tempos. Uma teoria crítica hoje não pode deixar de lado o mercado capitalista e os malefícios dele decorrentes como se fossem danos necessários à autorreprodução material da sociedade. Isto nos afasta terminantemente do diagnóstico habermasiano. Melo, contudo, cita a frase recém referida de forma positiva, anuindo com seu conteúdo³⁹.

O fato de endossar sem mais o datado diagnóstico de Habermas se reflete em diversos âmbitos do livro de Melo. Assim, com toda razão, ele diz que os "novos movimentos sociais" fazem demandas que se diferenciam daquelas do movimento operário tradicional, mas parece considerar como novos movimentos apenas aqueles de meados do século passado cujas reivindicações básicas eram por direitos civis.

38. HABERMAS, J. O que significa socialismo hoje? *Novos Estudos CEBRAP*, n. 30, 1991, p. 56. Esta afirmação é problemática não apenas enquanto prescrição, mas igualmente como descrição do que ocorre. O mercado neoliberal não é marcado por uma ausência do Estado, mas pela completa subordinação das sempre presentes intervenções estatais às finalidades mercantis (para uma análise mais adequada a respeito disso, cf. WACQUANT L. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, v. 25, n. 66, 2012).

39. MELO, R. *Marx e Habermas*. Teoria crítica e os sentidos da emancipação, p. 250.

Mas será que não surgiu nada de novo neste ínterim? Os dias de ação global na década de noventa, assim como o *Occupy Wall Street* ou mesmo o Movimento Passe Livre têm demandas muito distintas daquelas. As demandas de tais movimentos não podem encontrar espaço na crença de que a emancipação diz respeito apenas a formas de vida, e não a própria esfera da sociedade, uma vez que ou todos vivemos numa cidade na qual o transporte público seja eficiente e voltado para as pessoas, não para o lucro, ou ninguém pode ver-se emancipado do trânsito caótico que inferniza a vida dos habitantes de qualquer cidade mediana ou maior do que isso, exceto talvez os riquíssimos que desfilam pelo céu em seus helicópteros (aliás, isto já era válido para então, pois também a emancipação do medo da possibilidade de eclosão de uma guerra nuclear só pode ser coletiva, ou melhor, universal)⁴⁰.

Ademais, diversas vezes ele afirma que o ideal socialista clássico perdeu seu referencial concreto, que as ideias precisam estar ancoradas de alguma forma na realidade. Mas isto não é válido, infelizmente, também para o ideal de democracia deliberativa de Habermas? A distância que separa nossas democracias realmente existentes da verdadeira democracia deliberativa habermasiana não é tão gigantesca quanto aquela que os marxistas mais bem intencionados afirmavam haver entre o socialismo realmente existente e o verdadeiro ideal socialista? Melo acredita que não. Isto porque a democracia deliberativa não é apenas um experimento mental, mas algo latente nas nossas democracias de massa. Mas isto nos coloca num dilema em que é difícil decidir qual alternativa consegue ser pior: ou aceitamos o sistema político atual como legítimo, como democrático, e afirmamos assim que a democracia realmente existente já é a democracia deliberativa, mas aí temos de reconhecer que um sistema político incapaz de dar fim mesmo à fome (e outras formas extremas de sujeição) em meio a uma abundância material nunca antes vista em nada é emancipatório; ou, ao contrário, afirmamos que o sistema político atual é ilegítimo, uma pálida imitação da verdadeira democracia, mas com isso apelamos

40. A emancipação sempre se refere a algo de que é preciso libertar-se. Insistir em uma emancipação da sociedade significa, portanto, que há coações sociais que impossibilitam a independência e autonomia das pessoas em determinada sociedade. Tais coações podem ser econômicas (como o agente capital na crítica da economia política de Marx, que faz com que toda a sociedade se subordine ao imperativo do crescimento econômico), políticas, urbanas etc.

para um ideal de modo algum ancorado na realidade. Ora, o ideal habermasiano é sem dúvida bonito e digno de valor, mas tão idealizado e abstrato quanto o projeto kantiano para a paz perpétua.

Por fim, voltando à questão da imbricação entre economia e política, Melo tenta, em seu livro, mostrar que o dilema reforma *versus* revolução não faz mais sentido nos dias de hoje, pois a esquerda cai em impasses insanáveis tanto ao tentar suprimir o capitalismo quanto ao tentar reformá-lo. A opção habermasiana, contudo, mostra impasse ainda maior, verdadeiro *cul de sac*: é preciso, ao mesmo tempo, controlar o sistema econômico e deixar intacta a sua lógica de autorregulação; impedir a colonização de outras esferas pelos imperativos econômicos sem, no entanto, colocar em risco a própria saúde do capitalismo. Ora, isto é uma miragem. Diante do dilema reforma/revolução não há terceira via, salvo sem deixar de ser esquerda, i.e., sem deixar de combater as desigualdades sociais, e resignar-se ao capitalismo atualmente existente como se este fosse o melhor dos mundos possíveis. Ao fim e ao cabo é o que parece fazer Habermas. Parece-me não haver escolha mais equivocada.

Referências

- ARAÚJO, L. B. L. Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação. In: PINZANI, A. et al. *O Pensamento vivo de Habermas*. Uma visão interdisciplinar. Florianópolis: Nefipo, 2009, p. 229-244.
- FRASER, N. Marketization, social protection, emancipation: toward a neo-Polanyian conception of capitalist crisis. In: CALHOUN, C. e DERLUGUIAN, G. (ed.). *Business as usual: The roots of the global financial meltdown*. New York: New York University Press, 2011, pp. 137-157.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. A Crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, 1987, p. 103-114.
- _____. O que significa socialismo hoje? *Novos Estudos CEBRAP*, n. 30, 1991, p. 43-61.
- _____. Trabalho e interação. In: *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- HOBSBAWN, E. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

- MARX, K. Introdução à Para a crítica da economia política. In: *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes; A economia vulgar*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *O Capital*. Livro I, Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- _____. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MELO, R. *Marx e Habermas*. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.
- PINZANI, A. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: PINZANI, A. et al. *O Pensamento vivo de Habermas*. Uma visão interdisciplinar. Florianópolis: Nefipo, 2009, p. 211-228.
- WACQUANT L. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. *Caderno CRH*, v. 25, n. 66, 2012, p. 505-518.
- ZIZEK, S. O filósofo estatal. *Folha de São Paulo*, 24 de Março de 2002, disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2403200206.htm>>.

Recebido em 15.05.2014
Aceito em 03.11.2014

Resenha de *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, de Martin Heidegger. Vol. 94. Ed. Peter Trawny. (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014).

Começo e fim da filosofia

Soraya Guimarães Hoepfner

soraya.hoepfner@gmail.com

(Doutora em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
Rio Grande do Norte, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p183-198>

O primeiro volume dos *Cadernos Pretos* de Martin Heidegger, *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931-38)*, inaugura um último capítulo no processo de publicação das obras completas do filósofo, conforme cuidadosamente planejado por ele. Com o lançamento do presente livro, tornaram-se públicos os primeiros cinco cadernos da série, muito provavelmente organizados por Heidegger de modo a alinhá-los a uma determinada cronologia de eventos mundiais. Os anos cobertos pelo volume 94, do qual trata a presente resenha, coincidem justamente com aqueles decisivos, que antecedem a 2ª Guerra Mundial.

Por diferentes razões, a seguir explicitadas, a publicação dos *Cadernos* poderia ser vista como uma espécie de "o começo do fim". Primeiramente, ela abre a possibilidade de pôr fim à pergunta fechada, não-filosófica, que há décadas se ocupa de buscar indícios concretos de uma postura comprovadamente antisemita de Heidegger. Visto que o presente volume e os subsequentes respondem categoricamente a essa questão com um sim, abre-se, por sua vez, a possibilidade de colocarmos um ponto final nessa pergunta, ou seja, a possibilidade de libertação para que nos voltemos a uma discussão eminentemente filosófica. Este "sim" como resposta à primeira pergunta, no entanto, não é fácil de ser assimilado, aceito, de modo que a publicação dos *Cadernos* também pode representar para os estudos heideggerianos um fim, duradouro, ocasionado pelo ofuscamento completo da discussão filosófica. Essa espécie de desvirtuamento é em parte alimentada pela

hipótese de "contaminação"¹ do projeto filosófico de Heidegger por ideias fascistas e racistas, as quais, por razões óbvias, não queremos e não devemos nós mesmos jamais nos associar.

Para aqueles que se decidirem pela questão filosófica, considerando que seja possível para nós encontrarmos uma postura adequada diante do conteúdo polêmico das declarações, defendemos uma leitura dos *Cadernos* centrada na discussão de um outro tipo de começo e fim. Para quem tem familiaridade com a obra heideggeriana, esse tópico não é necessariamente novidade, trata-se mais precisamente do pensamento sobre o começo da filosofia – com os gregos – e sobre o fim da filosofia no Ocidente, no berço do nascimento da ciência e da técnica moderna. Desse modo, como pretendemos demonstrar, o primeiro volume dos *Cadernos Pretos* se apresenta como uma dramática narrativa filosófica sobre o começo e o fim da filosofia, enquanto também um começo e fim de mundo em tempos de guerra; uma discussão diante da qual, se compararmos o atual jogo de forças e atores nos bastidores da academia para salvar ou sepultar a filosofia de Heidegger, não passaria de mero prosaísmo.

Assim, os *Cadernos Pretos*, com seu "estilo único"², conforme observado pelo editor Peter Trawny em seu epílogo, colocam o leitor em contato com uma espécie de genealogia do pensamento heideggeriano; uma cuidadosa cartografia de suas inspirações, palavras-guia, intuições filosóficas de mundo, que parecem pontuar meticulosamente seus *insights* filosóficos ao longo dos anos de vida, ensino, filosofia. Em seu conjunto, as notas, que têm um tom extremamente pessoal, carregado de agressividade e inquietação com seu tempo, ilustram uma espécie de bastidores inéditos de uma filosofia que já tão bem conhecemos. No entanto, é importante observar que, nesses bastidores, o filósofo também está em atuação: as notas não foram escritas "no calor do momento", mas, sim, devidamente revisadas, trabalhadas, meticulosamente organizadas pelo próprio filósofo.

Nessa perspectiva, as *Considerações* se mostram como elucubrações, bem ao sentido da palavra latina *lucubratione*, "estudos noturnos, à luz

-
1. TRAWNY, P. *Heidegger e o mito da conjuração judaica mundial*. Rio de Janeiro: Mauad X (No Prelo).
 2. TRAWNY, P. Nachwort des Herausgebers. In: HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-IV*, p. 530. (Tradução nossa e em todas as passagens a seguir).

da lamparina”³, que mais tarde ganhou o sentido de referir-se a algo “penosamente trabalhado” (com grande esforço mental). Assim, enquanto elucubrações, as considerações do primeiro volume mostraram-se como notas escritas à sombra da razão que encobriu o mundo naqueles anos 30. Teriam esses tempos sombrios, de pouca claridade, também embaçado a visão do pensador de *Ser e Tempo*? Para além de defesa ou acusação, podemos dizer, contudo, que foram tempos difíceis, que exigiram do filósofo uma resposta à qual ele não se furtou à tentativa de elaborar (isso basta?). Desse modo, quer sejam as notas delírios, estreitamento de visão, megalomania ou desespero, ou todos estes atributos juntos, elas são ainda assim um testemunho de uma filosofia lidando com o seu tempo – e que por isso de seu tempo, daquele hoje, não podem ser isolados, nem mais exatamente alcançados. Todo olhar hoje resta uma aproximação.

Nossa leitura dos *Cadernos* parte então da necessidade de se levar em conta o seu caráter de ser uma obra que dá conta de uma obra; um estilo que, embora ainda precise ser melhor compreendido, não deixa dúvidas de que não se trata de anotações de diários secretos que por alguma razão vieram à tona à revelia do seu autor. Além disso, não obstante o esoterismo, misticismo, devemos igualmente levar em conta que somos nós os principais destinatários dessa filosofia; justamente nós (sociedade, acadêmicos, povo, senso comum), a quem o pensador impiedosamente se dirige com desprezo, ira, consternação. É nessa perspectiva filosófica, que todavia não pretende minimizar a delicada questão histórico-pessoal, que fazemos e propomos uma leitura dos *Cadernos II-IV*: como o registro do pensamento da filosofia sobre seu tempo, que nos atinge e nos diz respeito no hoje.

Com relação a uma metodologia de leitura do primeiro volume, observamos a necessidade de ter em mente diferentes planos de relações lógico-filosóficas, necessárias para uma tentativa de compreensão do lugar dos *Cadernos* na obra de Heidegger. O primeiro plano é interno: diz respeito à interrelação dos cadernos, no contexto particular de seu estilo inédito de filosofar. O volume 94 foi imediatamente seguido pela publicação de outros nove cadernos, respectivamente or-

3. VARRO. *On the Latin Language*. Vol. I. Translated by Roland G. Kent. London: William Heinemann, 1938. p. 269.

ganizados nos volumes 95⁴ e 96⁵. Juntos, os primeiros três livros reúnem dez anos de considerações filosóficas que, se não totalmente escritas naquele momento, foram definitivamente organizadas pelo próprio Heidegger para constarem entre os anos de 1931 a 1941. Mas isso não é tudo: esse conjunto inicial de 14 cadernos ainda será seguido por 20 outros, agrupados em diferentes volumes, intitulados respectivamente "Notas", "Quatro Cadernos", "Vigilliae", "Notturmo", "Indícios" e "Considerações Preliminares", a serem publicados nos próximos anos. Em suma, aquilo que chamamos de *Cadernos Pretos* é o registro de 40 anos de considerações filosóficas. Sugere-se, portanto, prudência, de modo que ao nos ocuparmos da leitura do primeiro volume, é preciso que mantenhamos essa visão do todo, para podermos assim dar a devida medida e proporção de representatividade esse volume, que é apenas o primeiro contato com uma obra dentro da obra de Heidegger.

Também é precisamente por esse caráter parentético dos *Cadernos* que sua leitura requer que estabeleçamos ainda um segundo plano de relação: o alinhamento externo entre o conteúdo dos *Cadernos* e os volumes publicados das *Obras Completas* que lhe são contemporâneos. Em nosso caso particular de leitura do Vol. 94, isso quer dizer deixar ecoar diversos outros escritos, a saber: os cursos ministrados naquele período, como o primeiro volume do curso sobre Nietzsche⁶ e outros estudos nietzschianos dos quais Heidegger se ocupava na época; os cursos dedicados aos antigos e pré-socráticos no início dos anos 30⁷; e os diversos cursos em torno da questão de Ser e verdade⁸, linguagem

4. HEIDEGGER, M. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.

5. HEIDEGGER, M. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1933/41)*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.

6. HEIDEGGER, M. *Nietzsche. Vol. I*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007. Também os inéditos Vol. 43 (vontade de poder como arte); o vol. 44 (eterno retorno do mesmo);

7. São, respectivamente, vol. 33 (Aristóteles); vol. 34 (Platão); Vol 35 (Anaximandro e Parmênides).

8. HEIDEGGER, M. *Ser e Verdade*. Tradução de Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

e lógica⁹; metafísica¹⁰; além dos seminários sobre Hegel, Kant, Schelling¹¹ e, não menos importante para o contexto dos *Cadernos II-IV*, o curso sobre os poemas "Germânia" e "O Reno", de Hölderlin¹². Vale ainda salientar que os cadernos desse período, 1931-38, além de contemporâneos dos diversos cursos resumidamente citados acima, estão diretamente ligados a duas importantes obras desse mesmo período: as *Contribuições à Filosofia*¹³ e *Meditação*¹⁴, ambas escritas entre os anos de 1936 e 38. Somam-se aos seminários, ainda, inúmeras conferências proferidas em diferentes ocasiões ao longo desses nove anos retratados no primeiro volume, todos extremamente conectados entre si – ainda que não possamos precisar exatamente de que forma, que não a óbvia relação cronológica.

Os *Cadernos* têm ainda outra particularidade. Neles, como talvez em nenhuma outra obra publicada na filosofia, se encontram, de maneira exemplar, ainda mais fortemente borrados os limites entre a ideia que fazemos da figura do filósofo e do homem por trás da filosofia. Essa linha divisória imaginária, que estabelecemos ao entrar em contato com o pensamento filosófico (de um filósofo), aparece ainda mais tênue, por conta do estilo. Em proporção inversa, se torna ainda mais vivo o grifo de um conflito entre a ideia que fazemos de uma obra filosófica como "produto de seu autor" (no limite, produto editorial) e a ideia da filosofia como algo que reclama para si o pensamento do pensador. Esta última é a que mais se aproximaria do pensamento heideggeriano, se considerarmos o que significa para Heidegger o evento do que é, o misterioso jogo para além da causalidade na qual

-
9. HEIDEGGER, M. *Über Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache*. Ed. Günther Seubold. Frankfurt: V. Klostermann, 1998; IDEM. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt, 1992.
 10. HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
 11. Respectivamente, vol. 32 (Hegel); vol. 41 (Kant); vol. 42 (Schelling).
 12. HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Ed. Susanne Ziegler. Frankfurt: V. Klostermann, 1999.
 13. HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann, 2003.
 14. HEIDEGGER, M. *Meditação*. Tradução de Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

algo existe (como produzido). É precisamente a nossa dificuldade em lidar com as coisas fora do âmbito da produtividade, exequibilidade, que nos desafia na leitura dos *Cadernos*.

Assim, eles são uma condensação icônica de vida e obra – homem e filósofo, de modo que, ou bem partimos de uma interpretação que toma ao pé da letra, e letra por letra, o dito de um pensador-autor e lemos essas notas em primeira pessoa como sendo a opinião de Heidegger. Ou bem procuramos entender como realmente possível que a linguagem da filosofia venha à sua fala, que deixe-ver por entre o que está escrito, o ato próprio do pensamento filosófico enquanto co-rrespondência. Apesar da forte impressão causada pelo personalismo das notas, devemos nos esforçar para não perder de vista o seu caráter filosófico, qual seja, o de ser uma resposta do filósofo ao seu tempo, e isto somente na medida em que, sobretudo e primeiramente, este é um corresponder a um tempo de mundo. Nunca é demais frisar que, naquele momento, o tempo de mundo se anunciava em um contexto de revolução, dominação, guerra.

Nessa perspectiva, abre-se então um terceiro plano de relação, igualmente crítico para uma metodologia adequada de leitura dos *Cadernos*. Trata-se de alinhar as notas à sua pertença de mundo. Esse terceiro plano não quer dizer somente estabelecer uma relação histórica com os eventos aos quais as notas, implícita ou explicitamente, se referem. Trata-se de observar um co-pertencimento que é característico do instante filosófico em seu espelhamento do presente, ou seja, de um momento de mundo. Devemos, portanto, para além da factualidade, perceber o caráter fatídico, destinal dos eventos que, no caso deste primeiro volume, representam os anos de triunfo do que começou como o Programa Nacional-Socialista, sua bandeira patriótica de unificação e expansão da Grande Alemanha, e que culminou com a chegada de Adolf Hitler ao poder em 1933. Os anos que se seguem dispensam apresentação, são cinco anos de tensão entre forças mundiais que têm como desfecho o início da 2ª Guerra Mundial. É nesse contexto, no olho do furacão, que se encontrava Heidegger: e também que se encontrava a tarefa da filosofia, enquanto correspondência direta ao apelo do que é – mundo.

Desse modo, sugerimos uma leitura do Vol. 94 que, antes de tudo, tenha em perspectiva esses três planos, quais sejam, a sua inter-relação com os outros 29 cadernos, observando-se que a grande maioria permanece inédita, sua relação com todo o conjunto de obras

escritas em paralelo; sua relação lógica (histórica) e filosófica (historial) com o tempo de mundo no qual eles aparecem. Nessa perspectiva, os *Cadernos* ganham um outro contorno, mais distante da ideia de notas pessoais, e igualmente mais distante da ideia de um tratado filosófico convencional. Ambas as visões, nas quais somos inclinados a tentar apressadamente encaixar os *Cadernos*, não são fortuitas. Reconhecemos que este é o resultado da forte impressão deixada, por um lado, pelo tom íntimo, agressivo e direto das notas e, por outro, o tom aforístico e fragmentário das considerações filosóficas nelas contidas.

No tocante aos *Cadernos II – IV*¹⁵ presentes neste volume, observamos inicialmente a peculiaridade do estilo, conforme já mencionado, sobretudo porque ele nos dá uma primeira – e provavelmente falsa – impressão de intimidade com o pensador; de estarmos, durante a experiência da leitura, mais diante do homem que diretamente nos fala do que da (sua) filosofia. Assim, ao lermos as *Considerações*, temos a impressão de estarmos finalmente diante do "verdadeiro" Heidegger, o homem desnudado do personagem. Nesse caso, entramos em contato com um homem visivelmente desiludido, perturbado, cheio de ira e de desprezo por uma determinada conjuntura de mundo representada pela "crítica cultural", "visão de mundo", "nova ciência", "filosofia da cultura"¹⁶, etc. É essa conjuntura que Heidegger representa categoricamente como começo de um longo fim da filosofia. Esse fim, no entanto, não é encarado de maneira derrotista, embora definitivamente de maneira apocalíptica. Trata-se de um fim conquistado. Com ele, se abre, paradoxalmente, um momento único de tudo ou nada, de possibilidade de um novo começo. Diante desse fim, o filósofo

15. Como esclarece o editor do volume em seu epílogo, cogita-se que um *Caderno I* jamais tenha existido (a série inicia-se com o número II) ou, se existiu, teria sido destruído por Heidegger. De acordo com Trawny, não há registros ou menção a um primeiro volume. Também não há uma explicação plausível para a sua inexistência. Especulativamente, cogito que tenha sido intenção de Heidegger iniciar com o número dois, fazendo assim uma alusão implícita ao 'segundo começo' em relação ao 'primeiro começo' com os gregos, questão tratada mais adiante nesta resenha. Ao final de janeiro deste ano, o professor emérito Silvio Vietta anunciou ter em sua posse um outro volume ausente da série, aquele que justamente registra os anos 1945/46 (ver. CAMMAN, A., SOBOCZYNSKI, A.; *Eine grundlegende Entwurzelung. Gespräch mit Silvio Vietta. Die Zeit*. 30 Jan. 2014).

16. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 346.

sofo é "o filósofo como criatura solitária; porém, não sozinho com o seu pequeno 'si mesmo' – mas, sim com o mundo, e esse *acima de tudo* 'um com o outro'"¹⁷. O filósofo, portanto, atende a uma convocação destinal, repetidamente referida como um momento de "empoderamento de Ser"¹⁸, de modo que vemos que não se trata, para Heidegger, de uma cruzada pessoal, mas de uma decisão historial.

Assim, o destino da filosofia alinha-se, confunde-se com o destino do mundo. Trata-se de fins e começos que Heidegger parece jamais ver dissociados. Esse momento decisivo no contexto histórico-político, aparece nos *Cadernos* como um momento de decisão historial do *Dasein*. Aquilo que está em xeque, portanto, no seu ver, é muito maior que o jogo de forças de poder territorial e racial, de um povo (alemão) sobre outros povos. Trata-se da possibilidade de consagração de um modo de ser. Somente nesse modo de ser "ideal", que curiosamente deveria ser almejado e desejado pelo povo alemão, a filosofia heideggeriana – obviamente, para Heidegger, a filosofia per si – é possível. Se abriremos espaço para conjugar esse jogo de espelhos entre os planos ôntico e ontológico, sem contudo ignorar sua natureza problemática, podemos de certo modo compreender de antemão, guardadas todas as reservas, aquilo que explicitamente transparece, em especial no *Caderno III*: a esperança de Heidegger na promessa da Revolução Nacional-Socialista, sua crença no privilégio do povo alemão, sua quase fobia pela cientificização e tecnificação do mundo. Heidegger parece mergulhar em uma situação de extremos para tentar salvar a filosofia da nova forma dominante da ciência e institucionalização da vida que, na sua visão, promoviam a "escolarização" da universidade e, com isso "a perturbação de todo saber verdadeiro, o sufocamento de todo originário e contínuo desejo de saber, o impedimento de qualquer tentativa de abertura de Ser espiritual."¹⁹ O contra-ataque é então pensado como uma esperança na Revolução Nacional-Socialista, na forma de uma "metapolítica"²⁰ que, na prática, trata-se também de uma reforma universitária, que depende sobretudo de um pensamento profundo de transformação no seio do povo alemão. "O fim da 'filosofia'. – Devemos por um fim nela e com isso preparar uma –

17. Idem, p. 56 (grifo do autor).

18. Idem, p. 40-41.

19. Idem, p. 183.

20. Idem, p. 115.

Metapolítica – completamente diferente. E, de acordo com ela, igualmente a transformação da ciência.²¹ Esse crescendo dramático ilustra a vinculação clara do projeto filosófico de Heidegger aos acontecimentos de mundo naquele momento. Obviamente, a esperança é passageira, o Nacional-Socialismo não consegue manter a expectativa de Heidegger de ter outro objetivo maior por trás do seu “fazer e dizer”²². Mais tarde, por ocasião da entrega de seu cargo de reitor da Universidade de Freiburg, o filósofo expressa: “Viva à mediocridade e à zoalaria!”²³, um dos muitos exemplos do tom particularmente ácido das notas dessa época.

A questão do triunfo dessa mediocridade, da “mera teoria”, da “ciência politizada” sobre a filosofia não surge, porém, do nada, no contexto iminente da revolução. Este é um inimigo anunciado, presente desde as primeiras notas e também em escritos mais antigos. Ainda no *Caderno II* nos deparamos com esse cenário polarizado (típico de uma situação de guerra), no qual Heidegger articula um pensamento de ataque à técnica e à ciência moderna, ao jornalismo, ao biologismo, aos colegas, ao senso comum. Por diversas vezes, ele se refere a “um mundo em reformas”²⁴ e descreve o homem em sua “estranheza e estranhamento da essência de Ser” (p. 43)²⁵, entregue à “escrevinhação”²⁶, à falsa pergunta, que somente pode ser combatida por uma obstinada retomada da pergunta original, aquela do “grande começo”, interposta pelos gregos – antes da ciência moderna.

Especialmente com relação aos gregos, é necessário que façamos um parêntese: não obstante reconheçamos a força e autoridade do argumento defendido com propriedade pelo editor dos *Cadernos*, optamos por enfatizar um outro aspecto na questão chave da conexão entre alemães e gregos, que se apresenta insistentemente em todos os cinco cadernos deste primeiro volume, e também nos volumes posteriores. Para resumir brevemente o argumento de Trawny apresentado

21. Idem, *ibidem* (grifo do autor).

22. Idem, p. 114.

23. Idem, p. 162.

24. Idem, p. 31.

25. Idem, p. 43.

26. Idem, p. 19.

em seu livro²⁷, o autor elabora a forte hipótese de existência de um único projeto filosófico heideggeriano pós-*Ser e Tempo*, esse aquele que consiste na tarefa de demonstrar o vínculo historial entre o pensamento principal dos gregos e aquele que, na visão de Heidegger, seria a sua continuação imediata: o pensamento alemão, mais precisamente o pensamento de Hölderlin e Nietzsche, culminando com o seu próprio pensamento heideggeriano, este conclamado a ser decisivo naquele momento histórico de revolução. Reconhecidamente, são muitas as passagens que descrevem os gregos como o "grande começo", e que igualmente se referem à proposta heideggeriana como o "outro começo" ou "segundo começo", como a que se segue: "A filosofia se tornou difícil, mais difícil talvez que seu grande primeiro começo – porque trata-se do segundo."²⁸. Nesse contexto decisivo, está evidente como Heidegger atribui à filosofia – e ao povo alemão – a tarefa de conduzir o projeto de reinstauração da pergunta por Ser.

Não obstante a propriedade dessa interpretação, defendemos que também é possível dar uma outra ênfase à motivação para essa conexão greco-teutônica que seja diferente da questão racial (de povos) e sobretudo da questão racista. Assim, preferimos seguir a linha de raciocínio análogo àquela em que se investiga e até mesmo se legitima a autoria de um crime: é necessário um motivo. Desse modo, observamos como outro possível motivo nessa relação não necessariamente a questão dos gregos x alemães per se, mas a configuração de um fenômeno em particular, qual seja: o pensar, antes da ciência moderna, e o fim do pensar (na visão de Heidegger), advindo a consagração da ciência moderna. Tratar-se-ia, portanto, de uma vinculação desses dois momentos, uma tentativa de reencenar um modo de ser particularmente contra-científico, o qual a historicidade do Ser [*Seinsgeschichtlichkeit*] demonstra ter sido certa vez possível – justamente com os gregos. Nesse sentido, defendemos que uma via de compreensão da vinculação desses dois momentos históricos pode também se dar através do foco na importância que tem a questão da nova ciência (técnica moderna) naquele momento de mundo e na filosofia de Heidegger. Assim, a ciência moderna, "o novo slogan"²⁹ ou a ciência política, a qual ele

27. TRAWNY, P. *Heidegger e o mito da conjuração mundial*.

28. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 244.

29. *Idem*, p. 175.

compara com um “botar o carro diante dos bois”³⁰, surge assim como o seu grande inimigo (da filosofia) de modo constante e insistente em todos os cinco cadernos. De modo geral, a ciência é descrita com desprezo, como transformada em algo ao qual seu nome não mais corresponde, como aquela que aniquila o pensamento, que impede toda e qualquer possibilidade de acesso ao pensamento do sentido de Ser, às coisas em si; um tempo onde “conhecemos tanto e sabemos tão pouco”³¹. A pergunta “Por que agora nenhuma coisa pode mais descansar em si mesma e em sua essência?”³² iconiza essa inquietação diante do aviltamento das possibilidades do pensar filosófico, assolado pelo avanço da nova configuração da ciência.

Tendo a conjuntura na qual se dá o fenômeno da ciência moderna um papel tão importante, parece então plausível pensar que Heidegger tenha buscado observar e compreender nos gregos como se dava o mundo pré-ciência e, a partir daí, pensar como seria possível um mundo pós-ciência – o fim da filosofia para o começo de um “novo saber”³³, e esse saber, engendrado como em oposição ao mero conhecer. O tempo dos gregos é, portanto, citado com admiração como um tempo de um mundo “inteiramente sem ‘ciência’”³⁴ e que fez nascer a filosofia. Como narrado nos *Cadernos*, os gregos ainda não haviam caído no “criticismo da ‘mera especulação’” da ciência, esse no qual a filosofia é “desencorajada e se torna constantemente suspeita”³⁵. Assim, torna-se clara uma motivação por ensejar e conduzir um novo momento pós-ciência, de “fim da universidade e começo do novo saber”³⁶, que anseia se espelhar em um momento parecido com aquele ocorrido no berço da filosofia. A questão, portanto, se dá circunstancialmente pelo povo (grego, alemão), tratando-se mais de uma questão de afirmação da filosofia diante de seu fim iminente; não de mera nostalgia ou mero racismo.

30. Idem, p. 191.

31. Idem, p. 232.

32. Idem, p. 340.

33. Idem, p. 128.

34. Idem, p. 41.

35. Idem, ibidem.

36. Idem, p. 128.

Essa linha de pensamento, no entanto, não diminui a gravidade ética de um pensamento que se articula com base nos privilégios entre determinados povos, tampouco torna menos espantosa a constatação de seu caráter problemático do ponto de vista filosófico. Aquele presente vivido por Heidegger não poderia jamais representar um marco divisório a partir do qual se consolidaria um hiato – com vistas a colocar entre parênteses quase dois mil anos de história. O instante filosófico que Heidegger ensejou inaugurar jamais poderia ser bem-sucedido em seu objetivo de demarcar, naquele presente, a instauração de um momento pós-ciência. Como bem sabemos, e isso de acordo com a própria filosofia heideggeriana, aquele tempo presente dos anos 30 é também um presente que herdamos dos gregos, talvez mais um “presente de grego”, mas de todo modo algo que o próprio Heidegger claramente aborda em pelo menos uma de suas obras contemporâneas a estes cadernos, aqui nos referimos ao curso sobre Aristóteles³⁷, de 1931.

Nele também está clara a constatação de uma condição especial de aproximação dos gregos com o que é, com as coisas, que também já se mostra como um lançar-se do *Dasein*, como o início de um estranhamento. A saber, essa condição, enquanto historial, desde sempre existiu, e Heidegger está todo o tempo, embora contraditoriamente, ciente dela, como nessa passagem onde expressa sua consternação: “Como, nos Antigos, o desdobramento de Ser morreu e paralisou tão rápida e completamente.”³⁸. Assim, de acordo com o próprio filósofo, também os gregos foram um povo ao modo de uma “queda”; aliás, com o próprio filósofo aprendemos que só é possível ser povo (em primeira instância, *Dasein*) ao modo dessa queda, desse lançar-se. Portanto, é no mínimo curioso pensar como Heidegger poderia defender veementemente a possibilidade de uma outra – e nova – condição de aproximação com as coisas que comece onde deva acabar a ciência moderna. É possível e plausível um projeto como tal? Quereria Heidegger, sobretudo, negar o inevitável, qual seja, a transformação gradativa e a consumação da filosofia em um outro tipo de saber, esse que vivemos hoje? Aparentemente indiferente a essa impossibilidade existencial, ele insiste: “Nós devemos nos reposicionar no grande

37. HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles 1-3*. Sobre a essência e a realidade da força. Tradução de Enio P Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

38. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 29.

começo".³⁹ Sobretudo, é ainda mais desconcertante pensar que esse projeto de recondução tenha sido gestado, naquele momento, em termos de uma relação de mútua dependência com a Revolução Nacional-Socialista.

Igualmente problemático é pensar o que de fato significa a sua ira contra o "homem que vai toda semana ao cinema"⁴⁰, o que significa propriamente, fora da perspectiva comportamental/cultural que, aliás, ele veementemente refuta, o seu advogar por um modo de ser no qual haja espaço – e que esse seja o único espaço – para as grandes questões da filosofia, sobretudo para a pergunta pelo sentido de Ser. A depreciação da filosofia contra a qual Heidegger luta furiosamente é encarada como "uma guerra contra a desessencialização da essência"⁴¹, da qual o filósofo parece querer salvar o homem comum, que contraditoriamente parece ser ao mesmo tempo o principal agente desta desgraça.

Por essa e muitas outras razões, a questão do povo não se deixa elucidar facilmente. É preciso uma análise cuidadosa dos *Cadernos III e IV*, na qual, para entendermos como os alemães podem ser "os protetores e executores do empoderamento de Ser"⁴², precisamos levar em conta as diferentes gradações entre as ideias de povo, do alemão, das diferentes instâncias de raça que o filósofo articula. Essa é, aliás, uma discussão que também não é inédita, mas extensivamente abordada de maneira mais didática em uma outra obra contemporânea a esses *Cadernos*, o curso sobre *Lógica*⁴³. Nele, há uma detalhada tentativa de responder à pergunta sobre quem somos "nós" conduzida a partir de uma reflexão sobre conceitos caros à antropologia, como "ser humano", "si mesmo", "comunidade" e, conseqüentemente, "raça" e "povo". De modo geral, o que fica claro nos *Cadernos* é que a questão do povo para Heidegger não se dá primeiramente em um viés cultural, biológico, tão pouco meramente historiográfico – o que em princípio também pode ser usado como um argumento de refutação para o seu alegado racismo. A questão está atrelada, primeiramente, ao reconhecimento

39. Idem, p. 53.

40. Idem, p. 302.

41. Idem, p. 85.

42. Idem, p. 98.

43. HEIDEGGER, M. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Ed. G. Seubold. Frankfurt: V. Klostermann, 1998.

do caráter múltiplo da essência do povo, da qual se sobressai a ideia de povo como "incorporado no Ser"⁴⁴.

A essa altura, denotamos que, passada a euforia com o regime Nacional-Socialista, Heidegger intensifica e concentra suas observações sobre o caráter maquínico da técnica, em sua extrema relação inclusive com a própria concepção de povo, sendo por fim o *Caderno VI* uma busca pela compreensão desta destinação historial, que culmina na ainda mais extrema tecnificação, a "queda" (p. 485) do povo, da academia, na compreensão calculadora de mundo. Esse "acabamento" dos tempos modernos tem apenas como saída a possibilidade da filosofia de reencontrar sua essência, manifesta na retomada e sustentação do exercício da pergunta por Ser: "Começar o *outro* começo... Se voltar para o âmbito do que é digno de ser questionado." (p. 514). Entra em cena um jogo de proporções: o "imenso", "grande", "pequeno", de medidas contra a cultura, tida como "uma forma de barbarismo" (p. 515), em favor do pensar o sentido [*Besinnung*], contra a "maquinação" e o pensamento "calculador". Esse jogo de medidas e desmesuras encerra-se, curiosamente de maneira megalômana, em uma comparação de momentos chave na história do Pensamento Ocidental, marcados pelo aparecimento e desaparecimento de Hölderlin, Wagner, Nietzsche, e culminando com a chegada ao mundo do próprio Heidegger (!).

A desmesura das *Considerações* é desconcertante, mas como tentamos denotar anteriormente, proporcional em intensidade àquele momento. A correspondência com aquele momento, como também tentamos evidenciar, se dá não apenas circunstancialmente, mas no âmbito de uma temporalidade especial que é a do instante filosófico. Compreender ou julgar o teor dos *Cadernos*, nesse caso, é uma tarefa que precisa partir do conjugar diversas esferas superpostas, do político e do filosófico, do público e do privado. Sobretudo para um filósofo que naquele momento atribui especial importância ao "silenciar". A eloquência vociferante de Heidegger nos atinge em nosso hoje como algo fora de proporção, e é quase impossível equalizar seu tom.

Assim, na leitura dos *Cadernos II-VI* e provavelmente na leitura de todos os outros que se seguem, nos damos conta que nos cabe lidar ainda com uma última e quarta relação, essa que é extemporânea, e que trata de dar conta da significação daqueles escritos – se o consi-

44. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 521.

derarmos filosóficos – com o nosso presente. Como o próprio Heidegger parece ter antecipado: “Porque uma filosofia não se deixa jamais *refutar*! Porque ela não contém nada de refutável, pois o que há nela é filosofia, ou seja, abertura de Ser...”⁴⁵. Se somos nós, do futuro e de hoje, os destinatários dessas *Considerações*, o desafio de encontrar uma perspectiva que não seja nem apologética nem persecutória talvez comece, justamente, pela compreensão temporal dos limites, de fim e de começo, do dizer da filosofia.

Agradecimentos

A autora torna público seu agradecimento à Prof. Dra. Marcia Cavalcante Sá Schuback, cujos diálogos contribuíram em muito para as impressões ensaiadas nesta resenha.

Referências

- CAMMAN, A., SOBOCZYNSKI, A.; *Eine grundlegende Entwurzelung. Gespräch mit Silvio Vietta. Die Zeit*. 30 Jan. 2014.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vol. 65. Ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann, 2003.
- _____. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Vol. 35. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: V. Klostermann, 2012.
- _____. *Die Frage nach dem Ding*. Vol. 41. Frankfurt: V. Klostermann. (no prelo)
- _____. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Vol. 45. Ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann, 1992.
- _____. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vol. 32. Ed. Ingtraud Görland. Frankfurt: V. Klostermann, 1997.
- _____. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Ed. Susanne Ziegler. Frankfurt: V. Klostermann, 1999.
- _____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Vol. 38. Ed. G. Seubold. Frankfurt: V. Klostermann, 1998.

45. Idem, p. 239 (grifo do autor).

- _____. *Metafísica de Aristóteles 1-3*. Sobre a essência e a realidade da força. Tradução de Enio P. Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- _____. *Meditação*. Tradução de Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Nietzsche. Vol. I*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.
- _____. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Vol. 43. Frankfurt: V. Klostermann. (no prelo)
- _____. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. Vol. 43. Frankfurt: V. Klostermann. (não publicado)
- _____. *Ser e Verdade*. Tradução de Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Vol. 42. Frankfurt: V. Klostermann. (não publicado)
- _____. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Vol. 94. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Vol. 95. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1933/41)*. Vol. 96. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Vol. 34. Ed. Hermann Mörchen. Frankfurt: V. Klostermann, 1997.
- TRAWNY, P. *Heidegger e o mito da conjuração judaica mundial*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: Mauad X, (No Prelo).
- VARRO. *On the Latin Language*. Vol. I. Translated by Roland G. Kent. London: William Heinemann, 1938. P. 269.

Recebido em 15.04.2014
Aceito em 12.10.2014

TRADUÇÃO

Anotações ao pensar filosófico¹

Theodor W. Adorno

Dedicado a Herbert Marcuse em seu 70º aniversário²

[§1] Ter a incumbência, como que equilibrando numa perna só, de dizer algo sobre o pensar³ filosófico e não querer resvalar na irre-

1. "Anotações ao pensar filosófico" foi lido originalmente em um programa de rádio (na *Deutschlandfunk*), em 1964, e publicado pela primeira vez nos *Neue Deutsche Hefte* em outubro de 1965 (número 17). Posteriormente foi incluído no livro *Stichworte. Kritische Modelle 2*, de 1969, surgido poucas semanas após a morte de Adorno, ocorrida em 6 de agosto do mesmo ano. O conjunto dos textos presentes no livro foi traduzido no Brasil sob o título *Palavras e sinais. Modelos Críticos 2* (São Paulo: Vozes, 1998).
2. Christoph Gödde e Henri Lonitz, editores da correspondência entre Adorno e Horkheimer (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer *Briefwechsel*, volume IV: 1950-1969, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2006, pp. 756-757, carta 989, de 13 de maio de 1965) informam que Adorno tinha oferecido "Anotações ao pensar filosófico" para figurar como sua contribuição em um volume de homenagem aos 70 anos de Marcuse, a serem comemorados em 19 de julho de 1968 (ver sobre isso a carta de Adorno a Horkheimer de 17 de julho de 1968, carta no. 1048, pp. 830-831). O volume estava sendo preparado por Kurt H. Wolff, Barrington Moore Jr. e Heinz Lubasz. Ao final, nenhum texto de Adorno constou do "Festschrift" para Marcuse. Na carta a Horkheimer de 13 de maio de 1965, Adorno anexou a correspondência que tinha recebido de Wolff (em 6 de maio de 1965), da qual os editores reproduzem o seguinte: "Li com a maior das expectativas, pois um ensaio do senhor sobre esse tema estaria muito bem como abertura do volume. Mas então achei que ele já estava terminado antes mesmo de ter efetivamente começado, é menos um ensaio do que, como também sugere já o título, uma nota programática, mais adequado, portanto, para uma revista do que para um volume de homenagem, para o qual contamos receber trabalhos mais acabados em lugar de apenas esboçados. Moore escreveu: 'He makes quite clear what he objects to: formalism, thought without content, specialized knowledge, and the like. I am unable to grasp at all clearly what he regards as good philosophy, and suspect that it may be an unstable mixture of everything he objects to. But he might be able to make his case if he devoted a few pages to spelling out the positive aspects of one or two philosophers whose work he does approve. Strengthened in such fashion the essay would have the merit of presenting a viewpoint rather little known here, though Herbert's [Marcuse's] whole work constitutes precisely such an effort. Leaving aside the merits of his position... I end up with doubts about whether it is possible to say anything worthwhile without discussing more substantive questions'".
3. Optamos por verter "*Denken*" por "pensar" e não por "pensamento", reservado para traduzir "*Gedanke*". É de decisiva importância no texto a dialética entre

levância exige a limitação a um aspecto parcial. Quero, portanto, apenas compartilhar algo que acredito ter observado em meu próprio pensar, sem entrar na questão do que seja o pensar em geral ou na psicologia do pensar. Com isso, é preciso separar o pensar filosófico do pensado, do conteúdo. O que me põe em conflito com a visão penetrante e ainda não ultrapassada de Hegel do pensar filosófico. A cisão entre o que e como é pensado é, para ele, precisamente o falso, aquela má abstração que seria tarefa da filosofia corrigir com seus próprios meios. Ironicamente, a filosofia suscita tão facilmente a ira do common sense justamente porque é confundida com a abstratidade contra a qual se levanta. Decerto, tanto o conhecimento pré-filosófico como a filosofia não vão sem um quê de autonomização do pensar frente à coisa⁴. A ela deve o aparato lógico seu crescimento

passividade e atividade, o que se mostra não por último também no contraste entre a ação, a atividade, o processo do "pensar" e a ressonância passiva (sobre isso, ver nota vii adiante) presente em "*Ge-danke*", pensamento. Um dos resultados mais destacados dessa dialética é o de que a atividade do pensar filosófico deve consistir essencialmente em desbloquear a peculiar passividade que o habita.

4. Sobre o termo "*Sache*", vale a pena retornar à fonte hegeliana da qual parte e à qual também se contrapõe Adorno. Para tanto, é esclarecedor recorrer ao comentário de Bernard Bourgeois em sua tradução da *Fenomenologia do espírito*, em que distingue (com a utilização de maiúsculas e minúsculas, inclusive), "*Sache*" e "*Ding*" (lembrando ainda que Adorno examinou há pouco a "coisa em si" kantiana, que é "*Ding an sich*"): "A Coisa é a coisa, o assunto que interessa ou preocupa, a causa que mobiliza e requer a atenção e atividade do sujeito. A *coisa* (com uma minúscula), '*Ding*', é simplesmente a unidade existente das propriedades sensíveis, que se dá à percepção" (*Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Vrin, 2006, p. 57, nota 2). Os dois termos se reencontram, no último parágrafo do texto de Adorno, na expressão "ein unabdingbares Moment der *Sache*", traduzida como "momento inalienável da coisa". O adjetivo "inalienável" não consegue trazer para o português a "*Ding*" presente no termo "unabdingbar" (que ocorre também no § 4 do texto). Uma importante diferença em relação a Hegel no que diz respeito à dialética entre "passividade" e "atividade" se mostra quando Adorno afirma que o próprio conceito de uma "*Sache*" é "problemático" (§ 3): contra Hegel, Adorno determina o momento da "*Sache*" como sendo o do "não-idêntico" (§ 5). Outra ocorrência importante se encontra no § 3, na expressão "*Sachlichkeit*", que foi traduzida ali como "objetividade", termo que, em todas as demais ocorrências §§ 2, 3 e 8), traduz "*Objektivität*".

desmedido face à consciência primitiva. Nela multiplicou-se, em termos de conteúdo, a força do Esclarecimento⁵, que marca a tendência histórica de desenvolvimento da filosofia. Mas, com sua autonomização em aparato, o pensar se tornou simultaneamente presa da reificação⁶, coagulou em método autocrático. Isso se manifesta de maneira brutal nas máquinas cibernéticas. Elas põem diante dos olhos das pessoas a nulidade do pensar formalizado, alheado de seu teor de coisa⁷, na medida em que elas possibilitam, com vantagem sobre os sujeitos pensantes, muito daquilo de que se orgulhava o método da razão subjetiva. Se estes se tornam apaixonados órgãos executores de tal formalização, cessam virtualmente de ser sujeito. Aproximam-se das máquinas como sua cópia imperfeita. O pensar filosófico só começa onde não se satisfaz com conhecimentos que se deixam ver, nos quais não se dá a ver senão o que já lá se colocou. O sentido de dignidade humana dos computadores seria o de aliviar o pensar dos videntes de tal maneira a ganhar liberdade para o saber não implícito.

[§2] Em Kant, o pensar aparece em seu conceito mais estrito, subjetivo – sem tomar em conta, portanto, as leis objetivas de pensamento da lógica –, sob o nome da espontaneidade. O pensar seria, primeiramente, uma atividade, tal como a consciência ingênua a registra quando distingue as intuições, as impressões – que parecem reservadas ao indivíduo sem que ele tenha de se esforçar – da experi-

-
5. “Esclarecimento” traduz “Aufklärung”, a vertente alemã das Luzes, do Iluminismo. Seguimos aqui a trilha aberta por Floriano de Sousa Fernandes ao verter o texto de Kant “Respondendo à pergunta: o que é o Esclarecimento?” (I. Kant, *Textos seletos*, Rio de Janeiro: Vozes, 1974). Esse foi o caminho seguido por Guido Antônio de Almeida em sua tradução do livro de Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento*. Adorno parece pressupor aqui também que quem o ouve ou lê tem algum conhecimento das teses defendidas nesse livro escrito em parceria com Horkheimer, uma obra de crescente repercussão na década de 1960.
 6. “Verdinglichung”, na tradução mais comum da expressão tornada conceito por Lukács em seu *História e consciência de classe*. No §7 aparece “dinghaft”, traduzido por “coisificado”.
 7. As noções de “teor de coisa” [Sachgehalt] e de “teor de verdade” [Wahrheitsgehalt] adquiriram a força conceitual reivindicada aqui por Adorno a partir do ensaio de Walter Benjamin sobre *As afinidades eletivas* de Goethe. As traduções propostas pretendem preservar as diferenças entre “teor” [Gehalt] e “conteúdo” [Inhalt].

ência do fazer que se esforça, vinculada ao pensar. A grandeza de Kant, no entanto, sua perseverança crítica, mesmo diante de suas próprias e assim chamadas posições de princípio, comprovou-se, não por último – maximamente em acordo com a situação de fato do pensar – por não ter igualado espontaneidade – que para ele é pensar – com atividade consciente. As operações decisivas, constitutivas do pensar, não eram, para Kant, o mesmo que os atos de pensar no âmbito do mundo já constituído. Sua realização dificilmente é presente para a consciência de si. A ilusão do realismo ingênuo, a visão de que, na experiência, ter-se-ia que ver com coisas em si, baseia-se – assim Kant poderia ser lido – também nisto: os atos mediante os quais a consciência forma previamente os materiais dos sentidos não lhe são conscientes enquanto tais: essa é a “profundidade” de tais atos, inteiramente passiva. Caracteriza-se, em termos imanente-sistemáticos, pelo “eu penso que tem de poder acompanhar todas as minhas representações” – a fórmula para a espontaneidade – não querer dizer mais do que: na unidade da consciência subjetiva e, mais precisamente, da consciência pessoal, encontrar-se-ia uma situação de fato; que, portanto, com todas as dificuldades que isso envolve, seria “minha” a representação, não podendo ser substituída por nenhuma outra. Ninguém pode reproduzir em sua própria imaginação a dor de um outro. Até aí alcança a percepção transcendental. Com essa determinação, por mero pertencimento, o “eu penso” se torna já ele mesmo algo de passivo, inteiramente distinto da reflexão ativa sobre um “meu”. Kant encontrou o passivo na atividade do pensar tão fielmente quanto sua imponente probidade sempre respeita o que se oferece nos fenômenos, mesmo nas proposições em que se expõe em mais alto grau; a *Crítica da razão pura* é já uma fenomenologia do espírito, tal como se intitulava então a análise hegeliana da consciência. Pensar, no sentido convencional de atividade, é apenas um aspecto da espontaneidade – e dificilmente o aspecto central –, localizado apenas no campo do já constituído, correlativo ao mundo das coisas. No nível que Kant estabeleceu como transcendental, atividade e passividade de modo algum se separam uma da outra de maneira administrativa, como seria de se esperar a partir da arquitetura exterior da obra. Sem que Kant o tematize, esconde-se por detrás daquele momento passivo ainda uma dependência do aparentemente independente – a percepção originária –, frente àquele algo objetivo ainda indeterminado, que se refugia na doutrina da coisa em si para além da experiência. Nenhuma objetividade do pensar como um ato seria possível se o pensar não estivesse também

sempre ligado, em si mesmo, segundo sua própria figura, ao que não é ele mesmo pensar: nisso há que buscar o que haveria por decifrar no pensar.

[§3] Onde o pensar é verdadeiramente produtivo, onde cria, ali ele é também um reagir. A passividade está fincada no cerne do ativo, um modelar-se do Eu no Não-Eu. Disso irradia ainda algo sobre a figura empírica do pensar filosófico. Para ser produtivo, tem de sempre estar determinado por sua coisa. Isso é sua passividade. Seu esforço coincide com sua aptidão para a passividade. A psicologia a denomina relação de objeto ou investimento de objeto. Mas essa passividade se alça para além do lado psicológico do processo do pensar. A objetividade, a verdade dos pensamentos, liga-se à sua relação com a coisa. Considerado subjetivamente, o pensar filosófico confronta incessantemente a exigência de se comportar em si de maneira lógico-consequencial, e, ainda assim, de receber em si o que ele próprio não é, e que não se submete a priori à sua legalidade própria. Como ensinaram Kant e os idealistas, o pensar como ato subjetivo tem de fato de se abandonar primeiramente à coisa ali onde a constitui ou produz. O pensar depende da coisa mesmo onde o conceito de uma coisa lhe é problemático, onde se empenha em instituí-la primeiramente. Dificilmente se oferece um argumento mais forte em favor da frágil – e compreensível somente na mediação recíproca de sujeito e objeto – primazia do objeto do que o de que o pensar tem de se amoldar a um objeto, mesmo se ainda não o possui de modo algum, mesmo se visa engendrará-lo. Em Kant, essa objetividade tem sua sedimentação no teor. Seu pensar está certamente direcionado para as formas do sujeito, mas procura seu alvo na determinação da objetividade. Apesar da virada copernicana – e mediante esta – Kant ratifica involuntariamente a primazia do objeto.

[§4] O pensar não se esgota no processo psicológico, tampouco na lógica atemporal pura, formal. É um modo de comportar-se do qual é inalienável a relação com aquilo para com que se comporta.⁸ O

8. Vem de longe a importância do "Verhalten" (traduzido aqui como "o comportar-se", de maneira a manter também nesse caso a forma ativa de todos os verbos substantivados, como "o pensar", "o reagir" etc) na tradição dialética moderna. Já impregnava a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, que exigia um comportar-se "receptivo" em relação às diferentes maneiras como as "figuras" do espírito se dão a conhecer. No ensaio de Horkheimer "Teoria tradicional

momento ativo do comportar-se pensante é a concentração. Esta se levanta contra o desviar da coisa. Mediante a concentração, a aplicação⁹ do eu é mediada por algo oposto que se lhe opõe. Inimiga do pensar é a avidez, o olhar distraído janela afora, que gostaria que nada lhe escapasse; tradições teológicas como a do Talmude já alertaram contra isso. A concentração confere ao pensar produtivo uma peculiaridade de que o priva o clichê. Deixa-se comandar – nisso não muito diferente da assim chamada iluminação artística –, contanto nada o afaste da coisa. Esta se abre à paciência como virtude do pensar. O dito “gênio é labuta” tem sua verdade não no trabalho de carroceiro, mas na paciência para com a coisa. A ressonância passiva da palavra paciência¹⁰ não expressa mal o feitio daquele modo de com-

e Teoria Crítica”, trata-se antes de tudo de estabelecer os parâmetros do que seria o comportar-se “crítico”, à distinção de um comportar-se meramente adaptativo ou tradicional. A dificuldade da tradução do termo está em que envolve, além da ideia de “comportar algo” e do próprio “comportar-se”, elementos como “atitude”, “relação” e mesmo “estado de coisas”. Na abertura do penúltimo parágrafo do texto, surgirá o substantivo “Verhältnis” (traduzido como “relação”), o que impõe a necessidade de distinguir uma forma como *sich verhalten zu* (“comportar-se para com”) da expressão *Beziehung* (também traduzido como “relação”), que indica “vínculo”, “ligação”, e que abarca, portanto, apenas um momento ou um lado do “comportar-se” e não sua dupla determinação (não por último, essa “relação de mão dupla” própria do “comportar-se” está no coração da dialética de pensar e pensado que abriu o texto). A forma “*sich verhalten zu*” contrasta ainda com “*sich gebärden*” (traduzido como “portar-se”), que aparece no início do próximo § 5 e que poderia ser qualificado como um *mero* comportar-se, correlato, portanto de uma “relação” [*Beziehung*] unilateral. Note-se que há ainda uma ocorrência do termo latino “*Relation*” (que foi traduzido igualmente como “relação”), que está mais próximo do sentido de “*Verhalten*” e de “*Verhältnis*”.

9. A “*Anstrengung*” [esforço] e o “*sich anstrengen*” [esforçar-se], que aparecem três vezes no texto, estão vinculados ao primeiro momento da dialética de “atividade” e “passividade”, em que ainda se trata de fazer surgir a passividade de que habita a atividade. A “*Anspannung*” [aplicação] surge como correlato da “concentração” [*Konzentration*], ou seja, surge em um momento em que se trata de descrever os contornos da figura da atividade já ciente de sua passividade e atenta para fazê-la emergir.
10. Adorno se refere aqui ao prefixo “*ge-*”, que, na língua alemã, introduz formas passivas. Não dispomos, no português, de um prefixo com efeito semelhante. Mas ao menos a palavra “paciência” contém ressonância semelhante.

portar-se: nem agitação laboriosa nem obstinação pertinaz, mas sim o olhar demorado e desprovido de violência sobre o objeto. A disciplina científica corrente exige do sujeito sua autodissolução em nome de uma primazia da coisa ingenuamente admitida. A filosofia a contradiz. O pensar não se pode reduzir a método, a verdade não é o resto que sobra após o extermínio do sujeito. Ele tem antes de colocar todo nervo e experiência na consideração da coisa para, idealmente, nela desaparecer. Desconfiar disso constitui a figura atual da hostilidade ao pensar. Ela se aferra ao refletir¹¹ em sentido estrito, que se qualifica como útil graças a seu momento concentrado e passivo, e não pelo açodamento. Sua tranquilidade preserva algo da felicidade que é insuportável para a representação convencional do pensar. O inglês dos EUA dispõe para isso de uma expressão pejorativa própria: "arm chair thinking", o modo de comportar-se daquele que se sinta confortavelmente na poltrona como um simpático e inútil vovô aposentado.

[§5] O pérfido rancor contra aquele que se sinta e pensa guarda sua execrável justificativa. Não raro tal pensar porta-se como se fosse desprovido de material. Ensimesma-se como numa esfera de suposta pureza. Hegel a denunciou como profundidade vazia. A quimera de um ser não confiscado e não desfigurado por nada de objetivo é afinal nada mais que o espelhamento em si do pensar formal e desprovido de toda determinação. Ela condena o pensar à paródia do sábio contemplando o seu umbigo; o pensar recai naquele arcaísmo em que, ao mesmo tempo em que se propõe a salvar para o pensar filosófico seu objeto específico – que por preço algum deveria ser objeto –, priva-se

11. Nachdenken é "pensar ainda mais sobre um mesmo assunto", "pensar a fundo", "pensar demoradamente". A tradução por "refletir" perde tanto a raiz "pensar" como sua determinação ulterior, a incorporação pelo "pensar" da passividade como momento essencial de sua atividade, como "concentração", caracterizada pela "aplicação". O que se perde com a tradução é muito, portanto: o fio mesmo do texto de Adorno. O "Nachdenken" é uma súmula do movimento realizado até aqui e contrasta com outros termos que podem lhe parecer à primeira vista aparentados, utilizados por Adorno em suas formas latinas: "Reflexion" [reflexão] e o "meditar" [Meditieren]. Do ponto de vista linguístico, Adorno irá se dedicar a esclarecer essa composição no penúltimo parágrafo do texto, quando diz que o "Denken" frente ao "Nachdenken" aponta para a ideia de uma "realização" [Vollzug] filosófica como uma "realização que pode ser compreendida em seus passos de execução" [Nachvollzug].

do momento da coisa, do não-idêntico. A sabedoria, hoje, simula uma figura agrária do espírito, historicamente irrecuperável, do mesmo naipe daquelas esculturas que imitam a originalidade enquanto praticam a imperícia primeva e com esse expediente tem esperança de alcançar a antiga verdade, que nunca existiu e que, nos dias de hoje, não vai de par senão demasiado fielmente com o mundo industrial tardio. O arcaísmo sintético do filosofar não se sairá melhor que o classicismo gíptico de Canova e Thorwaldsen frente ao classicismo ático. Mas tampouco há que transformar o refletir em um tipo de atividade prática indireta; ela serviu apenas, socialmente, ao recalque do pensar. É uma marca característica disso que, reativamente, tenham-se erigido instalações acadêmicas próprias que deveriam oferecer aos lá chamados a oportunidade para o meditar. Sem o momento contemplativo, a práxis degenera em empreendimento desprovido de conceito; meditação como esfera especial protegida, amputada da práxis possível, dificilmente se sairia melhor.

[§6] Não se descreveu ainda o refletir com suficiente precisão. Poderia ser denominado inicialmente como concentração ampliada. Enquanto visa à sua coisa, e somente ela, a concentração resguarda na coisa o que ultrapassa o previamente pensado e, com isso, faz saltar o contorno fixo da coisa. Esta, por sua vez, pode ser altamente abstrata e mediada: não se trata de prejudicar seu feitio segundo um conceito sub-reptício de concreção. O clichê do pensar como puro desenvolvimento lógico-consequencial a partir de uma posição singular merece máxima reserva. A reflexão filosófica teria de quebrar o que se espera inquebrantavelmente do pensar: o assim chamado curso do pensar. Pensamentos que são verdadeiros têm de se renovar incessantemente a partir da experiência da coisa, mesmo que esta se determine primeiramente neles. A força para tanto é a essência da consequência filosófica, não a ladainha dos silogismos. Verdade é constelação em devir, não um percurso automático em que o sujeito seria por certo aliviado, mas seria também dispensável. Que nenhum pensar filosófico de peso se deixe resumir; que não aceite a distinção científica usual entre processo e resultado – Hegel, como se sabe, representou-se a verdade como unidade de processo e resultado –, traduz em termos palpáveis tal experiência. De nada valem pensamentos filosóficos que podem ser reduzidos ao seu esqueleto ou ao seu lucro líquido. O pedantismo de incontáveis dissertações filosóficas que não fazem caso disso é mais que insuficiência estética: é índice de sua própria falsidade. O pensamento filosófico sucumbe – mesmo em textos de

importância – onde não alcança o ideal da renovação contínua a partir da coisa. Pensar filosoficamente é como pensar intermitências, ser estorvado por aquilo que o próprio pensamento não é. No pensar enfático, os juízos analíticos – dos quais, entretanto, tem de se servir inevitavelmente – tornam-se falsos. A força do pensar de não nadar na direção da corrente é o da resistência contra o previamente pensado. O pensar enfático exige coragem cívica. O pensante singular tem que se arriscar, não pode trocar ou comprar nada sem exame; este é o cerne de experiência da doutrina da autonomia. Sem risco, sem a possibilidade presente do erro, não há objetivamente qualquer verdade. A maior parte da burrice do pensar se forma lá onde foi reprimida tal coragem, que é imanente ao pensar e que nele se agita continuamente. Burrice não é privação, a simples ausência de força para pensar, mas a cicatriz da amputação desta força. O pathos de Nietzsche sabia disso. Sua palavra de ordem, aventureira e imperialista, do viver perigosamente, no fundo era antes bem: pensar perigosamente; estimular o pensamento a partir da experiência da coisa, a não recuar diante de nada, a não se deixar obstruir por qualquer convenção do previamente pensado. Segundo sua faceta social, no entanto, a lógica consequencial autárquica tem, não por último, a função de impedir que o pensamento o faça. Não se deve provavelmente atribuir decisivamente a dotes individuais, tais como talento e inteligência, que o pensamento tenha efeito enfático, não de agitação, ali onde hoje ele tem. As razões são objetivas; uma delas, por exemplo, é a de que o pensante, favorecido por circunstâncias biográficas, não tenha deixado os mecanismos de controle expulsarem inteiramente o pensar a descoberto. A ciência necessita daquele que não a obedeceu, para o espírito deste vale o que ela difama, o memento da imbecilidade, a que ela mesma, de maneira consequente, se condena, e de que ela, preconscientemente, se envergonha.

[§7] Que, no pensar filosófico, a relação entre processo e coisa divirja qualitativamente dessa relação nas disciplinas científicas positivas, é algo que tangencia seu modo de proceder. De certa maneira, o pensar filosófico procura sempre expressar experiências; elas, por certo, não são recobertas pelo conceito empirista de experiência. Compreender filosofia significa assegurar-se daquela experiência ao refletir sobre o problema em questão de maneira autônoma e, no entanto, em estreito contato com ele. Já esperando a troça barata como reação, pode-se dizer que o pensamento filosófico é de tal feitio que, tendencialmente, obtém seus resultados antes de ser pensado. Pode-se

desconfiar desde a base da filologia-de-hífens heideggeriana sem por isso, no entanto, se proibir de recordar que o refletir, frente ao pensar, aponta linguisticamente para a ideia de uma realização filosófica como uma realização que pode ser compreendida em seus passos de execução. Nisso reside a mais maliciosa das tentações, a da apologia, da racionalização, da justificação de convicções e opiniões cegas, previamente dadas. O *thema probandum* é, na mesma medida, verdade e inverdade do pensar. Desvencilha-se de sua inverdade na medida em que leve a cabo por meio da negação a tentativa de perseguir sua experiência. O pensar filosófico satisfatório é crítico não só em relação ao vigente e sua moldagem coisificada na consciência, mas, na mesma medida, contra si mesmo. Faz justiça à experiência que o anima, não mediante a codificação complacente, mas sim mediante a objetivação. Pensa filosoficamente quem corrobora a experiência espiritual naquela mesma lógica consequencial, cujo polo contrário lhe é inerente. De outro modo, a experiência espiritual permaneceria rapsódica. Só assim o refletir se torna mais do que apresentação repetente do experienciado. Como refletir crítico, sua racionalidade sobrepuja a racionalização. E, no entanto, para quem o observa em si, o pensar filosófico parece possibilitar o conhecimento daquilo que quer conhecer, na medida em que sabe ao certo apenas o que quer conhecer. Essa experiência de si do pensar contradiz a limitação kantiana de debilitar o pensar por intermédio do pensar. Ela também responde à pergunta sinistra de como se poderia pensar o que se pensa e, ainda assim, viver: por pensar. *Cogito, ergo sum.*

[§8] Porque a disciplina do pensar filosófico se realiza primordialmente na formulação do problema, a apresentação é, na filosofia, um momento inalienável da coisa. Também por isso, provavelmente, soluções rigorosas que ocorrem a quem pensa não irrompem como somas de uma adição operosa, depois de riscada a linha sob as parcelas. Até aí há legitimidade no idealismo. Só que este desfigura o característico do pensamento filosófico na *hybris* de que seria idêntico à verdade porque esta não lhe apresenta como externa. O que prende à filosofia, sua felicidade, está em que mesmo o pensamento desesperado carrega dentro de si algo dessa certeza do pensado, último traço da prova ontológica da existência de Deus, possivelmente o que há nela de indelével. A representação de alguém que senta e "reflete sobre algo" para descobrir o que ainda não sabia, é tão capenga quanto a contrária, a das intuições caídas do céu. O pensar sobrevém no trabalho sobre uma coisa e sobre formulações; estas zelam pelo elemento

passivo do pensar. Dito de forma extrema: Eu não penso, e isso é já pensar. O lápis ou a caneta que se empunha ao pensar não seria um signo sensível ruim para indicar isso, tal como se diz de Simmel – ou de Husserl –, que, aparentemente, dificilmente podia pensar senão escrevendo, de maneira semelhante a alguns escritores cujos melhores pensamentos ocorrem ao escrever. Instrumentos assim, de que não se precisa fazer qualquer uso prático, advertem de que não se deve pensar de maneira desabrida, mas em algo. Por isso, textos por criticar e interpretar são apoio inestimável à objetividade do pensamento. Benjamin aludiu sobre isso certa vez com o dito de que para um pensamento respeitável é preciso uma dose respeitável de burrice. Se, por amor da quimera de sua origem, o pensamento se esquiva disso; se presente desde logo em cada objeto o perigo da objetificação, então não se perde somente para o futuro – o que não seria objeção, quase pelo contrário –, mas deixa de ser em si certo. O que, entretanto, torna tanto mais decisivo quanto sejam autônomas as tarefas de que depende a fecundidade de que depende a do pensamento; que elas não sejam estabelecidas, mas se estabeleçam: limiar do pensar frente à técnica espiritual. O pensar tem que se conduzir de maneira desesperada entre essa técnica e o amador desabrido. Amadorístico é o pensar que simplesmente ignora a divisão intelectual do trabalho, em lugar de respeitá-la e de sobrepujá-la. O recomeço desprovido de malícia não emburrece menos o pensamento do que a conformação solícita à divisão do trabalho. Filosofia que, para falar com Kant, fizesse justiça a seu conceito mundano, erguer-se-ia por sobre sua concepção como ciência especial – a filosofia em seu conceito escolástico, segundo Kant, é incompatível de antemão com o conceito que lhe é próprio –, não menos do que por sobre a lenga-lenga de tipo visão de mundo, que extrai a ilusão de sua superioridade da deplorável indigência daquilo que o saber especializado, como especialidade, lhe deixou como sobra. Resistência contra o declínio da razão seria, para o pensar filosófico – sem respeito para com a autoridade estabelecida, sobretudo a das ciências humanas –, abismar-se nos teores de coisa para neles, não por sobre eles, tornar íntimo o teor de verdade. Isso seria hoje liberdade do pensar. Tornar-se-ia verdadeiro onde estivesse livre da maldição do trabalho e, em seu objeto, chegasse à quietude.

Tradução de Marcos Nobre e Adriano Januário.

Recebido em 26.03.2014
Aceito em 24.11.2014

ENTREVISTA

Entrevista com Peter Trawny

Soraya Guimarães Hoepfner

soraya.hoepfner@gmail.com

(Doutora em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
Rio Grande do Norte, Brasil)

Entre fevereiro e março de 2013, vieram finalmente a público os primeiros três volumes dos *Cadernos Pretos*¹ de Martin Heidegger, uma espécie de "registro em primeira pessoa" dos primeiros dez anos de considerações filosóficas do pensador. A entrevista a seguir, feita com o editor dos volumes, o filósofo Peter Trawny, diretor do Instituto Martin Heidegger em Wuppertal, Alemanha, foi realizada com base na leitura do primeiro volume, 94, ainda antes do lançamento oficial. Nesta conversa, o editor compartilha conosco alguns dos seus insights sobre o homem e o pensador com quem temos contato nos *Cadernos*, nos fala sobre o seu recém-lançado livro², e expõe o ponto de vista privilegiado de quem já teve acesso ao conjunto de escritos que só agora começamos a conhecer. Entre os pontos importantes desta conversa estão a sua defesa de uma releitura completa da obra de Heidegger pós *Ser e Tempo*. Sobretudo, Trawny nos apresenta seu argumento, que divide opiniões na comunidade acadêmica internacional, sobre em que de fato consiste o cerne do projeto filosófico de Heidegger à luz da leitura dos *Cadernos Pretos*.

Soraya: Prof. Trawny, começo abordando questões fatuais. Quanto tempo levou, de fato, o processo de edição dos Cadernos?

Trawny: Esses cadernos foram especialmente fáceis, pois a família [de Heidegger] já havia feito uma primeira transcrição; claro que eu me baseei no original. Assim, acho que a edição dos três volumes levou

1. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* Band. 94; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)* Band. 95; *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* Band. 96. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: V. Klostermann, 2014.
2. TRAWNY, P. *Heidegger e o mito da conjuração judaica mundial*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: Mauad X. No Prelo.

cerca de um ano; os próximos volumes deverão sair no outono [europeu]. São manuscritos terríveis do Heidegger, mas, em verdade, divertidos de se trabalhar.

Soraya: A primeira coisa que realmente chama a atenção é a perfeita organização lógica das notas, por exemplo, somente no Caderno III encontram-se as considerações mais políticas, mais polêmicas. Enquanto editor, você organizou as notas de algum modo, cronológico ou lógico, diferente do original?

Trawny: Não. Esta é a ordem original, nada foi modificado por mim, é um manuscrito perfeito.

Soraya: Isto é curioso e importante saber, pois quer dizer que as notas não são, de modo algum, rascunhos – o que aliás você menciona em seu epílogo, elas foram meticulosamente “trabalhadas”³, não foram escritas de rompante...

Trawny: Não são. Na verdade, os Cadernos não são cadernos de notas (risos). Devem ter existido anotações criadas para os Cadernos, mas elas foram provavelmente destruídas.

Soraya: E o Número I? Foi destruído? Não deveria vir a público?

Trawny: Isso é o pior... Na minha opinião, o Número I nunca existiu. Talvez tenha existido em algum momento, mas Heidegger pode tê-lo destruído. Ele sempre se referiu aos Cadernos por números, sem jamais ter mencionando um Caderno I, então eu interpretaria dessa forma: se é que algum dia existiu, não existe mais.

Soraya: Você acha possível que Heidegger tenha de fato desejado iniciar com o II, digo, numa alusão cifrada ao “segundo começo”? É claro que isso é uma curiosidade estilo fait divers, mas eu não poderia deixar de compartilhar essa ideia...

Trawny: Não sei... Eu teria que pensar sobre isso.

Soraya: Digo, não é estranho que em algo tão detalhadamente organizado e, como você mesmo já comentou, diferente dos outros aos quais ele se refere ao longo dos anos, o Caderno I não é jamais mencionado...

Trawny: É possível, mas eu realmente teria que pensar...

Soraya: Bom, acho que esses são fatos mais relevantes para qualquer interpretação

3. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 534.

possível, então eu gostaria de passar ao questionamento filosófico, começando com a questão do significado de “ser alemão” e desse Dasein alemão que, aliás, não é necessariamente inédito, ao contrário, extensamente discutido no Volume. 38 [das Obras Completas]⁴; assim como também quase 30 anos depois, quando o vemos mencionar um certo Dasein grego⁵...

Trawny: Esse é um tema crucial nos anos 30 e até 1941, e não somente nos *Cadernos*. De fato, é verdade que, em nenhum outro manuscrito, a questão de ser alemão é tão forte quanto nessas notas. Ela é crucial para a sua narrativa filosófica sobre o primeiro e o segundo começo⁶, como você sabe. Está bastante claro que Heidegger conecta a Revolução Nacional-Socialista (1933/34) com o chamado “segundo começo”.

Soraya: Sim, mas então justamente isso torna a compreensão lógica ainda mais difícil. Podemos sem maiores complicações nos referir a uma “filosofia grega”, essa do “primeiro começo”, e isso pode inferir os gregos enquanto povo, assim como também a língua grega. Nesse sentido, também a filosofia alemã é única; aqui eu me refiro, é claro, a todos que antecederam Heidegger, mesmo que ele próprio nesse *Caderno* chegue ao ponto de citar tão somente a sua data de nascimento, juntamente com as datas de nascimento e morte de Wagner e Nietzsche como os “grandes eventos” da história alemã⁷. Veja bem, não estou aqui elaborando nenhuma desculpa para justificar a desmesura do orgulho heideggeriano, ou alemão, apenas sugerindo que faz certo sentido – dentro da lógica heideggeriana – pensar a particularidade do alemão para a história do pensamento ocidental. Porém, se por um lado há lógica nessa relação e, por conseguinte, é possível inferir a importância de uma filosofia para uma revolução,

4. HEIDEGGER, M. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Ed. Günter Seubold. Frankfurt: Klostermann, 1998.

5. _____. *Aufenthalt: Sêjours*. (Édition Bilingue) Ed. François Vezin. Paris: Editions du Rocher, 1992.

6. Heidegger se refere sistematicamente aos alemães como portadores da tarefa de retomada da primeira disposição fundamental dos gregos para com a questão de Ser. Na essência de ser alemão residira, portanto, essa condição de possibilidade, de se mostrar desprovido de coragem “atolmos para essa retomada, ao mesmo tempo em que desse questionar advém a coragem ‘tolma’ para um outro começo”. (HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 96). Essa ideia reaparece frequentemente como “outro começo” [*Der anderen Anfang*] ou um “recomeçar” [*das Wiederanfangen*] em diversas passagens.

7. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p.523.

para que Heidegger precisaria então do povo? Qual é o papel do povo nisso tudo?

Trawny: É claro que a compreensão que Heidegger tem dos alemães é esquisita. E não é a língua alemã, mas é precisamente Hölderlin e Nietzsche. Eles são os grandes representantes do que significa ser alemão. Claro que Hölderlin mais do que Nietzsche, mas em todo caso, nos anos 30, Nietzsche ainda é uma figura muito forte. Isso é esquisito, porque poderíamos dizer que Hölderlin é um poeta muito importante, e que Nietzsche é um pensador muito importante, mas você não pode fazer política com isso. Você não pode dizer, "eu tenho um projeto metapolítico e vou conectá-lo à poesia de Hölderlin!". Isso é muito estranho, nenhum alemão das ruas, uma pessoa comum, estava interessado em Hölderlin ou Nietzsche; então isso é esquisito desde o começo. O mais alemão entre os alemães é Hölderlin, e esse é o sentido epocal do povo alemão....(!) Nessa estranha relação, o principal predicado do ser alemão é atribuído a Hölderlin, e isso é problemático desde o começo, porque é óbvio que não se pode discutir Hölderlin com os nazistas. Em todo caso, Hölderlin é uma fonte principal nessa narrativa e é como Heidegger estabelece uma conexão com os alemães, da maneira mais curiosa. Mas, sim, caso Heidegger tenha tido um sujeito político, ele é o povo. Esse povo, entretanto, não é o produto da cultura, que ele recusa e critica como conceito. O povo é um conceito político, um conceito principal.

Soraya: Então, mesmo para você, não parece claro porque ele "precisa" do povo nesse contexto, a não ser que façamos um exercício entre níveis ôntico e ontológico...

Trawny: De certo modo, ele sempre pensou que a filosofia só poderia ser possível na esfera de um povo. Eu diria que, para ele, filosofia deve ser sempre alemã ou grega; não há algo como filosofia em si, mas sim, há sempre uma filosofia no contexto de um povo. Não é jamais universal, sem conexão com um certo *topos*, um lugar. E lugar nesse ponto está sempre conectado a Terra, que está, por sua vez, sempre conectada com o povo...

Soraya: Na pág. 233 do volume 94 dos Cadernos⁸, após listar uma série de dez caracteres negativos do seu tempo presente, marcado por uma "visão de mundo" [*Weltanschauung*] e "falta de princípios" [*Prinzip-losigkeit*] da filosofia, Heidegger encerra dizendo: "Tudo isso é, em princípio, não-alemão – O que pode um pensador

8. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*.

em tempos ruidosos?"⁹. A partir dessa nota, eu gostaria de considerar por um momento a hipótese de que a filosofia pertence, a cada vez, ao seu presente. Ao filosofarmos, o fazemos invariavelmente a partir do nosso modo atual de ser, a partir do nosso tempo presente. Daí porque, aliás, todo exercício de "olhar para trás" e buscar um diálogo com Heidegger e seu tempo já se mostra como uma certa impossibilidade. Mas, o que eu gostaria de dizer com isso é que a filosofia diz respeito a um instante – que existe em conexão com um determinado presente. Caso você aceite essa hipótese, poderíamos então dizer que Heidegger demandava para sua filosofia uma certa circunstância de presente, necessária para instigar um determinado instante filosófico, para ele ideal? Heidegger mostra-se terrível e incrível ao mesmo tempo porque responde como tal ao seu tempo? Também veja que nessa pergunta reside a premissa de que a filosofia não é um mero produto de uma mente pensante, não é uma "visão de mundo", mas uma co-respondência ao mundo, ao que é. Isso lhe parece plausível? Quereria Heidegger forjar um determinado presente que correspondesse a um instante filosófico ideal?

Trawny: Há um certo tempo filosófico que é típico, mas eu diria que para Heidegger o tempo necessário é o da revolução. Isto quer dizer que ele não está tratando do mundo de uma determinada comunidade, mas sim de historicidade [*Geschichtlichkeit*]. E história é para ele somente uma situação de irrupção, de ruptura de algo que termina e começa. Então o ponto central aqui é revolução. Primeiro, ele tem um ponto de vista até positivo sobre a Revolução do Nacional-Socialismo, mas depois, ele se torna mais crítico a respeito. Em todo caso, a revolução do Nacional-Socialismo foi para ele um indício, um sinal, um traço de uma determinada situação histórica, e essa situação histórica demandava uma resposta, como você diz. Nesse sentido, o Nacional-Socialismo foi, então, uma provocação real para pensar essa situação. Mais tarde, ele vai dizer que o problema é que ele entendeu o outro começo, mas o Nacional-Socialismo não. Então você poderia dizer que, nessa fase, ele está pensando esse segundo começo. Nas aulas do semestre de verão de 1932, intituladas *Parmênides*¹⁰, você vê um filósofo lidando com os gregos, e com uma excelente ideia sobre um segundo começo. Mas então, inesperadamente algo acontece: a revolução. Ele provavelmente pensou que deveria haver uma conexão, que não se tratava de uma mera coincidência; e então ele apresenta (ou tenta) uma filosofia para essa revolução, porque ele pensava que esta

9. Idem, p.233.

10. Heidegger, M. *Der Anfang der abendländische Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Band 35. Ed. Peter Trawny. Frankfurt: V. Klostermann, 2012.

revolução (e isso é loucura) poderia ser um segundo começo. Eu, no entanto, diria que não me parece muito sensato ver Hitler como uma resposta aos gregos, mas provavelmente Heidegger chegou a pensar que poderia ser.

Soraya: Mas como é possível que ele tenha depositado em um movimento político essa carga filosófica?

Trawny: Não foi uma revolução normal, não foi democrática em nenhum sentido, foi iniciada por um gênio político, o qual ele chama de "pai do estado". Heidegger estava fascinado por Hitler porque esse não era um homem comum; Hitler conhecia Nietzsche, Wagner, era muito mais um arquiteto do que um político. De certo modo, Hitler desprezava a política, e isto foi algo interessante para Heidegger, ver um político que despreza a política, a administração, que de certo modo tenta fazer política como arte. Isso talvez tenha representado para ele a possibilidade de conectar seu pensamento a este projeto (político).

Soraya: Esse momento de delírio foi, no entanto, relativamente curto, essa esperança não dura muito. Então, como esse momento pode responder por toda a obra de um homem?

Trawny: A obra de um homem como Heidegger? Se você considerar *Ser e Tempo*¹¹, esta foi, claro, a coisa mais importante que ele fez. E ele vai para sempre se referir a ela. Mas, o que acontece depois de *Ser e Tempo*? Eu acredito que temos que revisitar o período pós- *Ser e Tempo* de uma nova maneira. Entre 1928 e 1930, ele na verdade não sabia o que fazer. Ele fez uma coisa aqui, outra ali, mas não realizou muita coisa, ele procurava algo, era um filósofo sem uma ideia...

Soraya: Ou um filósofo com uma ideia obsessiva, o sentido de Ser...?

Trawny: Ou um como uma ideia obsessiva, mas ele estava, de certo modo, incomodado. As aulas são interessantes, mas não tão importantes quanto *Ser e Tempo*, elas não têm um contexto claro. Veja, por exemplo, o conceito de meta-ontologia: muitos estudiosos heideggerianos estão lidando com talvez 25 páginas de um curso, mas Heidegger nunca

11. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia C. S. Shuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

mais volta a esse assunto...

Soraya: Você está se referindo aos Fundamentos Metafísicos da Lógica¹²?

Trawny: Exatamente. Isto talvez tenha sido tematizado durante semanas, um ano, mas não era a ideia para ele. A ideia para Heidegger, e eu estou bastante certo disso, é a relação entre o primeiro e o segundo começo; entre os gregos e os alemães, e ele vai tentar executar essa ideia nos anos 1930 e 1940 com todas as suas forças. Então, entre 1944-45, quando se torna cada vez mais claro que ele fracassa, que esse projeto não vai acontecer, ele entra em colapso; não somente seu pensamento colapsa, mas ele mesmo tem um colapso nervoso. Ele sofreu com o fracasso desse projeto. E ele tem que desenvolver novas estratégias; você pode ver claramente, nos cadernos de 1946-47, que ele busca um novo ponto de partida. Porque ele sabia que não poderia continuar com esse projeto, era o fim. Infelizmente, muito infelizmente, essa narrativa dos gregos e alemães era seu autêntico e genuíno projeto. Veja que mesmo na entrevista para a *Der Spiegel*¹³ ele fala sobre a importância histórica dos alemães e gregos, isso em 1966! Ele nunca abandonou esse projeto, mas estava claro que ele sabia que não era muito conveniente falar disso em público.

Soraya: Que pena, eu particularmente tinha a romântica ideia de que todo o tempo, de fato, ele exercitava a manutenção da questão pelo sentido de Ser, que essa era "a questão", que, aliás, aparece repetidamente em todas as partes desse primeiro volume dos Cadernos, como aquilo digno de ser questionado. Ou seja, ao longo dos anos, sua filosofia tratou dessa pergunta, sempre a cada vez, de acordo com cada tempo de mundo, seja o tempo da técnica, da cibernética e, por último, da informação. Eu pensava que a filosofia de Heidegger tratava de refletir renovadamente o modo de aparição/ocultação de Ser..

Trawny: Antes de mais nada, quero dizer que essa é a minha interpretação, algo que eu tento explicar em meu livro. Essa narrativa é, de fato, no que realmente consiste seu projeto filosófico. É apenas uma interpretação, não quero lutar por ela, isso não é o que me

12. HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Band 26. Ed. Klaus Held. Frankfurt: V. Klostermann, 1978.

13. HEIDEGGER, M. *Das Spiegel Gespräch* (1966). In: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976). Band 13. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann, 2002.

interessa, e eu queria poder estar enganado, mas não acho que seja o caso. Se você tomar, por exemplo, o problema da técnica, que particularmente lhe interessa, nos anos 30, você não acha que ele é totalmente contra ela?

Soraya: Bem, ao ler esse volume, vejo um homem raivoso, mas também amedrontado, alguém que não está nada satisfeito com o curso das mudanças no mundo, da transformação do mundo em cultura, organização, em visão de mundo... Mas, isto é precisamente o que torna a compreensão mais difícil e a situação ainda mais estranha, pois, se partimos do ponto de vista da visão que Heidegger tem da técnica nessa época e, por outro lado, observarmos o Nacional-Socialismo, algo não bate, pois não é justamente o Nacional-Socialismo a personificação da técnica por excelência, o que poderia haver de mais técnico?

Trawny: Sim, é...

Soraya: Então, isso parece inconsistente para mim...

Trawny: E assim ele critica o Nacional-Socialismo. Você deve ver que há uma diferença entre os alemães e os nacional-socialistas, e esta é uma diferença ainda mais esquisita. Está bastante claro que os alemães não são os nacional-socialistas; esses são inegavelmente os representantes da tecnologia, assim como, aliás, os judeus serão mais tarde esses representantes.

Soraya: Por falar nisso, corrija-me se eu estiver enganada ou não li o Vol. 94 direito, mas nele não há nenhuma menção aos judeus, estou certa?

Trawny: Não, não há. Isso vai aparecer no próximo volume [Vol. 95]. Mas, então, você mesma falou em esperança: Heidegger tinha a esperança de que as promessas antimodernistas dos nazistas fossem cumpridas. Porém, claro que os nazistas estavam apenas interessados em dominar o mundo; a única coisa que queriam era tecnicificar o mundo. Mas, isso Heidegger só vai reconhecer em 1934-35, e então ele se torna, obviamente muito revoltado com os nazistas. Quando ele fala de maquinação [Machenschaft]¹⁴ nessa época, ele não é capaz de encontrar o ponto de vista. Nos anos 50, como você já mencionou, ele está livre

14. No *Caderno III*, Heidegger critica a ascensão de um "Nacional-socialismo vulgar" e da historicidade velada em cada maquinação. Cf.: HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 142.

o bastante para dizer que o enquadramento [*Gestell*] é nosso mundo, e que não podemos ter um ponto de vista fora dele. Ele está realmente irado, agressivo, lutando contra a tecnologia, porque pensa que a tecnologia é niilista, que ela é algo *undeutsch* [não alemão]. De certo modo, isso é muito problemático. Nem preciso dizer que é absurdo em termos filosóficos.

Soraya: Também é problemático porque, todo o tempo, ele está tentando justamente afirmar que sua perspectiva, antes de mais nada, não é uma mera crítica da modernidade, mas uma filosofia pura lidando com o mundo, e o mundo não é algo que alguém possa lutar contra. Mas, no entanto, do mesmo modo que, também para ele, os gregos tiveram o seu momento de “pisar em falso”, de ter uma “falsa” perspectiva de relação com as coisas, isso não quer dizer que o primeiro começo foi ao mesmo tempo um primeiro contra-começo?

Trawny: Sim, isso se torna uma questão porque os gregos não tinham Heidegger (risos)... Heidegger pensou, de certo modo, e isso está bastante claro nos *Cadernos Pretos*, que a filosofia deve ser um pensamento ontohistorial [*seinsgeschichtliche Denken*]. Ele não conectou esse projeto ao homem-Heidegger, pois ele pensava que toda filosofia *deve* ser um pensar historial. Em outros *Cadernos*, por exemplo, ele critica Husserl por este não haver compreendido o pensar historial sobre ser, mas Husserl nem ao menos conhecia isso! De volta à sua questão, a diferença é que Heidegger é um pensador da historicidade de Ser, enquanto que os gregos nunca tiveram um pensador nesses moldes. É como a perspectiva hegeliana (risos), ele era o único que realmente entendia o que estava acontecendo. Curiosamente, para ele, não é uma coincidência o que se passou na Alemanha, e somente um alemão poderia entender isso.

*Soraya: Ele usa várias vezes, nesse primeiro volume, a expressão “somente poucos”¹⁵: somente poucos podem vislumbrar o que a filosofia – através dele – tenta alcançar. Você mais ou menos tratou dessa questão em seu livro *Adyton*¹⁶. Então, parece que filosofia não é para todo mundo. Acredito que até certo ponto possamos concordar com isso. Assim sendo, especialmente no que concerne ao nosso tempo, é possível filosofar*

15. Cf.: HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 277, 282, 332, 361.

16. TRAWNY, Peter. *Adyton: A filosofia esotérica de Heidegger*. Trad. Marcia Calvalcante de Sá Schuback Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

e ser politicamente correto? Quero dizer, sem cair na armadilha de pensar que se trata de algo especial, para "escolhidos", especiais?

Trawny: Isto que Heidegger tenta fazer com essa questão é, a meu ver, uma banalidade. Claro que há uma certa tradição em fazer uma diferença esotérica e exotérica, mas, como eu disse antes, não é muito inteligente afirmar isso. Em 2.700 anos de filosofia, poderíamos talvez falar de 50 filósofos? Não temos mais do que isso, na verdade... Não somente entre os gregos e alemães, mas incluindo Heráclito, Anaximandro, etc. Isto perfaz dois filósofos a cada século? Talvez... Como Nietzsche algumas vezes disse, filósofos são animais raros, e todos sabem disso. No futuro, não vamos lidar com os textos de Peter Trawny, talvez lidemos com os de Alain Badiou, talvez...

Soraya: ...vamos desejar um futuro melhor para nossas crianças...

Trawny: Ser um filósofo quer dizer mais do que filosofar em determinadas situações. Eu diria que mesmo um homem comum pode se encontrar em situações nas quais filosofa, mas ele não é um filósofo. Então, ser um filósofo é algo muito especial a meu ver. Mas, então Heidegger faz disso algo grandioso, ele arruína a ideia ao dizer que "o domínio público não é capaz de compreender-me", não é capaz de compreender Platão, Nietzsche... Mas claro que o domínio público não é capaz de compreender Kant; é óbvio que o domínio público nunca está interessado em ler filosofia de modo intenso. Mas essa não é a questão relevante sobre o domínio público... E do modo como Heidegger pensa, quer dizer: as pessoas não têm Nietzsche como modelo do cotidiano, elas têm Pelé (risos), mas não Nietzsche, então, eu tenho que criar uma esfera esotérica em que eu posso falar para as pessoas que podem me compreender, e esses são poucos.... Bem, como eu disse, isso não é relevante a meu ver.

Soraya: Mas parece que isso evidencia e se soma à frustração crescente de Heidegger, estar entre os poucos e ter aparentemente tão pouco suporte de seus colegas, é como se todos à sua volta estivessem errados....

Trawny: Sim, exatamente isso!

Soraya: Um pouco delirante, mas também um pouco triste...

Trawny: Você acha?

Soraya: Sim.

Trawny: Não se deve acreditar em cada aspecto do texto... Ele tem um ídolo, um modelo que ele tenta exercitar e esse modelo é claramente Nietzsche. E então o gesto nietzschiano está muito presente; o gesto de exclusividade, de solidão, que é o gesto de Zaratustra vivendo nas montanhas. Em certo sentido, é uma grande encenação. E eu acredito que Heidegger queria que fosse assim. Por exemplo, no final dos anos 40, ele continua com esse tom desesperado nos *Cadernos*. Ao mesmo tempo, ele escreve outro texto, chamado *Os Quatro Cadernos*¹⁷, e nesse ele tem um tom diferente! Não há nada desse ressentimento violento, é ao contrário uma filosofia simples e clara. Não devemos esquecer de que, nos *Cadernos Pretos*, Heidegger é alguém que sabe exatamente o que está fazendo...

Soraya: Então, tendo em vista o já foi mencionado no começo, não se trata de encenação, mas premeditação...

Trawny: Isto está bastante claro, temos que ver essa influência nietzschiana no seu estilo. Não somente ele tenta escrever como Nietzsche, como ele exagera a perspectiva de Nietzsche. Ele tenta fazer Nietzsche mais Nietzsche do que ele jamais foi... Você vê que ele está todo o tempo falando do silêncio [*Schweigen*], que o domínio público é um buraco perdido, ninguém se importa, isto é obviamente de certo modo uma temática nietzschiana.

Soraya: Outro ponto neste volume que eu gostaria de abordar é o fato de Heidegger estar, a todo momento, jogando com opostos: visão de mundo x filosofia; digno de ser questionado [*Fragwürdige*] x questionável [*Fragliche*]¹⁸; ou o gigantesco [*Riesige*] x o grande [*Große*], ou a tecnificação [*Technisierung*] x o pensar o sentido [*Besinnung*]. É mesmo assim? Não há possibilidades, mas apenas ou tudo ou nada, ou a filosofia ou o perigo da mediocridade [*Durchschnittlichkeit*]¹⁹?

Trawny: É muito importante reconhecer que ele desempenha um certo maniqueísmo... Assim como na revolução, há o bem e o mal e nada de intermediário. Isso é muito forte e se torna mais e mais forte nos cadernos posteriores ainda nos anos 30, nos quais ele chega a falar de

17. HEIDEGGER, M. *Vier Heften*, Vol. 99. Frankfurt: V. Klostermann. (não publicado).

18. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, p. 353

19. *Idem*, p. 330.

uma purificação de ser para com os entes [*Seienden*]. Ele interpreta a diferença ontológica como uma diferença com a qual temos que lidar em termos de uma *de-cisão*, Ser ou entes. Tudo o que pertence ao domínio público, à ciência, à tecnologia, aos nazistas, aos judeus, tudo isso, trata-se de entes, e deve ser recusado. Tudo isso está do lado negativo. Isso é tão forte nesses manuscritos, que vem impregnado de ira. Como você mencionou, ele está muito revoltado contra os entes (risos). É óbvio que não se pode dizer o que é ser enquanto tal, e esse é um dos grandes problemas dessa filosofia: se você tentasse perguntar: Heidegger, então qual é sua alternativa para tudo isto, para a tecnologia, o que você realmente quer?

Soraya: Essa é a questão, pois aparentemente, assim como aconteceu com os gregos (no que diz respeito ao seu modo de encontrar os entes), não há nada que possamos fazer a respeito...

Trawny: Talvez os gregos fossem uma espécie de imagem... Mas que imagem é essa? Bebemos vinho o dia inteiro, temos nossos amores, entre um amor e outro bebemos nosso vinho, lemos Hölderlin, talvez trabalhamos duas horas no campo (risos) e fazemos tudo de novo... Não digo que sou contra isso...

Soraya: Não, ninguém deveria ser contra isso, mas é de fato problemático...

Trawny: Sim, a vida seria boa assim (risos), mas isso não é um projeto filosófico. Você não pode levá-lo às pessoas... Agora, de volta ao assunto, esse é precisamente o problema quando Heidegger está criticando a ciência ocidental nos anos 1933-34. Ele tenta desenvolver sua própria alternativa. Você vê no texto que leu que há um novo tipo de saber²⁰. Mas se você pensar responsavelmente, se você pudesse perguntar a ele por favor, conte-nos sobre esse tipo de saber além da ciência ocidental? Então é praticamente impossível dizer algo a respeito. Quando ele fala em abolir a ciência ocidental, é como a sua predileção por Hölderlin, é esquisito. Claro que ninguém deseja somente calcular na vida, isso não é algo belo ou interessante, mas como um filósofo, você deve poder ver o outro lado. Se estamos lidando com a tecnologia, a mídia, por um lado poderíamos dizer "dane-se a mídia", mas não se pode negar que de fato temos um papel nela; não faz sentido apenas dizer "dane-se a mídia". Essa é uma posição

20. Idem, p. 457.

ridícula. Então, em seu maniqueísmo, Heidegger sustentou naquela época posições que são ridículas.

Soraya: Outra questão muito presente para mim em todo o volume 94 é a relação teoria versus práxis²¹. Nesse sentido, refiro-me à impossibilidade da filosofia de fazer algo a respeito e, ao mesmo tempo, à filosofia sendo a única possibilidade. Talvez seja isso que você tenha formulado sobre a ideia de metapolítica [Metapolitik]²² presente nesses cadernos. O cerne dessa relação teoria versus práxis poderia ser uma maneira de nos aproximarmos do conceito de metapolítica para Heidegger? Eu realmente vejo essa relação presente em todo o volume. . .

*Trawny: Claro que tem a ver com isso. Mas o que realmente importa é reconhecer que nessa época, 1933, ele realmente diz "parem a filosofia²³, iniciem a metapolítica". Nessa situação revolucionária, ele diz que temos que romper com a filosofia. Veja, esse é um pensamento interessante, mas o que vem a ser então metapolítica? De certo modo, é a metafísica do povo historial, e isto é provavelmente o que ele está tratando nos *Cadernos Pretos*, o que ele pensa ser metapolítica.*

Soraya: Mas não poderíamos considerar a metapolítica como algo, se não apolítico, ao menos pré-político? Estou aqui me referindo à leitura de Heidegger de Hölderlin no Volume 53²⁴, no qual ele discute o sentido fundacional de polis, algo que você também já abordou filosoficamente²⁵. Então, nessa perspectiva, seria a metapolítica algo realmente político?

Trawny: Claro que não é política como a conhecemos, não é também filosofia política como a conhecemos. É uma tentativa de romper com a filosofia política, mas não é o bastante para que nós adiramos à ideia. É uma tentativa, uma proposta que soa interessante, mas não se pode ir adiante com ela. Claro que não é mera práxis... Eu estudei pessoalmente a questão do terrorismo alemão e da teoria de esquerda por algum tempo. Como você sabe, no final dos anos 60, Adorno era

21. Idem, p. 134, 324.

22. Idem, p. 115.

23. Idem, p. 226.

24. HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Hrsg. von Walter Biemel. Frankfurt: V. Klostermann, 1984.

25. TRAWNY, P. *Sokrates oder die Geburt der Politischen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

o filósofo que fazia teoria, e os estudantes alemães, de um modo radical, disseram "parem com a teoria, porque falar sobre a situação social é inútil, há de se pegar uma arma e matar os capitalistas", etc. Não se pode fazer uma revolução da sua escrivadinha, é preciso ir à prática, e é o que fizeram, eles se armaram e mataram pessoas²⁶. Esse foi exatamente o tipo de decisão entre teoria e prática, mas com Heidegger não é o mesmo. Afinal, ele nunca sacou uma arma e matou professores de filosofia (risos)...

Soraya: Mas ele também compreendeu a diferença entre teoria e prática de outro modo, no exercício do dizer, ou a tentativa de pensar a cada vez o mesmo, ao mesmo tempo, isso pode ser muito prático, ou não?

Trawny: Não estou certo de que há um sentido prático, há um sentido para a vida, mas... como você sabe, Heidegger e também Wittgenstein nos dizem que a teoria é a verdadeira prática... Mas de um modo político, não faz sentido a meu ver. De um modo político, talvez, seja melhor pegar uma arma (risos). A revolução tem de ser feita. Essa é a fraqueza da filosofia, afinal. Mas sei o que significa, de volta ao texto, você tem razão em pensar metapolítica assim. Para dizer de outro modo, metapolítica é a tentativa de trazer o pensamento para esse mundo, de uma maneira que a filosofia não havia feito até então. Esse é o sacrifício da filosofia, parem com o negócio acadêmico, agora temos de sacrificar esse tipo de pensar e realizar um outro pensar, e esse pensar, como você mencionou antes, pertence a uma determinada situação, isso é verdade.

Soraya: Então, não se trataria de um reagir passivo filosoficamente, mas de uma filosofia performante?

Trawny: Sim, nas *Contribuições*²⁷, Heidegger diz que a filosofia é saber maestral [*herrschaftliches Wissen*], e está bem claro que ele pensa a filosofia como a única maneira de organizar o mundo, de criar o mundo.

Soraya: Tudo nesse volume parece extremamente personificado, pessoal. Heidegger afirma que é preciso parar com a filosofia, mas talvez não seja preciso muita ajuda, a filosofia parece já estar caminhando para um fim, ou já tenha terminado talvez. E,

26. Facção do Exército Vermelho (RAF) ou Grupo Baader-Meinhof.

27. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. Ed. F. V. Hermann. Frankfurt: V. Klostermann, 1989.

então, chegamos ao hoje, nós depois de Heidegger. Como um diálogo é possível, caso seja? Veja nós aqui, cientificamente discutindo cada palavra – porque nosso modo de ser é científico... Eu não me refiro somente à questão da impossibilidade de alcançar aquele instante filosófico [de Heidegger], mas da possibilidade em geral da filosofia hoje: ainda podemos fazê-la?

Trawny: Não este tipo de performance filosófica acabou. Temos que encontrar uma nova sobriedade, não podemos mais ter aquele gesto. Contudo, eu penso que todos podem aprender com Heidegger, não somente com o filósofo – esse animal raro. Todo filósofo deve, de um certo modo, representar essa liberdade do pensar. A liberdade do pensar na qual se pode realmente alcançar e ter visões extremas, sem medo de assumir posições extremas, de estar fora do circuito principal. É claro que se deve estar ciente de que este não é o real sentido da filosofia, o de encontrar uma posição extrema, fora do grande circuito. Esse não é o sentido da filosofia, mas pertence às suas possibilidades, e um filósofo deve aceitar isso. Heidegger é, nesse sentido, o filósofo que representa tal possibilidade da maneira mais autêntica. Deve-se estar preparado para tudo no pensar. Isso pertence à liberdade da filosofia. É óbvio que isso não quer dizer que se tenha de ser antissemita, claro que não! Isso é loucura, mas deve-se ser livre o bastante para reconhecer a profundidade dessa sobriedade do pensar. Este é um pressuposto para a filosofia em todos os tempos e para a filosofia que virá. Este aspecto é representado por Heidegger da mais pura forma, e não por Gadamer, Habermas, ou Dennett... Heidegger demonstra isso nos *Cadernos Pretos*.

Soraya: Agora, por fim, falando um pouco sobre sua própria filosofia, eu poderia jurar que você escreveu *Medium und Revolution*²⁸ sob influência de algumas das pistas, indícios [Winke] que Heidegger nos dá nos *Cadernos*...

Trawny: Não, aliás, eu não conhecia os *Cadernos Pretos* quando escrevi *Medium und Revolution*. Esse livro tem uma determinada estratégia de dificultar uma discussão clara, em um certo sentido...

Soraya: De fato, é um texto difícil... Nele, você também conjuga alguns opostos, mas me parece claro que você não pretende discutir revolução em uma perspectiva causal, mas discuti-la do mesmo modo como, por exemplo, Heidegger discute superação [Überwindung], ou seja, não como “uma jornada de um ponto A para B”, como o

28. TRAWNY, P. *Medium und Revolution*. Berlin: Matthes und Seitz, 2010.

passar de uma etapa a outra, linearmente. Assim, me parece mais que a sua revolução é uma figura, aliás bela, para discutir a temporalidade. Mesmo que esteja claro que sua discussão também se dá à luz dos acontecimentos de mundo na época (Primavera Árabe etc). A sua questão sobre o sentido de revolução seguirá adiante?

Trawny: Eu escrevi um manuscrito bem extenso sobre tecnologia, capital e meio²⁹... Deve ser um tratado filosófico sobre a liberdade. Eu tentei lidar de modo sistemático com determinados problemas, uma nova ontologia sob a base da tecnologia, capital e meios, pois esta é a nossa tarefa do pensar hoje. Pensar quer dizer lidar com a tecnologia, economia e meios. Nesse sentido, se há algo que temos que abordar hoje é esse tipo de estrutura universal. Mas eu descobri que não poderia dar esse manuscrito para alguém ler (risos)...

Soraya: *E por que não?*

Trawny: O projeto é muito complicado. Eu tento dizer que a conexão entre tecnologia, economia e meios de massa é matemática... Pois de fato não temos outra alternativa além de ver que tudo nessa estrutura pode ser formalizado na matemática. Para mim, isso tem a ver com Spinoza, com seu problema da causalidade e da perda de liberdade... Mas eu descobri que é impossível dizer isso desse modo. É de certo modo ridículo (risos)... Então, de fato, eu não escreverei mais de um modo sistemático, mas trabalharei em algo que vai se chamar *Medium und Revolution II*. Estou começando a escrever...³⁰

Soraya: *Muito obrigada, professor.*

Recebido em 15.04.2014

Aceito em 12.10.2014

29. TRAWNY, P. *Technik. Kapital. Medium*. Das Universale und die Freiheit. Berlin: Matthes und Seitz, no prelo.

30. De fato, conforme indicado na nota anterior, posteriormente à essa entrevista, o autor reviu sua decisão e lançará ainda esse ano o livro como originalmente intitulado "*Técnica, Capital, Meio. O Universal e a Liberdade*".

Summary

EDITORIAL	9
ARTICLES	
Notes regarding the beginnings of the philosophy of history	13
PEDRO PAULO PIMENTA	
The concept of freedom and the systematic unity between theoretical and practical reason in Kant	27
MONIQUE HULSHOF	
Reading Exercise to "Notes to philosophical thinking", by Theodor W. Adorno	39
MARCOS NOBRE E ADRIANO JANUÁRIO	
Critique as acquisition of the "German pessimism" in Europe: actualization of German philosophy in Nietzsche's thought	67
ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA	
Herder: a proposal of radical reform in education	83
MARCOS FÁBIO ALEXANDRE NICOLAU	
Before and after reason: about the Positive Philosophy of Schelling	95
ROSALVO SCHÜTZ	
Pistorius' influence on Kant's definition of metaphysics since 1787	111
GABRIEL RIVERO	
Foucault: from Binswanger to Kant	131
MONICA LOYOLA STIVAL	
Scope and limits of a CCT Program: how justified is criticism against the Bolsa Família?	149
ALESSANDRO PINZANI	

Summary

REVIEWS

Marx e Habermas: *Teoria crítica e os sentidos da emancipação*, Rúrion Melo 165
AMARO FLECK

Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), Martin Heidegger 183
SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

TRANSLATION

Theodor W. Adorno's *Anotações ao pensar filosófico* 199
TRANSLATED BY: MARCOS NOBRE AND ADRIANO JANUÁRIO

INTERVIEW

Interview with Peter Trawny 211
SORAYA GUIMARÃES HOEPFNER

SUMMARY 227