

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 27 • n. 02 • jul-dez. 2022

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-
-USP, São Paulo - SP, com apoio técnico da Agência de Bibliotecas e
Coleções Digitais (ABCD-USP)

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the
Social Sciences)

Diadorim

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

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.revistas.usp.br/filosofiaalema www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editor Responsável pelo número: Luiz Repa

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúrion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam 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: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia

Chefe: Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso

Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia
- FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 27; n. 02 - jul-dez. 2022

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

A flor e a palavra: sobre a linguagem da natureza em Hölderlin e Heidegger 13

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

Gottlob Frege: os sentidos lógicos e psicológicos nas sentenças da linguagem natural 31

ANTONIO MARCOS FRANCISCO

Habermas and Capitalism: An Historic Overview 51

ALESSANDRO PINZANI

Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã* 69

GISELE ZANOLA

Sumário

Resenhas

As desventuras da crítica imanente. Resenha de *A Imanência da Crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*, de Luiz Philipe de Caux 87

AMARO FLECK

O páthos da igualdade. Resenha de *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, de Vinicius de Figueiredo 99

FELIPE RIBEIRO

Tradução

Sobre Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister 111

CHRISTIAN GOTTFRIED KÖRNER

Tradução de Reginaldo Rodrigues Raposo

Precedido por “Körner, Schiller e W. Humboldt: a primeira recepção do Meister de Goethe”, apresentação de Reginaldo Rodrigues Raposo

Pensadores do nada: Heidegger e a mística judaica medieval 133

CRISTINA CIUCU

Tradução de Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves

Os contornos cambiantes da filosofia no rastro de Hegel 149

NORBERT WASZEK

Tradução de Lutti Mira e Eveline Hauck

Sumário em inglês 169

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 e com o apoio da Agência de Bibliotecas e Coleções Digitais (ABCD-USP), apresenta o volume 27, número 02 de 2022, contendo 4 artigos, 2 resenhas e 3 traduções, avaliados por análise cega de pares.

Em “A flor e a palavra: sobre a linguagem da natureza em Hölderlin e Heidegger”, João Evangelista Fernandes defende a hipótese de uma linguagem da natureza a partir da interpretação ontológica da poesia de Hölderlin, contrária à interpretação estética feita por Benjamin e acolhida por Adorno.

Antonio Marcos Francisco, em “Gottlob Frege: os sentidos lógicos e psicológicos nas sentenças da linguagem natural”, procura explicitar nos escritos de Frege a presença de uma teoria semântica relacionada ao encanto estético da arte poética e outra lógica ou associada às investigações científicas.

Em “Habermas and Capitalism: An Historic Overview”, confrontando a asserção de Streeck de que Habermas subestima o papel do capitalismo na ordem global, Alessandro Pinzani afirma que houve de fato uma mudança de ênfase para a crítica da tecnocracia, mas porque Habermas objetificou o capitalismo, buscando ferramentas legais e políticas para refiná-lo, em vez de alternativas a ele.

Gisele Zanola, em “Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em A ideologia alemã”, aborda o conceito de ideologia a partir da relação entre a inversão real gerada pela divisão do trabalho e a inversão ideológica, ressaltando a importância dos manuscritos inacabados do capítulo “I. Feuerbach” desta obra.

Editorial

Na seção de resenhas, Amaro Fleck discute *A Imanência da Crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*, de Luiz Philipe de Caux (São Paulo: Edições Loyola, 2021), e Felipe Ribeiro resenha *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, de Vinicius de Figueiredo (Belo Horizonte: Edições Relicário, 2021).

Ainda fazem parte desta edição as seguintes traduções:

- “Sobre Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”, de Christian Gottfried Körner, com tradução e apresentação de Reginaldo Rodrigues Raposo;
- “Pensadores do nada: Heidegger e a mística judaica medieval”, de Cristina Ciucu, com tradução de Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves;
- “Os contornos cambiantes da filosofia no rastro de Hegel”, de Norbert Waszek, com tradução de Lutti Mira e Eveline Hauck.

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.

A flor e a palavra: sobre a linguagem da natureza em Hölderlin e Heidegger

The flower and the word: on the language of nature in Hölderlin and Heidegger

João Evangelista Fernandes

je_fernandes10@hotmail.com
(Universidade de Évora, Évora, Portugal)

Resumo: O artigo defende a hipótese de uma linguagem da natureza a partir da interpretação ontológica da poesia de Hölderlin, contrária à interpretação estética feita por Benjamin e acolhida por Adorno. A exegese heideggeriana da φύσις grega, que ele compara à de Hölderlin, será o fio condutor para diferenciar a leitura ontológica da leitura estética e para defender a possibilidade de a natureza falar ao coração do poeta de modo pré-discursivo. O artigo termina com a análise do poema místico de Angelus Silesius, cujo objetivo é reafirmar tal hipótese e não defender uma mística em Heidegger e nem em Hölderlin.

Abstract: The article defends the hypothesis of a language of nature from the ontological interpretation of Hölderlin's poetry, contrary to the aesthetic interpretation made by Benjamin and accepted by Adorno. Heidegger's exegesis of the Greek φύσις, which he compares to that of Hölderlin, will be the guiding thread both to differentiate the ontological reading from the aesthetic reading and to defend the possibility of nature speaking to the poet's heart in a pre-discursive way. The article ends with the analysis of the Angelus Silesius mystical poem, whose objective is to reaffirm this hypothesis and not defend a mystique in Heidegger or in Hölderlin.

Palavras-chave: Natureza; Linguagem; Heidegger; Hölderlin.

Keywords: Nature; Language; Heidegger; Hölderlin.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p.13-30>

Introdução

Nas lições de 1934/35 sobre os hinos *Germânia* e *O Reno*, Heidegger ressalta o poder da linguagem (*die Sprache*), uma vez que somente através dela é que o ser se doa; entretanto o filósofo adverte para sua periculosidade, na medida em que ela se degenera em mero falatório. Nesse caso, a linguagem é essencialmente ambígua, pois ela tem o poder de manter o homem na abertura do ser, onde pode alcançar o que há de mais elevado (*höchsten Erringens*), por outro lado, porque é na própria linguagem que se origina o perigo, nela está à espreita a destruição (*lauernde*

Zerstörung), portanto, sendo ela ao mesmo tempo o que pode arrastar o homem para uma zona de profunda decadência (*abgründigen Verfalls*) (Heidegger, 1980, p.62). De fato, se a poesia é a estrutura fundamental do ser-aí histórico, “é a *linguagem originária de um povo (Sie ist Ursprache eines Volkes)*” (idem, p.64) em que a linguagem inicialmente se desenvolve na forma de diálogo, a poesia e a linguagem são co-originárias e constituem a essência da existência histórica do homem. Daí o filósofo recorrer a uma estrofe de um poema cujo título é extraído de sua primeira frase: “*Conciliador, tu o jamais ouvido (nimmergeglaubt)*...” (IV, 162ss), o qual ele cita e comenta tanto nas lições de 1934/35 quanto no discurso proferido em 1936 em Roma, intitulado *Hölderlin e a essência da poesia*, onde o poeta diz:

Muito chegou a saber o homem
Muitos celestes nomeou
Desde que somos um diálogo
E podemos ouvir uns dos outros
(Hölderlin, apud, Heidegger, 1980, p.68; Heidegger, 1981, p.38).

Nos dois comentários a essa estrofe do poema o filósofo diz que somos um diálogo porque o ser do homem se funda na linguagem e esta acontece propriamente na conversação. A linguagem constitui o nosso ser e por isso podemos falar (Heidegger, 1980, p.68; Heidegger 1981, p.38). Da mesma forma, os dois comentários concluem que o diálogo enquanto acontecimento da linguagem quer dizer que este é temporal e histórico, no entanto, isso não significa que o diálogo surge no interior de um evento histórico qualquer, mas sim enquanto acontecer do tempo originário (*Zeitlichkeit/ Temporalität*), portanto, somente desde o acontecimento desse diálogo “o tempo e a história são. Contudo, este diálogo que se inicia é a poesia e ‘poeticamente o homem/habita nesta terra’. O seu ser-aí enquanto histórico tem seu fundamento constante no diálogo da poesia (*Gespräch der Dichtung*)” (Heidegger, 1980, p.69-70). Assim, “[d]esde que o tempo surgiu e permaneceu, nós *somos* históricos. Ambos - ser *um diálogo* e ser histórico - têm a mesma idade, se pertencem mutuamente e são o mesmo” (Heidegger, 1981, p.40). Nesse caso, a frase “desde que somos um diálogo” quer dizer que desde o acontecimento do tempo originário, que precede o tempo vulgar, somos históricos e, portanto, um diálogo, que por sua vez é a própria poesia, a partir da qual podemos tanto nomear os celestes quanto ouvir-nos uns aos outros, para o que já devemos ser originariamente constituídos de linguagem. Isto é, o ouvir e o falar, imprescindíveis para que haja o diálogo, são co-originários e ambos se fundam no tempo histórico em que se dá a poesia e a linguagem. A possibilidade de a linguagem originária decair no mero falatório, assim como o tempo originário como o que fundamenta o ser-aí histórico, significa que nas primeiras leituras que Heidegger faz da poesia de Hölderlin se encontra a temporalidade originária tal como conquistada na ontologia fundamental, bem como a ambiguidade entre o autêntico

resoluto e o inautêntico decaído (Taminiaux, 1995, pp. 216-217).

Nesta leitura dos hinos também é retomada a afetividade (*Befindlichkeit*), que simultaneamente à estrutura ontológica da compreensão (*Verstand*) e da fala (*Rede*) constituía o ser do ser-aí enquanto cuidado (*Sorge*). Agora a tonalidade afetiva fundamental da poesia (*Grundstimmung der Dichtung*) é o “aí” do poeta, uma tonalidade afetiva que define o espaço no qual o dizer poético institui um ser (*das dichterische Sagen ein Sein stiftet*). Assim, a tonalidade afetiva da poesia é mais originária do que qualquer mero sentimento que acompanha o dizer do poeta, pois é aquela que abre o mundo, o qual acolhe (*empfängt*) a marca do ser no dizer poético (Heidegger, 1980, p.79-80). Trata-se aqui de uma modulação da tonalidade afetiva fundamental da angústia exposta em *Ser e tempo* e que visava uma individuação do ser-aí em sua autenticidade; com seu alargamento, tornando-se agora a tonalidade afetiva fundamental da poesia, não é mais o ser-aí em sua individualidade que é chamado a se tornar autêntico, mas o ser-aí de um povo.

A partir da década de 1930, quando pensamento de Heidegger se direciona para a via aletheiológica, a linguagem assume um caráter mais originário, sendo ela mesma um modo de abertura, não mais estando em função das estruturas ontológicas da compreensibilidade afetiva e da afetividade compreensiva, as quais eram articuladas na fala enquanto estrutura pré-teórica e na qual se fundava a linguagem; esta agora se apresenta como co-originária à afetividade enquanto encontrar-se no mundo, sendo que esta co-originariedade é condensada na tonalidade afetiva fundamental da poesia enquanto linguagem originária. Com efeito, Heidegger mantém os ganhos fundamentais da analítica existencial, de modo que o ser-aí, enquanto abertura, jamais pode ser caracterizado como um sujeito que possui a capacidade da fala, mas sim que é constituído originariamente pela linguagem enquanto abertura do ser. Trata-se, portanto, de uma concepção ontológica da linguagem, que permanece como uma tentativa de superar a metafísica. Nesse caso, a linguagem na acepção heideggeriana, assim como sua aplicação na interpretação da poesia de Hölderlin, se pretende mais originária que a linguagem lógico-discursiva e as tentativas de fazer frente a esta, mas que acabam por nela redundar, na medida em que partem de uma noção de sujeito, seja como aquele que antecede e faz uso da linguagem, seja como aquele que é suprimido em favor da linguagem.

É esta peculiaridade de sua concepção ontológica da linguagem que é criticada por Adorno (1973) que, a partir do conceito benjaminiano de poetificado (*das Gedichtete*), faz uma leitura estética da poesia de Hölderlin em seu texto *Parataxis*, a qual pretende desbancar a interpretação heideggeriana. Adorno acusa Heidegger de sequestrar a poesia de Hölderlin em função de sua ontologia, fazendo uma leitura demasiado filosófica da produção do poeta, suprimindo a forma em favor do conteúdo. Diante disso, Adorno propõe sua leitura paratática, a qual busca apreender a unidade

da forma e do conteúdo no interior do poema, o que pode ser feito considerando o fato de o poeta situar lado a lado elementos da mitologia grega e das questões atuais, somente assim se faria justiça ao que acredita ser de fato o que poeta queria dizer e que, segundo ele, surgiu do diálogo com Hegel, com quem compartilhava as mesmas questões desde o seminário de Tübingen até pelo menos o início da fase tardia do poeta. Ora, Heidegger não nega o diálogo de Hölderlin com Hegel e Schelling ¹, mas defende a tese de que quando da escrita dos hinos tardios, o poeta já se encontrava numa via própria que se distanciava do Idealismo alemão. Esse talvez seja o principal ponto de divergência entre a leitura ontológica de Heidegger e a estética de Adorno, de caráter hegeliano.

No entanto, para o que este artigo propõe, considera-se suficiente apenas uma exposição do conceito de poetificado em Benjamin, bem como da noção de linguagem a ele relacionada. O conceito de poetificado, que Benjamin cunha em seu ensaio *Dois poemas de Friedrich Hölderlin: “Coragem de poeta” e “Timidez”*, escrito entre 1914 e 1915, se refere a uma esfera “particular e única na qual repousa a tarefa e a condição do poema” (Benjamin, 2013, p.14). Isso quer dizer que o poema é condicionado e ao mesmo tempo o resultado do poetificado enquanto unidade intelectual-intuitiva, que por sua vez constitui a forma interior de cada criação em particular. Pelo fato de o poetificado assumir uma figura particular em cada poema, é somente por meio dele que se pode encontrar a verdade da obra poética, a qual deve ser compreendida em sua objetividade concreta. Enquanto categoria da investigação estética, o poetificado “se distingue de modo decisivo do esquema forma-matéria por conservar em si a unidade estética fundamental de forma e matéria, ao invés de separá-las, cunha sua ligação necessária, imanente” (Benjamin, 2013, p.15).

Ao buscar a unidade de matéria e forma internamente ao poema, o poetificado em Benjamin a princípio parece próximo ao poetificado em Heidegger, que também recusa o dualismo metafísico de matéria e forma, sobretudo no seu ensaio de 1935 sobre *A Origem da Obra de Arte*, sendo este também fortemente influenciado por Hölderlin. Entretanto, a aparente proximidade desaparece quando Heidegger busca superar a dicotomia entre matéria e forma através da unidade e simultânea separação entre o mundo enquanto abertura e a terra enquanto fechamento e que ocorre na clareira (*Lichtung*), que é o acontecer da verdade como $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$. “A terra não pode passar sem o aberto do mundo, desde que ela própria, como terra, aparecer no livre movimento do seu fechar-se em si” (Heidegger, 1997b, pp. 35-36), isto é, o mundo e a terra se repelem e se requisitam constantemente e é nessa disputa que surgem

1 Nas leituras do curso de 1934/35, ao citar e comentar o ensaio hölderliniano *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, de 1798/1800, o filósofo chama a atenção para a necessidade de que este ensaio seja lido à luz “do núcleo mais íntimo e das questões fundamentais da filosofia de Kant e sobretudo do Idealismo alemão” (Heidegger, 1980, p. 84).

co-originariamente a obra de arte e o artista. Contudo, a obra de arte e o artista não podem ser concebidos como resultado desta disputa, o que tornaria esta última uma dialética no sentido hegeliano, cuja síntese seria a obra e o artista, pelo contrário, estes são de algum modo a origem ou recomeço da disputa, uma vez que não a concluem, mas a instigam. “No que a obra instala um mundo e elabora a terra, é ela a instigação da disputa” (idem, p. 36).

De fato, para Heidegger não há primeiro o poeta, cuja vida é determinada pela arte e que ao mesmo tempo tem sua vida transformada em arte, mas sim a abertura originária da verdade que se concretiza no surgimento simultâneo do poema e do poeta. Do mesmo modo, para Heidegger a verdade manifesta na obra de arte nada tem de objetiva e concreta, mas sim é a verdade do ser, que embora seja histórica e temporal na medida em que é manifesta na obra poética, não se resume a esta, não pode simplesmente ser objetificada como um ente em detrimento do ser que ali se manifesta ao mesmo tempo em que se encobre. Assim, a verdade enquanto desencobrimento do ente é simultaneamente encobrimento do ser, portanto jamais pode ser apreendida objetivamente, embora seja manifesta materialmente na obra de arte. Heidegger diria que apesar dos avanços da concepção benjaminiana do poetificado ela redunda na metafísica por dois motivos principais: primeiramente porque se pretende estética², a qual Heidegger diz ser tributária da metafísica; o outro motivo é que Benjamin busca apreender objetivamente a verdade do poema, algo que também redunda na metafísica por supostamente entificar o poema, que deve ser visto como manifestação do ser, portanto para além da verdade objetiva, isto é, para além do estilo e da escrita.

Benjamin segue a via aberta por Hölderlin no debate sobre a intuição intelectual que o Idealismo alemão herdou de Kant, na medida em que defende que o juízo estético pode ser justificado, de modo que a verdade das obras é estritamente estética e não teórica como defendiam os idealistas (Castro, 2007, p. 53). Isto é, enquanto Kant nega a supressão da oposição entre sujeito e objeto a partir da

2 Isso é o que próprio Benjamin diz nas linhas iniciais do ensaio: “Aqui deve-se realizar um comentário estético sobre duas composições líricas” (Benjamin, 2013, p. 13). Segundo Vaccari (2019, pp. 257-259), o filósofo sugere isso justamente para fazer frente à interpretação filológica de Wilhelm Langer, que dizia que os poemas tardios de Hölderlin não possuíam valor literário por serem efeito da loucura que o acometera. Frente a essa interpretação, Norbert von Hellingrath propunha uma comparação entre os poemas *Coragem de poeta* e *Timidez*, que foi acolhida por Benjamin, que por sua vez abandona a preocupação com a forma e sugere uma abordagem estética de caráter filosófico, ao mesmo tempo em que também tece uma crítica à leitura estetizante do círculo de Stefan Georg. Assim, a abordagem benjaminiana tem por base a sobriedade junoniana em oposição ao entusiasmo poético desenfreado, que visava a união entre poesia e espada no período da Primeira Guerra Mundial (Vaccari, 2019, pp. 257-259). Em todo caso, ainda que seu objetivo fosse responder às críticas oriundas das interpretações patográficas de Langer, bem como à leitura estetizante do círculo de George, a interpretação benjaminiana é uma estética de teor filosófico, e isso já é o suficiente para se distanciar da interpretação ontológica heideggeriana, por conseguinte, como se verá, o mesmo se dá com a concepção de linguagem em Benjamin.

intuição intelectual no campo teórico, Schelling e Fichte defendem sua possibilidade no domínio prático. Hölderlin, por sua vez, acredita na possibilidade da solução do problema da intuição intelectual a partir do domínio estético (Dastur, 1997, pp.36-37). Entretanto, embora busque extrair a verdade imanente ao próprio poema, a concepção de linguagem em Benjamin se apresenta como uma linguagem discursiva em função do juízo estético sobre a verdade interna ao poema.

No ensaio de 1914/15 Benjamin não define diretamente o que seja a linguagem. No entanto, o que ele denomina de “cosmos poético” pode ser um aceno a ela, na medida em que nele são unificados os mundos figurativos dos deuses e dos mortais (Benjamin, 2013, p. 30). É justamente ao detectar a passagem da influência da mitologia grega na primeira versão do poema, *Coragem de poeta*, para a criação de um mito próprio na segunda versão do mesmo poema, *Timidez*, no qual “O amparo na mitologia dá lugar à construção de um mito próprio” (Benjamin, 2013, p. 31), que Benjamin comenta o conceito de destino. No seguinte verso da segunda versão do poema: “Não anda sobre o verdadeiro o teu pé, como sobre tapete?”, Benjamin aponta a inserção de um elemento “oriental”, não grego, que, segundo ele, ressalta como a atividade do poeta se converte em mítica. “E o que funda o caráter mítico dessa atividade é, porém, o fato de ela própria transcorrer conforme o destino, o fato de que ela compreende em si mesma a consumação deste destino” (Benjamin, 2013, pp. 31-32), ou seja, ao realizar seu próprio destino, o poeta elabora um mito próprio, não mais subordinado à mitologia grega. De fato, Hölderlin busca uma emancipação da mitologia grega, sem, contudo, deixar de tê-la como modelo.³ O que isso tem em comum com a linguagem é o fato de nesse novo mito, que constitui o cosmos poético, deuses e mortais serem equiparados, de forma que nessa esfera, devido à sua extrema neutralidade, não cabe falar em sujeito e objeto, pois Benjamin dirá em 1918 que se trata do “lugar lógico da verdadeira metafísica, uma ‘pura linguagem’ (*reine Sprache*), sem sujeito e desprovida de qualquer significação que lhe seja exterior” (Benjamin, apud, Castro, 2007, p. 50).

Enquanto âmbito no qual são unificados o intuitivo e o espiritual, o poetificado é a própria linguagem pura, mediante a qual Benjamin pretende suprimir a dicotomia entre sujeito e objeto, matéria e forma. No penúltimo parágrafo do ensaio de 1914/15 o filósofo lança mão da palavra “sobriedade” como sinônima do poetificado. Esta palavra, segundo ele, está intimamente relacionada ao “elemento sacro-sóbrio” (*heilignüchtern*), próprio das criações tardias de Hölderlin (Benjamin, 2013, p. 47). A

³ Ora, a afirmação de que o poeta busca um mito próprio, quer antes de tudo ressaltar sua atividade como mítica, porém, a distancia da mitologia e ao mesmo tempo propõe algo novo, portanto, ainda indefinido. Nesse caso, “[o] estudo do ‘poetificado’, entretanto, não leva ao mito, mas leva apenas - nas obras maiores - às ligações míticas que a obra de arte plasma numa figura única, que não é nem mitológica nem mítica e que nos é impossível de conceber de modo mais preciso” (Benjamin, 2013, p. 48).

sobriedade é sagrada porque “se encontra no campo do elevado, para além de toda e qualquer elevação” (idem). O poetificado e a sobriedade, assim, remetem a um âmbito que ultrapassa qualquer concepção de vida, seja a do mundo grego, a de um único indivíduo ou a de um povo. Esse conceito de sobriedade será posteriormente aprofundado no ensaio de 1922, *Afinidades eletivas de Goethe*, no qual a sobriedade aparece como gerada pela cesura. Esta é uma ruptura tanto no ritmo da tragédia grega, causando o emudecer do herói, quanto nos hinos tardios de Hölderlin, gerando um protesto dentro do ritmo, isto é, no âmbito artístico, a cesura e a sobriedade por ela garantida dão lugar a um poder inexprimível, o qual está para além do poeta e interrompe a linguagem da poesia (Benjamin, apud, Vaccari, 2019, pp. 265-266). Assim, “a interrupção antirrítmica proporcionada pela cesura permite a irrupção, no interior do poema, de algo que está para além do poeta, a saber, o ‘real’ em toda a sua irredutibilidade representativa” (Vaccari, 2019, p. 266).

Com sua concepção de linguagem pura, Benjamin se avizinha daquilo que Heidegger concebe como a linguagem ontológica. Entretanto, enquanto Benjamin parte de uma análise estética da produção do poeta, cuja linguagem é interrompida em função da linguagem pura; Heidegger, por sua vez, defende que a própria linguagem do poeta já é pura, ou seja, em Heidegger a cesura não suspende a linguagem poética, mas sim a origina. Isso quer dizer que a linguagem poética em Benjamin ainda se mantém como própria do poeta enquanto criador e que é interrompida em função de algo superior, que não pode ser expresso. Este, que em Benjamin é o “real” e que não pode ser representado, de acordo com a leitura que Heidegger faz de Hölderlin e que será exposta a seguir, é a φύσις, que de fato não pode ser representada, mas que tem sua própria linguagem. Nesse caso, a hipótese de uma linguagem da natureza somente é possível a partir da interpretação ontológica que Heidegger faz da poesia de Hölderlin. Porém, antes de expô-la, é importante demonstrar como as leituras de 1934/35 auxiliam na elaboração de um diagnóstico da essência da técnica como composição (*Ge-stell*), tema que tem uma estreita relação com o curso sobre *O princípio do fundamento*, no qual a poesia mística de Silesius vem reforçar (não orientar!) a concepção heideggeriana de φύσις.

A fuga dos deuses e o luto sagrado

A fuga dos deuses, exposta no início da segunda estrofe do hino *Germânia*, em que o poeta canta: “Ó deuses fugidos! Também vós, atuais, outrora/mais verdadeiros, tivestes vossos tempos!” (Heidegger, 1980, p.78), antes de querer lembrar algo que ocorreu na Grécia Antiga e que não mais nos diz respeito, trata-se de um evento histórico que de algum modo ainda nos concerne e no qual o poeta tenta nos inserir por meio da poesia. Enquanto acontecimento, a fuga dos deuses deve ser concebida

à luz da temporalidade originária, na qual o presente remete ao passado e este ao presente e ambos se adiantam em direção ao futuro, portanto, uma concepção cíclica do tempo oposta à do tempo linear do cotidiano, em que o passado já não mais retorna e o futuro nos é estranho, contando somente o agora, o presente. Por isso o filósofo diz que o tempo sem deuses é “uma insurreição da terra, que ainda não é apreendida nem reconhecida” (idem, p.80), o que significa o mesmo que a época da objetificação da natureza concomitante à retirada do ser. Portanto, pode-se dizer que o tema central das lições de 1934/35 sobre os hinos é o da fuga dos deuses, a qual deve ser transformada em experiência e que tal experiência atinja o ser-aí numa tonalidade afetiva fundamental, que deve ser a tonalidade afetiva fundamental do luto sagrado, decorrente da renúncia a invocar os deuses antigos e que não significa, contudo, que se renuncia a invocar algo, pois o poeta invoca o deus vindouro. A invocação deste último nasce na tonalidade afetiva do luto sagrado. O luto, nesse caso, é a “*prevalência lúcida da bondade simples de uma grande dor - tonalidade afetiva fundamental*. É ela que abre o ente no todo de um modo diferente e essencial” (idem, p.82). Com efeito, na medida em a tonalidade afetiva do luto sagrado possibilita a abertura do ente de um modo diferente, pode-se dizer que a leitura da poesia de Hölderlin vem em alguma medida corroborar o diagnóstico heideggeriano da modernidade como época do predomínio da ontologia na qual o ente se descobre como disponível para exploração, cujo desdobramento é o da essência da técnica moderna como com-posição e que o filósofo desenvolverá nos anos seguintes, vindo a público somente no fim dos anos 40, nas conferências de Bremen.

A com-posição enquanto essência da técnica moderna tem uma íntima relação com o que Heidegger diz ser o domínio do princípio do fundamento, que ele explora no curso de 1955/56 sobre *O princípio do fundamento*. Neste último, ao recorrer à poesia de Angelus Silesius, o filósofo expõe a sua concepção de linguagem originária, que é pré-discursiva e que somente pode ser compreendida quando, assim como a rosa, nos detivermos de forma serena na clareira do ser (*Lichtung*). Assim, o que Heidegger sugere é o acesso à linguagem originária que é o próprio λόγος, a qual se dá primeiramente como poesia, portanto como aquela na qual o discurso sobre o ente se funda, isto é, devemos deixar que o ser e o ente se nos revelem em sua diferença, de modo que o λόγος, enquanto pôr recolhedor, se mostre em seu caráter originário, antes de se tornar um mero discurso linguístico, uma *ratio* enquanto fundamento. Diante disso, o que se pretende demonstrar a seguir é a influência, não explicitamente nomeada, da poesia de Hölderlin justamente no ponto do curso em que Heidegger recorre ao poeta místico.

Com efeito, Heidegger concebe a linguagem como constitutiva da natureza, portanto contrário à abordagem estética de Benjamin e Adorno. Este último

chega mesmo a afirmar que a correspondência entre linguagem e natureza é uma incompreensão do elementar na poesia de Hölderlin, uma exaltação ideológica do poeta, uma crença de que arte pode mudar a realidade, ao sugerir “que aquilo que o poeta diz seria assim o imediato, literal”, quando na verdade o que poeta faz é negar o ente e não celebrar o ser, isto é, a abordagem ontológica carece de sensibilidade estética e desconsidera os anseios do poeta (Adorno, 1973, p. 80). Ora, Heidegger defende não só que há essa correspondência como chega mesmo a afirmar que a natureza pode nos “falar” através de sua vigência nas grandes e nas pequenas coisas (Heidegger, 1980, p.76), o que se dá, obviamente, por intermédio do poeta, cujo único anseio é acolher o cântico poético originado da própria natureza, ou seja, a linguagem poética tem uma relação de co-originariedade com a natureza, diferente da linguagem discursiva e instrumental, que se relaciona com a natureza de modo explorador, o que para Heidegger é o mesmo que metafísica, mesmo quando se aplica tal linguagem na negação do ente.

É esta última que Heidegger tenta superar no curso sobre *O princípio do fundamento*. Nota-se isso quando ele recorre ao poema místico de Silesius. Embora o alvo da sua análise seja o poeta místico, ver-se-á mais adiante que a poesia de Hölderlin está ali latente. Com efeito, quem quer que tenha conhecimento da apropriação que Heidegger faz da poesia de Hölderlin sabe que esta se mantém em praticamente toda a sua produção a partir da segunda metade dos anos 1930, de modo que mesmo no curso de 1955/56, onde o nome de Hölderlin sequer é mencionado, sua presença pode ser percebida nas aulas finais, em que Heidegger recorre a alguns fragmentos de Heráclito, mas o que de fato é exposto ali é a quadrindade entre céu e terra, celestes e mortais, colhida da leitura do poeta suábio. Desse modo, o que se pretende a seguir é uma análise da estrofe V do poema *Pão e vinho* de Hölderlin, em seguida se fará uma análise de um dístico do poema místico de Angelus Silesius, tendo como fio condutor as noções de natureza e linguagem, φύσις e λόγος.

A identidade entre a flor e a palavra a partir da noção de natureza em Hölderlin

Sabe-se que a noção heideggeriana da natureza é fruto de uma exegese da φύσις grega, cujo início remonta às primeiras leituras que Heidegger faz de Aristóteles e que antecedem mesmo a publicação de *Ser e tempo*. Estas se aprofundam a partir de 1927, no período da metafísica do ser-aí, em que o filósofo diz que na *Metafísica* de Aristóteles a φύσις se apresenta de forma ambígua, constituindo-se do ente enquanto tal, que se descobre na abertura, e do ente em sua totalidade que, embora pressuposto, não pode ser apreendido como ente enquanto tal, pois se encobre no momento em que aquele se mostra (Heidegger, 1978, pp. 11-18; Heidegger, 1983, pp. 48-69). A partir de então, em toda leitura que Heidegger fará dos filósofos antigos,

em especial a de Heráclito e de Parmênides, em que uma das palavras-chave será a natureza, o fará pautando-se pela noção grega de φύσις em oposição à sua tradução corrompida para *Natura*, feita na idade média e acolhida pela modernidade, cujo desdobramento é uma concepção da natureza como aquela que está disponível para exploração, negligenciando-se assim o fato de que a natureza também é constituída de uma dimensão que se encobre e, portanto, não é apreensível.

É a φύσις grega que o filósofo tem em mente quando comenta a concepção hölderliniana de natureza, embora esta não possa ser simplesmente identificada àquela, pois “Hölderlin não é grego, mas o advir dos alemães” (Heidegger, 1980, p. 255). Desde o curso de 1934/35 que Heidegger atenta para a peculiaridade da noção hölderliniana de natureza, que não tem nada a ver com as concepções românticas, idealistas ou científicas da natureza, pois se trata do “geral” (*Allgemeine*), “do todo abrangente” (*das umfangende All*) sem, contudo, estar relacionado a qualquer espiritualismo ou naturalismo. Por isso é que Hölderlin não pode simplesmente ser comparado aos gregos, uma vez que seu canto os ultrapassa, não podendo assim ser um retorno a eles, pois é o “júbilo do ser, o repouso jubilante do ser na expectativa da sua tempestade” (idem). Trata-se, portanto, de uma concepção ontológica da natureza e da relação com ela. Essa leitura heideggeriana supre a lacuna deixada na leitura estética de Benjamim, que via na natureza o “real” inapreensível e inexprimível. Para Heidegger, a natureza é o próprio real e também é inapreensível, mas é exprimível no canto poético, que por sinal é ela mesma quem doa ao poeta, como se verá adiante.

Esta mesma concepção de natureza se encontra no comentário que Heidegger faz sobre o poema *Como em dia de festa*, de 1939/1940, em que o filósofo diz que ao nomeá-la como a “divinamente onipresente” (*wunderbar Allgegenwärtige*) o poeta supera tudo que até então havia cantado (Heidegger, 1981, p. 56). O que Hölderlin pensa ser a “divinamente onipresente” está muito além de nós, quiçá até mesmo dos gregos, uma vez “que é mais velha que os tempos/e está acima dos deuses do Ocidente e do Oriente” (idem, p. 49), ao mesmo tempo em que nomeia o que virá. A onipresença e divindade da natureza em Hölderlin quer dizer que ela é imediata, pois está em tudo, mas ao mesmo tempo é manifesta através do deus, sem a ele se resumir, o que seria o mesmo que entificá-la. É essa inapreensibilidade e ao mesmo tempo onipresença da noção hölderliniana de natureza que a torna muito próxima da φύσις grega (idem, p. 57).

Segundo Heidegger, mesmo sem conhecer a força do termo grego φύσις, na “palavra ‘a natureza’, Hölderlin diz poeticamente outra coisa, que certamente está numa relação oculta com o que outrora foi denominado φύσις” (idem). É a partir dessa relação oculta com a φύσις que se torna possível uma aproximação entre o florescer da rosa em Hölderlin e Silesius. No entanto, isso não significa que a

interpretação que Heidegger faz da φύσις, assim como a comparação que faz desta com a concepção hölderliniana seja pautada pela mística de Silesius. Esta última apenas ressalta a proximidade daquelas.

De acordo com a análise de Françoise Dastur (1997), desde os primeiros poemas até as elegias e hinos tardios, Hölderlin canta a natureza como aquela que fala por si mesma, demonstrando uma independência em relação a qualquer recurso metafórico ou linguístico-discursivo, constituindo-se de sua própria linguagem, senão como sendo a própria linguagem. Isso, pensado de acordo com Heidegger, nada mais é que a co-originariedade entre φύσις e λόγος, que pode muito bem, guardadas as devidas ressalvas, ser encontrada na produção tardia do poeta.

Já no *Hino à natureza*, de entre 1789-1794, a natureza aparece como oposta à de Goethe e Schiller, de modo que, na medida em que Goethe tem uma abordagem por demais científica da natureza, Hölderlin, por sua vez, descobre as forças da natureza tanto ao seu redor como em si mesmo. “Goethe vê com os olhos o meio de aceder ao *fenômeno originário* da natureza, enquanto que Hölderlin entende a voz da natureza falando diretamente em sua alma” (Dastur, 1997, pp. 138-140). Segundo Meyer Howard Abrams, este modo com o qual não só Goethe, mas uma gama de poetas e pensadores do Romantismo e do Idealismo alemão busca aceder ao fenômeno originário da natureza é consequência da mudança de paradigma iniciada com o poeta inglês Samuel Taylor Coleridge, em que se passa do paradigma mecanicista, no qual predominava o processo inventivo, para o paradigma organicista, que tem no crescimento da planta o modelo para um desígnio inerente e potencial, desdobrando-se espontaneamente a partir de si mesma (Abrams, 1971, p. 167). Em relação à estética de Goethe, embora se encontre dentro do paradigma organicista, tem a particularidade de que ele também era biólogo, o que faz com que sua produção poética esteja lado a lado com suas descobertas na biologia, daí o seu modo peculiar de observar a natureza (idem, p. 206). Hölderlin, porém, não se encontra entre o elenco de poetas e pensadores descrito por Abrams. Não obstante, dada a sua proximidade com os poetas e pensadores mencionados, bem como o seu modo de conceber a natureza, pode-se dizer que ele também se encontra dentro do paradigma organicista. Entretanto, o que predomina na poesia de Hölderlin não é, como em Schiller e nos românticos, os sentimentos, mas o que Françoise Dastur denomina de *tonalidade hínica*. “Parece que, para Hölderlin, seus próprios sentimentos não podem se revelar senão através de sua relação com qualquer coisa de mais elevada que ele mesmo e que deve ser honrada” (Dastur, 1997, pp. 137-138).

Este algo superior que deve ser honrado através da *tonalidade hínica* é a própria natureza, que fala ao coração do poeta, onde a palavra poética brota como flor. Isso quer dizer que a palavra poética, antes de ser unicamente fruto do empenho do poeta, vem da natureza, na qual o poeta se encontra envolto e que lhe

concede o dom da palavra. Assim, a poesia de Hölderlin, sobretudo a tardia, supera o paradigma mecanicista, no qual predominava o aspecto criativo do poeta. Com efeito, Hölderlin não descreve racionalmente a natureza, tampouco apenas a sente através dos sentidos, mas a celebra mediante a *tonalidade hínica*. Nesse caso, a linguagem da natureza, enquanto pré-discursiva, fala direto ao coração do poeta, onde deve primeiro ser gestada e amadurecida para então ser balbuciada no canto poético (Gadamer, 2004, p. 10), que não é de forma alguma uma mera descrição de fenômenos naturais, mas sim um dar voz à natureza, um celebrá-la, ou seja, para Hölderlin a flor e a palavra são igualmente vivas e a analogia que faz entre ambas vai além da metáfora, pois o que está em questão aqui é fato de a natureza falar no sentido literal do termo. Contrariamente a Kant, para quem o caráter metafórico da linguagem da natureza está ancorado numa concepção lógica da linguagem, que considera a possibilidade da existência de um conteúdo diferente das formas em si, para Hölderlin a linguagem da natureza não tem um sentido simbólico, de modo que existe uma identidade completa entre o florescimento e a palavra (Dastur, 1997, pp. 141-143).

O poema de Hölderlin em que se pode notar a presença da linguagem da natureza, de modo que a flor e a palavra são igualmente vivas, é a elegia *Pão e vinho*, de 1800/1801. Na estrofe V, depois de cantar o quão terrível e ao mesmo tempo prazeroso pode ser o estar na presença dos deuses, de modo que apenas um semideus conheceria “pelo nome quem são os que dele se aproximam com as dádivas” (Hölderlin, 1995, p. 319), o poeta demonstra a confusão que podem causar as dádivas dos deuses, a ponto de os homens ignorá-las como coisas sagradas, ao mesmo tempo em que conferem um valor sagrado às coisas profanas. Essa ignorância dos homens é em certa medida tolerada pelos imortais, que em seguida aparecem como realmente são. Entretanto, a felicidade de estar na presença dos deuses torna-se corriqueira e perde a solenidade que lhe é devida, a ponto de o homem se achar familiar aos deuses e assim se equiparar a eles. De fato, a causa da fuga dos deuses é, associada à ignorância em relação à sua presença, o excesso de confiança e de ousadia dos homens, causando o que, nas *Observações sobre Édipo*, o poeta diz ser a “infidelidade esquecedora de tudo”, que consiste num duplo virar as costas da parte dos homens e dos deuses, no qual estes últimos são lembrados (Hölderlin, 2008, p. 79). Por isso o poeta conclui a estrofe V de *Pão e vinho* dizendo:

Desse modo é o homem; quando os dons estão aí
E o próprio deus lhes fornece, não os reconhece nem os vê.
Antes ele deve suportá-lo, daí então ele nomeia o que lhe favorece,
Apenas assim as palavras necessárias surgem como flores (Hölderlin, 1995, p.319).

O deus, que é o mensageiro da natureza enquanto aquela que tudo cria, é aquele que traz aos homens as dádivas da onipresente, daquela que antecede até

mesmo os deuses do Oriente e do Ocidente. A própria capacidade de ouvir é algo de que o poeta e os demais homens são dotados pela natureza desde tempos imemoriais. Assim, a linguagem nada mais é que uma resposta dos mortais à divindade onipresente. Trata-se de uma dádiva que permanece mesmo quando os deuses se retiram (Gadamer, 2004, p. 52). A natureza, portanto, nunca pode ser comparada ou identificada com os deuses, que por sua vez são entes celestes, o que a reduziria a um ente. O homem, por seu turno, a princípio não compreende isso, pois, como o poeta diz na estrofe V de *Pão e vinho*, ele torna-se confiante demais, banalizando e mesmo confundindo a presença da divindade da natureza, que se manifesta através do deus, com o que é profano. “Cria, se esbanja e pensa conferir às coisas profanas um valor sagrado” (Hölderlin, p.1995, p. 319). Com a fuga dos deuses, embora os mortais ainda permaneçam capazes de linguagem, ocorre um rompimento da comunicação entre homem e natureza, sendo necessário o luto sagrado para que, por meio da dor e do sofrimento, as palavras possam novamente brotar como as flores. Assim, a linguagem da natureza é o modo de restabelecer a comunhão entre a divindade e o homem, perdida com a fuga dos deuses. Do ponto de vista filosófico, isso quer dizer que para Hölderlin o espírito da natureza é o processo pelo qual a natureza toma consciência de si mesma. Nesse caso, não há uma separação entre espírito e natureza. Enquanto onipresente, a natureza toma consciência de si mesma quando é estabelecida uma relação entre céu e terra, deuses e homens (Dastur, 1997, p. 147). A divindade da natureza se torna autoconsciente somente na palavra humana que a ela responde, na medida em que ela lhe fala através da luz do sol, do sopro do vento, da irradiação das estrelas e, no caso que interessa aqui, do florescer da rosa. “A linguagem humana é assim o lugar onde a natureza faz a experiência de si mesma enquanto divina e isso somente é possível porque a linguagem humana é em si mesma expressão da natureza” (idem, p. 148). Isso não tem nada a ver com a supressão da forma em favor do conteúdo, pois está num âmbito que os antecede. O conteúdo e a forma, o imediato e mediado já constituem a própria natureza enquanto a onipresente, que é ao mesmo tempo a natureza e o espírito que se faz palavra no coração do poeta. A leitura paratática de Adorno está muito aquém do que é proposto aqui, pois, defendendo uma dialética interna ao poema, ele chega mesmo a dizer, comentando uma estrofe da segunda versão do poema *Único*, que ali há uma acusação contra o espírito que “se tornou infinito e se deificou”, o que requer “uma forma lingüística que escaparia ao ditado do seu próprio princípio sintetizante” (Adorno, 1973, p. 101), ou seja, para ele ainda há a divisão hegeliana entre espírito e natureza na poesia de Hölderlin, isso porque desconsidera a noção de natureza tal como Heidegger a interpreta em Hölderlin. Segundo esta, quem fugiu foram os deuses, o espírito é a própria natureza, que dá condições para que ela mesma se torne autoconsciente mediante o canto poético, que nada tem de síntese, pois é a origem.

A rosa de Silesius

Entretanto, o fato de a linguagem humana ser o meio pelo qual a natureza se expressa não significa que cabe ao homem nomear a natureza, pelo contrário, a natureza o envolve e este a assimila, seja sofrendo com sua incomunicabilidade devido à fuga dos deuses, seja se alegrando com seus acenos nos eventos da natureza. Ora, tanto o sofrimento quanto a alegria são tonalidades afetivas nas quais o homem se detém na abertura do ser. Nesse caso, o que Heidegger sugere ao analisar o poema místico de Silesius é justamente isso, o abrir-se para o ser, para a φύσις que nos fala no florescer da rosa antes mesmo de enunciarmos isso ou aquilo sobre ela enquanto ente ou sobre o fenômeno do seu florescimento.

O apoio na poesia mística se faz necessário devido à obscuridade na qual redonda toda tentativa de elucidar o princípio do fundamento a partir do discurso racional. Nesse caso, é preciso que ele seja ouvido em outra tonalidade, a fim de que diante do seu suposto poder seja aberta uma fresta, a partir da qual ele possa ser ouvido como um princípio do ser. Essa atitude do filósofo o tornou alvo de duras críticas, uma vez que ao buscar recurso na mística ele acaba restringindo o discurso aos místicos ou simpatizantes da mística (Caputo, 1986, pp. 31-35). No entanto, o que Heidegger quer demonstrar é que o fato de a mística e a poesia não pertencerem ao pensamento (*nicht in das Denken*) não significa que não possam estar perante ou ao lado do pensamento (*aber vielleicht vor das Denken*) (Heidegger, 1997a, p. 54). De fato, a equiparação entre o poeta e pensador, feita desde o início dos anos 1930, como aqueles que habitam nos cumes mais altos, embora separados por um abismo, ainda se mantém, com a diferença que agora o poeta é também um místico.

Não cabe aqui uma análise pormenorizada do modo como o filósofo expõe as versões do princípio do fundamento até chegar à versão simples, a qual ele aplica à análise do dístico do poema de Silesius. Grosso modo, pode-se dizer que o filósofo demonstra uma sutileza em relação ao princípio do fundamento que dificilmente seria vista apenas pelo pensamento estritamente racional. Tal sutileza está no fato de que a versão rigorosa do princípio do fundamento: “nada é sem fundamento a ser entregue (*zuzustellenden*)”, pode ser transformada na fórmula: “nada é sem porquê (*Nichts ist ohne Warum*)” (idem, p. 53). De modo semelhante, a versão simples: “nada é sem porquê”, pode ser ouvida como “nada é sem fundamento”. Essa redução aparentemente simples comporta uma mudança substancial no princípio do fundamento, de maneira que a versão rigorosa, quando simplificada e ouvida a partir do aforismo de Angelus Silesius, dispensa a necessidade da entrega do fundamento do objeto representado pelo sujeito. O “porquê”, tanto na versão rigorosa quanto na versão reduzida do princípio, diz respeito ao fundamento a ser entregue, à razão

de ser do objeto representado. Já o “porque”, no aforismo de Silesius, também diz respeito ao fundamento, mas que não necessariamente exige ser entregue, portanto, o fundamento se mostra como não restrito ao âmbito do pensamento representador e, por conseguinte, do princípio do fundamento.

Assim, o filósofo inicia uma argumentação para adequar a aplicação do princípio nas duas formas reduzidas, “nada é sem porquê” e “nada é sem fundamento”, à frase de Angelus Silesius - “A rosa é sem porquê”. O Aforismo inteiro diz:

A rosa é sem porquê; ela floresce, porque floresce,
Ela não atende (*acht*) a si mesma, não pergunta se alguém a vê (idem).

Heidegger extrai desse aforismo a similaridade entre o “porque” e o “fundamento”, de modo que a rosa, de acordo com o poeta, que diz que ela “floresce, porque floresce”, tem sim um fundamento, porém o fundamento aqui não se mostra como pertencendo à ordem da representação. Em outras palavras, o “porque” diz respeito ao fundamento que não necessita de afirmação, o fundamento como o que surge por si mesmo, tal como a φύσις no sentido grego. “O seu florescer é o simples brotar-a-partir-de-si (*aus-sich-Aufgehen*)” (idem, p. 58). O florescer acontece por si mesmo, funda-se a si próprio e por isso se apresenta como o fundamento da rosa em seu ser-rosa. No entanto, de acordo com Heidegger, essa autonomia do florescer da rosa em relação à área de influência do princípio do fundamento não significa que este último seja de todo negado, pelo contrário, o princípio passa a ser visto de outro modo, ouvido em outra tonalidade, “o princípio do fundamento soa de uma maneira que, por conseguinte, de certo ponto de vista, o fundamento como o ser e o ser como o fundamento se tornam visíveis (*erblickbarwerden*)” (idem, p. 85). Isto, segundo o filósofo, passa despercebido pela modernidade devido ao próprio destino do ser como objetividade do objeto, no qual o ser se retira cada vez mais em função do ente como tal.

No aforismo, tanto o “porquê” quanto o “porque” dizem respeito ao fundamento, o que denuncia uma aparente contradição do poeta, que diz que a rosa é sem “porquê” e logo em seguida diz que ela floresce “porque” floresce. No entanto, é nesta aparente contradição que está a profundidade da mística. O “porquê” e o “porque” aparentemente remetem ao mesmo fundamento de modos diferentes - , o primeiro se refere à busca do fundamento e o segundo ao fundamento como o que se demonstra por si mesmo no florescer da rosa. Para reforçar isso o filósofo analisa a segunda frase do aforismo, a qual diz que a rosa “não atende a si mesma, não pergunta se alguém a vê”. Se na primeira frase do aforismo o poeta nega que a rosa tenha um “porquê” e ao mesmo tempo afirma que a rosa tem um “porque”, ambos referentes ao fundamento, na segunda frase a aparente contradição é elucidada. A primeira parte do segundo verso justifica o sem “porquê” da primeira parte do

primeiro verso do aforismo, isto é, a rosa é sem porquê devido ao fato de ela não observar em si mesma, ela não busca o fundamento, o “porquê” enquanto razão de seu florescimento. “Entre o seu florescimento e os fundamentos do florescimento não se introduz uma observação em direção aos fundamentos, em virtude da qual os fundamentos pudessem ser primeiramente sempre *como* fundamentos” (idem, p. 56). Isso demonstra uma diferença entre a rosa e o homem, enquanto este “vive frequentemente assim, que ele procura como atuar em seu mundo, o quanto este dele espera e exige” (idem, p. 57), a rosa enquanto floresce não necessita prestar atenção aos fundamentos do seu florescer. Contudo, isso não significa que o florescer da rosa não tenha um fundamento, mas sim que o fundamento de tal florescer não é apreensível pela razão. Da mesma forma, os fundamentos que como destinação “determinam essencialmente o homem enquanto destinado (*alsgeschicklichen*), provêm da essência do fundamento. Por isso, estes fundamentos são sem fundo (*ab-gründig*)” (idem, p. 56), isto é, rosa e o homem se fundam no abismo que é a essência (enquanto origem) do fundamento, onde ser e fundamento se co-pertencem, tal abismo não é acessível ao pensamento metafísico, o qual sempre busca um fundamento para o ente em outro ente.

Considerações finais

De acordo com o acima exposto, pode-se dizer que é possível uma comparação entre a natureza e a linguagem em Hölderlin e Heidegger. Tanto o poeta como o filósofo, cada um ao seu modo, concebem a natureza como autopoietica, portanto como tendo sua própria linguagem. Embora a análise do poema místico de Silesius seja feita em uma tentativa de demonstrar que o princípio do fundamento não é tão poderoso quanto se acreditou ao longo da modernidade, desde que o ouçamos em outra tonalidade, o fato de o florescer da rosa de Silesius ser comparado à φύσις grega, de forma que nada que seja da ordem de um discurso sobre o princípio do fundamento possa intervir neste florescer, enquadra não só Heidegger e Hölderlin, mas o próprio Silesius num âmbito de compreensão da natureza e da linguagem totalmente oposto ao da modernidade. O florescer da rosa de Silesius e o florescer da flor de Hölderlin falam por si mesmos, dispensando assim o discurso racional aplicado ao princípio do fundamento e que já está sob a influência da tradução corrompida do λόγος grego, que em si mesmo é co-originário à φύσις e à ἀλήθεια enquanto desencobrimento do ente e encobrimento do ser.

No entanto, se de fato o poeta suábio exerceu influência em praticamente todo o pensamento tardio de Heidegger, é de se questionar o motivo de o filósofo sequer mencionar seu nome no curso de 1955/56. Pode-se, contudo, apontar ali a sua presença implícita justamente na análise do aforismo do poeta místico. Decerto,

é impossível acreditar que Heidegger não tenha percebido a proximidade entre o florescer da rosa de Silesius e o da flor de Hölderlin, presente abundantemente na produção do poeta, como visto acima. Talvez o motivo dessa presença não nomeada seja justamente a indefinição e complexidade da concepção hölderliniana de natureza que, embora seja muito próxima da φύσις grega, tem uma peculiaridade que a torna única e, em alguma medida, incomparável com aquela, de modo que o florescer da rosa de Silesius e o da flor de Hölderlin, apesar de sua proximidade, guardam uma diferença pelo fato de que o primeiro, embora sua poesia mística coloque em questão o princípio do fundamento, ainda está na senda da modernidade enquanto época onde o ser se destina como objetividade do objeto, sendo, portanto, o mais apropriado para fazer frente ao domínio do princípio do fundamento; enquanto que Hölderlin pertence a um período em que o poder do princípio do fundamento, que em certa medida ainda vigora, já passou pelo crivo da filosofia transcendental kantiana, de modo que para lhe fazer oposição o poeta, por estar à frente da modernidade, podendo mesmo ser considerado um extemporâneo, não se fundamenta na mística medieval e sim na filosofia transcendental kantiana, no romantismo e no idealismo nascente, bem como na Antiguidade, sendo que sua poesia tem um alcance muito maior do que a do poeta místico, pois além de denunciar a modernidade como época da fuga dos deuses, de certo modo profetiza a vinda do outro deus.

Salvo as diferenças, pode-se dizer que tanto na análise do poema místico de Silesius quanto na produção de Hölderlin, sobretudo na tardia, a natureza fala por si mesma através de seus fenômenos e impele o homem, por ela envolto, a ser o seu porta-voz, co-partícipe dessa linguagem originária que ocorre na abertura e ampara o discurso racional sobre o ente, pois é uma linguagem calcada na verdade do ser em sua diferença em relação ao ente.

Referências

- Abrams, M. H. (1971). *The Mirror and the Lamp: romantic theory and the critical tradition*. New York: Oxford University Press.
- Adorno, T. W. (1973). *Notas de literatura*. Trad. Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- Allemann, B. (1965). *Hölderlin y Heidegger*. Trad. Eduardo Garcia Belsunce. Argentina: Compañia General Fabril Editora, S.A.
- Benjamin, W. (2013). *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2.ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.
- Borges-Duarte, I. (2021). *Cuidado e afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Documenta.
- Caputo, J. D. (1986). *The mystical element in Heidegger's thought*. New York University Press.
- Castro, C. (2007) "Sobre o tapete da verdade: Benjamin e Hölderlin. In: *Viso: Cadernos*

- de estética aplicada*, 1 (2), 47-57.
- Dastur, F. (1997). *Hölderlin: le retournement natal*. Paris: Encre Marine.
- Gadamer, H-G. (2004). *Poema y diálogo*. Trad. Daniel Najmías y Juan Navarro. Bracelona: Editorial Gedesia, S.A.
- Gosetti-Ferencei, J. A. (2004). *Heidegger, Hölderlin and the Subject of Poetic Language: Toward a New Poetics of Dasein*. New York: Fordham University Press.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt - endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a). *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondência completa*. Introdução e tradução de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Ediciones Hiperión, SL.
- Hölderlin, F. (1995). *Poesía completa: Edición Bilingüe*. Trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29.
- Hölderlin, F. (2008). "Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona". In: Beaufret, J. *Hölderlin e Sófocles*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Taminiaux, J. (1995). *Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger*. Trad. João Carlos Paz. Lisboa: Instituto Piaget.
- Vaccari, U. R. (2019). "A morte do poeta: Benjamin leitor de Hölderlin". In: *Discurso*, 49 (2), 253-268.

Recebido em: 24.05.2022

Aceito em: 25.10.2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Gottlob Frege: os sentidos lógicos e psicológicos nas sentenças da linguagem natural

Gottlob Frege: the logical and psychological senses in the sentences of the natural language

Antonio Marcos Francisco

antonio.marcos@uemg.br

(Universidade do Estado de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

Resumo: Este artigo apresenta como tema principal a teoria semântica de Frege para sentenças da linguagem natural e dos processos mentais associados à sua significação. Frege se fundamenta na análise da linguagem para distinguir na mente humana os elementos lógicos de outros de aspectos psicológico. Portanto, nossa investigação visa apresentar nos escritos de Frege a presença de uma teoria semântica relacionada ao encanto estético da arte poética e outra lógica ou associada às investigações científicas.

Abstract: The main purpose of this article is to analyze Frege's semantic theory for natural language sentences and the mental processes associated with their meaning. Frege's main support is the analysis of language to distinguish in the human mind the logical elements and the psychological aspects. Therefore, our investigation aims to present in Frege's writings the presence of a semantic theory related to the aesthetic charm of poetic art and another logic or associated with scientific investigations.

Palavras-chave: Frege; Lógica; Psicologismo; Linguagem; Semântica.

Keywords: Frege; Logic; Psychologism; Linguistics; Semantics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p.31-50>

Introdução

Frege nega a possibilidade de que uma investigação dos processos psíquicos ou mentais possa apresentar algo de interesse para as prescrições lógicas, mas não refuta que processos psíquicos possam estar envolvidos no ato de pensar¹. Para isso, apresenta uma distinção entre pensamento e ideias, ou seja, entre o lógico e o não-lógico² com base na investigação semântica de sentenças da linguagem natural.

1 Frege apresentou algumas críticas principalmente ao psicologismo de Erdmann, defensor de que todas as ciências devem ter a psicologia como subjacente em suas investigações, o que inclui a matemática, uma vez que a compreensão de como a mente processa as informações é de fundamental importância para todas as ciências - "A lógica não faz parte da psicologia. Não é uma ciência de fatos como a psicologia, mas uma ciência normativa das condições do pensamento válido, que é pressuposta pela psicologia, da mesma maneira que qualquer outra ciência. No entanto, a lógica deve examinar os pressupostos formais da psicologia do mesmo modo que qualquer outra disciplina" (Erdmann, 1907, cap. 5, § 19).

2 Esta expressão (componente não-lógico) é encontrada na tradução da obra *Der Gedanke*, realizada por Paulo Alcoforado (2002, p. 12): "componente não-lógico", já na tradução de Geach e Stoothoff, para a língua inglesa, encontramos a expressão "something non-logical" (1984a, p. 352), e no original - "Möglich, daß auch Nichtlogisches beteiligt gewesen ist und von der Wahrheit abgelenkt hat" (Frege, 1993, p. 31).

Porém, surge uma dificuldade: como assumir que Frege é um lógico antipsicologista e apresenta também uma análise semântica com aspectos psicológicos para certas sentenças da linguagem natural? Uma teoria do sentido para os pensamentos lógicos e outra para os componentes não-lógicos? Ideias psicológicas e pensamentos lógicos podem ser expressos, respectivamente, neste sentido, de modo subjetivo e objetivo através da linguagem natural?

Portanto, o propósito deste artigo parte da possibilidade de classificação da teoria semântica de Frege em duas categorias: uma lógica e outra psicológica. Um dos temas recorrentes, na filosofia fregeana, é a dificuldade da lógica e da matemática desvincularem-se das investigações de fatos psíquicos. E as concepções científicas psicológicas se aprofundam significativamente nos processos mentais, a fim de descrever como os julgamentos se enquadram nos processos psíquicos ou físicos, ou seja, quais estímulos sensoriais estão envolvidos nos processos mentais de inferência.

Essa concepção, que associa a lógica a questões psíquicas, conduz Frege também para uma investigação do mundo interior, seja para recusá-las em prescrições lógicas ou para assumi-las em algumas situações da comunicação humana. Sem as investigações psicológicas naquele momento histórico do século XIX, as teorias fregeanas, com certeza, não apresentariam uma limitação entre a formalização da lógica e os componentes psíquicos ou ideias expressas nas sentenças da linguagem natural. É possível, portanto, encontrar uma dualidade na semântica fregeana, que assume a importância de descrever os processos psicológicos nas comunicações humanas cotidianas para diferenciá-los de um pensamento e, assim, recusá-los nos raciocínios lógicos.

1. O antipsicologismo de Frege: uma análise dos componentes não-lógicos

fui forçado a ocupar-me um pouco com psicologia, mesmo que somente para afastar sua invasão na matemática. E ainda, também em manuais de matemática aparecem expressões psicológicas (Frege, 1953, pp. XII - XXII).

Ao observamos o sentido expresso por uma sentença assertiva do universo da ficção, por exemplo, “Há campeões de tudo, inclusive de perda de campeonatos” (Drummond, 1990, p. 34), encontramos um pensamento que não faz jus a uma formulação em proposições lógicas fregeanas, que recusam as contradições, já que aqueles que constantemente perdem as disputas em campeonatos não podem receber o título de campeões. Mas não podemos negar que a antítese ou contradição com os sentidos no jogo de palavras “campeões” e “perda” na sentença é totalmente significativo na comunicação humana, ou seja, em insinuações de sentimentos,

ideias ou imagens mentais: dos elementos não-lógicos. Mesmo que o leitor ou ouvinte de um passo a mais em direção ao pensamento lógico, reformulando a sequência de raciocínio como, por exemplo, em: “Existe pelo menos um x, tal que x é participante de campeonatos e x é sempre perdedor, portanto, x é campeão de perdas de campeonatos”, ainda prevalece o sentido de humor sugerido pelo poeta com uma linguagem impregnada de ironia. Mesmo com um segundo sentido mais próximo de uma formulação lógica, o que predomina são as intenções do poeta e a contradição permanece expressando as sugestões da arte poética: a sugestão de uma antítese humorada. Revelando, assim, a importância de uma “asserção” sem valores de verdade nas sentenças da linguagem natural, ou seja, um componente não-lógico que se destaca “no universo da ficção” (Frege, 1984b, p. 377).

As diferenças aqui pertencem ao colorido e sombreado que a arte poética e a eloquência procuram dar ao sentido. Tais coloridos e sombreados não são objetivos, embora devam ser evocados por cada ouvinte ou leitor de acordo com as sugestões do poeta ou do orador. Caso não houvesse alguma afinidade entre as ideias humanas, a arte certamente seria impossível; mas nunca podemos determinar com precisão até que ponto estas sugestões correspondem as intenções do poeta (Frege, 1960b, p. 61).

Esse componente psicológico expresso no sentido de uma sentença no universo da ficção, ou seja, o valor semântico literário não tem a mesma correspondência que os pensamentos que são partilhados entre as pessoas. Para Frege, o pensamento é objetivo e pertence ao mundo exterior. Sendo apreendido³ por diferentes mentes humanas sem qualquer traço de distinção, o que não ocorre com uma tentativa de apreender a ideia de alguém, que é subjetiva e pertence ao seu mundo interior. Na linguagem ficcional o poeta expressa sugestões que podem ser evocadas pelos leitores ou ouvintes, mas sem as possibilidades de julgar as sutis afinidades entre as ideias humanas, se há correspondência com as intenções do poeta, é algo que nunca podemos determinar com exatidão. Portanto, uma teoria semântica em

3 O que é apreender um pensamento? Para Frege, os pensamentos pertencem ao mundo exterior, então como chegam à mente humana? Smith (1994, p. 164) levanta a questão com a seguinte resposta: “Se pensamentos ou sentidos são externos à mente, como eles se relacionam com nossas atividades empíricas de pensamento e raciocínio? Como, na terminologia fregeana, somos capazes de compreendê-los? E como a lógica é aplicável aos nossos pensamentos reais e inferências? Frege procura resolver esses problemas atribuindo à linguagem a função de mediação entre os eventos cognitivos de um lado e de outro os pensamentos e seus significados constituintes”. Ainda, uma questão não discutida por Smith, como *apreender* se distingue do conceito de *evocar* se ambos são mediados pela linguagem? O pensamento não é uma criação da mente humana, portanto pertence ao mundo exterior e é apreendido pela mediação da linguagem. No entanto, posso ter a intenção de insinuar algo a alguém relacionado ao meu mundo interior, o ouvinte ou leitor não pode apreender uma ideia como faz com um pensamento, mas pode evocar em seu próprio mundo interior algo semelhante. Por exemplo, se digo - “Estou encantado com o poema”, o ouvinte pode evocar em seu próprio mundo interior a ideia de encanto, na tentativa de localizar em sua mente algo próximo ao que sugeri. Assim, tanto apreender um pensamento quanto evocar uma ideia são ações mediadas pela linguagem.

sentenças da arte poética revela algo que pertence a subjetividade humana ou a intersubjetividade, pois, para Frege (1960b, p. 61) - “caso não houvesse alguma afinidade entre as ideias humanas, a arte certamente seria impossível”. No entanto, estas ideias pertencem ao mundo interior, sendo a determinação de seu valor de verdade imprecisa: o que o autor sugere na sentença corresponde exatamente àquilo que o ouvinte evoca em seu mundo interior? O fato de não ser possível tal julgamento, não impede a existência de alguma afinidade entre as ideias humanas.

Diferentemente da posição psicológica, o valor de verdade (verdadeiro ou falso) de um pensamento não é o efeito de um processo estruturalmente mental - “um objeto de experiências internas” (Wundt, 1908, p. 70). Para Frege, o pensamento apreendido torna-se um ato de pensar interno, mas sem alteração na sua estrutura, processo não de imagens internas ou inatas, mas de pensamentos expressos em proposições por meio de suas partes: nomes, descrições definidas e conceitos, que o fragmentam (Cf. Dummett, 1996, p. 01). Os *processos psíquicos* são, assim, totalmente insuficientes para as investigações lógicas, mesmo que possíveis de serem evocados em sentenças declarativas, permanecem como componentes não-lógicos, pois sua omissão não altera o valor de verdade da sentença.

Frege nega o psicologismo nas relações lógicas, mas apresenta uma concepção semântica para os componentes não-lógicos expressos na linguagem natural. Aplicando-a em sentenças da ficção e em outros contextos comunicativos. Uma concepção semântica para sentenças com componentes psicológicos pode gerar contradição em sua teoria lógica? Como relacionar uma concepção semântica aos processos mentais psicológicos?

Chamo o sentido de uma frase de pensamento. Essas frases expressam pensamentos diferentes. Se uma sentença tem uma referência, então é o verdadeiro ou o falso. Na poesia e na lenda, no entanto, ocorrem sentenças que, embora tenham um sentido, não têm referência - por exemplo, “Cila tem seis cabeças”. Essa sentença não é verdadeira nem falsa, pois, para ser uma ou outra, teria que ter uma referência; mas esta referência não está disponível, porque o nome próprio “Cila” não designa nada. Na poesia, estamos satisfeitos com o sentido, enquanto a ciência também exige uma referência (Frege, 1984c, p. 241).

Uma sentença da ficção expressa um sentido que podemos classificar como um componente não-lógico, aquilo que não pode ser julgado como verdadeiro ou falso. Caso contrário, se apenas pensamentos com valores de verdade fossem expressos pelas sentenças, seria impossível a arte poética. Assim, podemos apresentar um sentido para sentenças de valores lógicos e outro para sentenças de sentidos psicológicos. A concepção semântica de Frege fundamenta os limites ou fronteiras entre aquilo que é lógico e aquilo que é psicológico. Sentidos presentes no universo da ficção ou em diferentes contextos de comunicação não exigem uma referência, já que nos

limitamos apenas aos encantos e às sugestões psicológicas que evocam.

Na sentença: “Ulisses profundamente adormecido foi desembarcado em Ítaca” (FREGE, 1960b, p. 62), temos uma preocupação estética, e não com os valores de verdade, para encantar o leitor o autor usa as palavras como objeto de sua criação artística, portanto, não importa se as palavras são ausentes de referência. Em sentenças da arte poética predomina a associação de ideias e não de pensamentos.

A questão da verdade faria com que abandonássemos o prazer estético por uma atitude de investigação científica. Assim, não nos importa se o nome “Ulisses”, por exemplo, tem referência, desde que aceitemos o poema como uma obra de arte. É a luta pela verdade que nos impele sempre a avançar do sentido à referência (Frege, 1960b, p. 62).

Para o autor uma teoria semântica é suficiente para marcar as fronteiras entre as leis lógicas e os processos psicológicos. Uma sentença da arte poética e outra com uma verdade científica, por exemplo, expressam um sentido ou pensamento, mas as primeiras são ausentes de referência, e apenas importa seu valor estético, enquanto a ciência sempre busca a verdade em suas investigações; preocupamo-nos com sua referência. Como afirma Diamond (1995, p 125): “no desenvolvimento da linguagem muitos instintos e disposições humanas, incluindo a disposição lógica, estão em ação”, se encontrássemos na linguagem apenas a disposição lógica, esta seria bem mais acomodada a expressão dos pensamentos. No entanto, a linguagem envolve ambos os processos: psíquicos e lógicos. Frege estrutura essa fronteira com fundamentos na linguagem, não nas percepções ou autopercepções psíquicas. Apresenta suas investigações lógicas não de modo psicológico, uma vez que defende que ao lógico não cabe, como na psicologia, uma investigação do processo mental.

No entanto, cabe ao lógico também pequena parte na investigação deste processo, visto que o ato de apreender, julgar e a volição ou manifestação de juízos são processos mentais e não podem ser associados a investigações puramente psicológicas.

A lógica e a matemática não têm como tarefa investigar as mentes e os conteúdos da consciência dos quais o homem individual é o portador. Pelo contrário, talvez elas tenham como tarefa a investigação da mente, da mente, não das mentes (Frege, 1984c, p. 369).

Todavia, se alguma investigação da mente pode ser observada inicialmente pelo lógico, leva-o a uma posição psicológica totalmente distante de qualquer reflexão lógica? No artigo *Der Gedanke* (O pensamento), Frege apresenta uma associação da lógica, do ato de asserir um pensamento, com os processos psíquicos para afirmar que uma sentença assertiva pode expressar componentes não-lógicos. Por exemplo, em uma peça teatral o ator, representado o personagem bíblico Josué,

dialoga com o Sol e exclama na sentença imperativa: “Sol, para sobre Gibeom!”; na sequência, o narrador da peça usa uma frase assertiva e diz: “O sol parou, e a lua se deteve”. Para Frege, na primeira sentença não comunicamos algo com valor de verdade, as exclamações “manifestam sentimentos, gemidos, suspiros, risos” (Frege, 1984a, p. 355) e a ordem, nesta sentença imperativa, não comunica ou declara algo que suscite o ato de julgar - “não queremos negar um sentido a uma sentença imperativa, no entanto este sentido não é passível de suscitar a questão da verdade” (Frege, 1984a, p. 355). O mesmo ocorre com a segunda sentença, apesar da força assertiva expressa pelo narrador, a sentença “O sol parou, e a lua se deteve” não apresenta uma “convenção⁴” seguida pelo lógico ou cientista e nem uma possibilidade real de acontecimento deste fato - “no teatro é apenas asserção aparente, poesia. O ator ao desempenhar seu papel, nada asserir” (Frege, 1984a, p. 356). Portanto, qualquer sentença, que expresse um sentido que não suscite a questão da verdade, deve se limitar ao mundo psíquico, como ocorre na arte poética. Para o ator e o público é suficiente que a sentença expresse um sentido, mas para o lógico e o cientista é necessário dar um passo a mais em direção ao seu valor de verdade. Se comunicamos ou declaramos algo asserível em uma sentença, podemos, segundo Frege, distinguir:

1. A apreensão do pensamento - o pensar,
2. O reconhecimento da verdade do pensamento - o julgar e
3. A manifestação deste juízo - o asserir.

Já realizamos o primeiro ato quando formamos uma sentença interrogativa. Um avanço na ciência geralmente ocorre desta maneira: primeiro, um pensamento é apreendido e, portanto, pode ser expresso em uma sentença interrogativa; depois das investigações apropriadas, esse pensamento é finalmente reconhecido como verdadeiro (Frege, 1984a, p. 356-356).

Neste sentido, o ato de pensar no processo de investigação científica pode se envolver com os processos mentais, pois apreender um pensamento é um processo mental inicial, que para o lógico ou cientista deve sempre avançar para o ato de julgar, momento em que se reconhece o valor de verdade do pensamento, sendo possível o ato mental de asserção. No universo da ficção nos contentamos apenas como o ato de evocar uma ideia sugerida, pois nos limitamos às sugestões e aos sentimentos despertados pelo universo da ficção: reconhecemos que se trata de sentenças assertivas pertencentes as convenções da arte poética. Assim, na ficção uma sentença perde sua força assertiva e os pensamentos expressos não têm qualquer relação com o ato mental de julgar e asserir. Portanto, os três atos

4 O termo “convenção” foi usado por Frege para ilustrar casos em que as sentenças exclamativas poderiam comunicar algo com valor de verdade, um pensamento verdadeiro ou falso, caso fosse criada uma “convenção especial” para isto (Frege, 1984a, p. 355).

mentais: o pensar, o julgar e o asserir, não pertencem ao universo da ficção, mas apenas as investigações lógicas.

As prescrições lógicas, para Frege, têm como objetivo determinar os valores de verdade de um pensamento e separar aquilo que é lógico daquilo que é psicológico. Atribuir a investigação da essência da verdade à lógica é o recurso metafísico que Frege apresenta para não ter um pensamento lógico, aquele que pode ser julgado como verdadeiro ou falso em uma proposição, envolvido com possibilidades de análise dos processos psíquicos. Sendo assim, a análise lógica ou leis descritivas sobre os fatos da natureza não podem ter fundamentos pressupostos pelas descrições psicológicas dos processos mentais. Uma teoria lógica ou concepção científica não apresentam processos psíquicos descritos pela psicologia subjacentes em suas teorizações. Os processos psicológicos, imersos no mundo interior, resultam apenas em preocupações não-lógicas, já que “prescrições para asserir, pensar, julgar, raciocinar” (Frege, 1984a, p. 351) não podem decorrer *totalmente* destas leis psíquicas.

Não foram possíveis leis lógicas neste processo psicológico? Não vou negar isso; mas quando é uma questão de verdade, a possibilidade (*die Möglichkeit*) não pode ser suficiente. É possível que o *não-lógico* também tenha se envolvido em tal processo e separado aquilo que é a verdade. Só depois de ter reconhecido as leis da verdade, podemos decidir isso; *mas, provavelmente, poderemos dispensar a derivação e explicação do processo psíquico*, pois estamos preocupados em decidir apenas se a preservação da verdade, em que resultou, é justificada. Para excluir qualquer mal-entendido e não permitir que a fronteira entre psicologia e lógica seja desfocada, atribuo à lógica a tarefa de encontrar as leis da verdade, não as do asserir como verdadeiro ou as leis do pensar (Frege, 1984a, p. 352, grifo nosso).

Um componente não-lógico também pode ser associado em sentenças assertivas de valores científicos, isto é, a apreensão do pensamento nem sempre é ausente de processos psíquicos de seu portador, ou seja, uma sentença com valor lógico pode também expressar, associada a seu sentido, um componente não-lógico. No entanto, para Frege, “uma derivação de tais leis, uma explicação de um processo psíquico que resulta em uma asserção, nunca poderá substituir uma demonstração de algo que foi considerado verdadeiro” (Frege, 1984a, p. 351).

Um avanço no conhecimento científico parte das investigações provocadas pelas interrogações (Cf. Frege, 1984a, p. 356) - momento em que não é possível a apresentação de uma fronteira bem demarcada ainda para os processos psíquicos. Assim, para descartar os componentes não-lógicos associados às leis lógicas ou ao processo de investigação científica é necessário, respectivamente, a demonstração formal ou julgamento do pensamento apreendido na interrogação. Em outras palavras, somente após esse reconhecimento da verdade do pensamento, ocorre

sua expressão em uma sentença assertiva e os processos psíquicos ou mentais que se envolvem com o pensamento apreendido pelo seu portador, podem ser descartados sem qualquer necessidade de “derivação e explicação do processo psíquico” (Frege, 1984a, p. 356). Não importa os processos mentais que possibilitam o ato de pensar, mas, sim, se o que pensamos é verdadeiro ou falso.

Portanto, se o cientista ainda não reconhece o pensamento como verdadeiro, pois as investigações ainda estão em curso, um componente não-lógico pode se envolver neste processo, ou seja, para Frege, somente após as “investigações apropriadas, esse pensamento é finalmente reconhecido como verdadeiro” (Frege, 1984a, p. 356). O que falta para o lógico e o cientista abandonarem totalmente leis psicológicas e componentes não-lógicos do ato de pensar? Para Frege, uma explicação do fenômeno psíquico e de leis psicológicas - “nunca poderão substituir uma demonstração de algo que foi considerado verdadeiro” (Frege, 1984a, p. 351). Por exemplo, quando Louis Pasteur apresentou a vacina da hidrofobia ao mundo em 1885 (Cf. Robbins, 2001, p. 96), as investigações da causa e de um tratamento avançavam desde o ano de 1880. Tudo partia de possibilidades inicialmente levantadas, ou seja, do ato de pensar, sem a conclusão do ato de julgar subjacente a uma demonstração.

A teoria para o tratamento da hidrofobia fundamenta-se, inicialmente, em suposições ou interrogações que ainda não havia atingido o reconhecimento da verdade; ou seja, não possuía demonstrações científicas que possibilitassem o ato mental de julgar e asserir, expressando um pensamento verdadeiro de prevenção ou tratamento para a doença, todas as teses ainda não haviam atingido a conclusão. O início da investigação para Pasteur surge a partir de pensamentos apreendidos com inúmeras interrogações. Iniciavam-se, assim, as investigações mais lógicas da doença e de leis científicas para seu tratamento com elementos químicos que pudessem atuar para combater a bactéria no organismo humano. Estes raciocínios investigativos das leis naturais podem ser associados, para Frege, aos processos mentais de interesses para a ciência psicológica, pois ainda não avançaram do ato mental de apreender um pensamento para o ato de julgá-lo e asseri-lo.

Louis Pasteur, ao realizar inúmeros experimentos com a vacina eficaz no tratamento da hidrofobia em cães, não deixou de sentir angústia⁵ ao aplicá-la pela primeira vez no menino Joseph Meister, pois nunca havia realizado o teste em seres humanos.

Em julho e outubro de 1885, dois meninos camponeses, Joseph Meister e Jean Baptiste Jupille, foram mordidos perigosamente por cachorros com raiva (hidrofobia), trazidos a ele na esperança de que pudesse salvá-los; aceitava a angústia mental de submeter os dois garotos a seu método de tratamento, que, sem precedentes nos anais da

5 “A morte da criança parecia inevitável. Decidi, não sem profunda angústia e ansiedade, como se pode imaginar, aplicar em Joseph Meister o método que eu havia experimentado com sucesso consistente nos cães”. (Declaração de Pasteur sobre a aplicação da primeira vacina em humanos).

medicina, *não ortodoxos em princípio e não comprovados na prática*, poderiam ter causado a morte daqueles que o procuravam como salvador (Dubs, 1950, p. 49, grifo nosso).

Uma sentença interrogativa pode ter surgido devido a sua investigação científica ainda não finalizada: o método de profilaxia possibilitará a cura dos meninos? Neste sentido, o componente não-lógico da dúvida pode permanecer no processo psíquico da investigação científica, esta possibilidade revela a ausência do reconhecimento dos valores de verdade do pensamento apreendido no processo da pesquisa científica: da demonstração. Assim, as probabilidades de componentes não-lógicos não estão ausentes no processo de raciocínio, até o julgamento do pensamento. Dito de outro modo, as possibilidades psíquicas envolvidas neste processo investigativo podem inteiramente ser descartadas após a finalização da investigação dos acontecimentos naturais e da formulação das leis lógicas ou das leis da natureza, visto que a sentença que expressa o pensamento com valor lógico não pertence ao mundo interior dos processos psíquicos. Isso vale também para todas as explicações epistemológicas do processo psíquico: como formamos imagens mentais dos objetos ou fenômenos do mundo exterior através das percepções articulando o pensamento ou raciocínio lógico através dos processos mentais, são descrições psíquicas que nunca substituem uma demonstração de um pensamento que é considerado verdadeiro.

Neste procedimento investigativo realizado pelo cientista, o componente não-lógico e o conteúdo lógico pertencem ao processo mental, podendo, para Frege, o primeiro exercer certa influência e interferências se relacionado às investigações. Porém, após o reconhecimento da verdade, do ato de julgar e asserir subjacentes a demonstração, qualquer componente não-lógico se torna irrelevante para a verdade do pensamento. Assim, Frege mantém a fronteira entre leis lógicas e aquilo que é psicológico, já que esses componentes não-lógicos perdem seu valor em qualquer processo de investigação da verdade, após a manifestação de um juízo, “momento em que o processo termina” (Frege, 1984a, p. 352).

Assim a concepção lógica fregeana define primeiro que: investigações de processos mentais psicológicos podem desviar o lógico de seu verdadeiro objeto de preocupação: o ser verdadeiro; segundo esse componente não-lógico pode ser descartado após o ato de julgar e, por fim, revela que não é preocupação do lógico investigar o processo mental subjetivo; uma vez que apresenta uma clara diferença entre aquilo que pertence a posição psicológica e aquilo que é de preocupação lógica - a lei do ser verdadeiro. Fronteiras definidas e limitadas, pois o componente não-lógico não provoca qualquer alteração no valor de verdade de um pensamento.

2. A linguagem como fronteira para os sentidos lógicos e componentes psicológicos

A mente humana não tem como conteúdo apenas ideias subjetivas. Se o ato mental de pensar envolve conteúdos do mundo exterior em nosso mundo interior, a linguagem torna-se fundamental para esta distinção: entre a ideia e o pensamento que - “está profundamente unido à linguagem e, de tal modo, ao mundo exterior dos sentidos” (Frege, 1979b, p. 269). Assim, não podemos reduzir a *investigação da mente (Erforschung des Geistes)* (Idem, 1957, p. 50) humana a interpretações totalmente antipsicológicas na concepção fregeana, uma vez que dentro deste domínio conceitual, encontram-se diferentes caracterizações: uma que pertence aos estados perceptivos, psicológicos e subjetivos e outra ao campo objetivo e lógico. Frege define, então, a mente como aquilo que possibilita o ato de pensar, que organiza e relaciona os raciocínios para julgá-los e comunicá-los pela linguagem, a fim de tornar público o que é reconhecido como verdadeiro. Um pensamento é independente do mundo interior e é necessário que esteja “conectado em nossa mente com uma sentença ou outra” (Frege, 1979b, p. 269), e através do ato mental de asserção ele se torna novamente público.

A mente humana, portanto, não é composta apenas de eventos referentes a vida interior do falante. O pensamento e todos os sentimentos humanos pertencem a um processo mental. Para Haack (2002, p. 311), “A lógica não tem nada a ver com processos mentais, porque a lógica é objetiva e pública, enquanto o mental, segundo Frege, é subjetivo e privado”. No entanto, todo aspecto psíquico da vida humana, componentes não-lógicos, também podem ser sugeridos ou compartilhados em sentenças, uma vez que através da linguagem natural não é impossível “uma afinidade entre as ideias humanas” (Frege, 1960b, p. 61). Porém, as ideias pertencentes ao mundo interior não podem ser partilhadas com a mesma objetividade que os pensamentos, que são objetivos e externos à mente humana. Portanto, Haack considera o que é relevante para a lógica, o ato de pensar e julgar, mas na semântica fregeana, na análise da linguagem principalmente poética, Frege não descarta os componentes não-lógicos em alguns aspectos da comunicação humana, principalmente, para distingui-los dos sentidos lógicos. As ideias, pertencente ao mundo interior, podem apenas ser sugeridas na comunicação humana, ao contrário dos pensamentos que podem ser transmitidos de uma geração a outra.

A ideia é subjetiva: a ideia de uma pessoa não é a mesma de outra. Como resultado, naturalmente, temos uma variedade de diferenças nas ideias associadas ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente conectarão ideias muito diferentes para o nome “Bucéfalo”. Isso constitui uma distinção essencial entre a ideia e o sentido de um sinal, que pode ser propriedade comum de muitos e, portanto, não é uma parte ou um modo da mente individual. Pois dificilmente se pode negar que a humanidade tem um estoque comum de pensamentos que são transmitidos de uma geração para outra (Frege, 1960b, 59).

A sentença “criei rancor dele e de muitos outros” (Platão, 2014, p. 28), asserida por Sócrates após o diálogo com diferentes oráculos, sugere para o ouvinte um ato psíquico de seu mundo interior. O componente psicológico associado ao sentido da sentença é apenas uma tentativa de fazer com que o ouvinte acesse seu mundo interior de maneira indireta. O componente psíquico expresso em uma sentença revela alguma afinidade entre as ideias humanas e pertence ao mundo interior do falante. No entanto, não expressa a asserção de um pensamento que pode ser determinado como verdadeiro ou falso. Provar a verdade de uma sentença que expresse uma ideia exige uma imersão no mundo interior do falante, fato que se torna de difícil averiguação se temos em mãos apenas certas sugestões do falante expressas pela sentença.

Portanto, para Frege, permanece uma contradição associar os processos mentais subjetivos a investigação lógica, ou seja, não se pode provar o subjetivo em julgamentos, pois uma ideia ou sentimento na consciência de uma pessoa não pode ser comparada com a de outra. Para realizar a verificação de semelhanças destes atos internos ou destes componentes dos processos mentais de diferentes seres humanos; deveríamos ser capazes de inseri-los em uma única consciência (Frege, 1984a, p. 361). Todavia, Frege não descarta a possibilidade de processos psíquicos na arte poética, ou seja, de sentenças no universo da ficção apresentarem uma ideia impregnada ao seu sentido. A linguagem permite evocá-la mesmo sem termos certeza das intenções do autor da sentença. Portanto, há uma capacidade mental, para Frege, de apreender algo do mundo externo e outra de criar ou imaginar algo no mundo interior e sugerir a alguém no mundo exterior através de uma sentença.

3. A distinção entre pensamentos lógicos e sugestões psicológicas

Nos escritos de Frege não encontramos uma preocupação de formulação teórica com a definição do conceito de mente. Justamente, porque, pertence especificamente a uma investigação psicológica, mas é impossível abandoná-la em qualquer inferência lógica, uma vez que os pensamentos, aos serem apreendidos por alguém, passam a fazer parte da mente humana. A capacidade mental humana, de modo metafórico, é uma engrenagem cujos eixos movem tanto os pensamentos em regras de inferência lógica quanto os sentimentos e imaginações humanas e torna possível a expressão e a sugestão de ambos com a linguagem. Todas as relações mentais humanas com o mundo dos pensamentos puros, livres de quaisquer influências subjetivas, se realizam com a capacidade mental de apreender, julgar e asserir. Da capacidade mental humana também surgem as imagens, sentimentos e ideias criados pela arte e poesia, por exemplo.

Na tradução da obra *Der Gedanke* para o inglês, Max Black, Peter Geach e Michael Beaney empregam as palavras “*mental process*” como emprego correto para as palavras alemãs “*seelischen Vorgänge*”; na língua portuguesa Paulo Alcoforado utiliza “processo psíquico”, que no escrito fregeano não deixa de ser uma tradução possível. A distinção entre os componentes psicológicos e conteúdos lógicos nos processos mentais ocorre, como já discutido, através das características da própria linguagem e da asserção do pensamento. Nos escritos fregeanos não há uma investigação precisa para a definição de “*seelischen Vorgänge*”, mas é possível observar que tanto os pensamentos de valores lógicos quanto os processos psíquicos encontram-se lado a lado na mente humana.

Isso não significa, como ocorre naturalmente, que queremos banir qualquer traço do que é psicológico do pensar, o que seria impossível; só queremos nos tornar conscientes da justificativa lógica para o que pensamos. Portanto, a separação necessária entre o lógico e o psicológico é apenas uma questão de distingui-los em nossa mente (Frege, 1979e, p. 5).

Assim, podemos distinguir na “capacidade mental”:

(Ψ) primeiro, aquelas de interesse apenas subjetivos ou expressos pela arte: as ideias - abstrações mentais de objetos e sentimentos, por exemplo, conectados a linguagem e evocados por alguém (mundo interior - *meiner Innenwelt*) (Frege, 1993, p. 50);

(β) segunda, dos componentes não-lógicos (*Nichtlogisches*) (Frege, 1993, p. 31) em que ocorre a possibilidade de se envolverem sentimentos ou ideias no ato de pensar, sendo classificados como totalmente imersos no mundo interior e expressos pela linguagem natural no mundo exterior - o que torna possível a relação entre pensamentos verdadeiros e sugestões de ideias na mesma sentença, por exemplo, “Alfredo ainda não chegou” (Frege, 1984a, p. 357) expressa a associação de um pensamento com valor de verdade e uma insinuação psicológica (não-lógica) da expectativa de sua chegada;

(λ) a última “capacidade mental especial” - (*besonderes geistiges Vermöge*) (Frege, 1993, pp. 49-50) - que pertence ao reino do pensamento puro, inclui um raciocínio ou operação do pensamento por meio de um processo mental que atinge uma conclusão assertiva, ou seja, o ato de expressar uma sentença com *força assertiva* em uma linguagem formular da lógica.

Ser platonista não implica necessariamente em ser antipsicologista. Isto vale também para Frege. Entre os primeiros a suportarem uma instrução psicológica em sua lógica estão: Russell [1904], Jourdain [1914] e Wittgenstein [1914-1916] segundo os quais o signo de julgamento ou asserção fregeano assume um significado do ponto de vista psicológico. Hoje, há alguns (Resnik (1976) e Bell [1981]) que identificam diferentes aspectos psicologistas na *Ideografia*; os quais (Philip Kicher [1979]) sustentam que Frege entra, algumas vezes, numa concepção tradicional e psicologista da lógica;

(Margolis [1989]) que o julga um antipsicologista manco, uma vez que ele não explica a natureza dessa competência cognitiva privilegiada em seu tempo e através da qual a verdade do terceiro reino pode ser relacionada; (Putnam [1975] [1987]) sustenta sua disputa antipsicologismo/platonismo reduzida a “uma tempestade em um copo de água” pelo menos ao que diz respeito a teoria do significado (Vassalo, 1995, p. 23).

Quais poderiam ser os fundamentos para classificar Frege como um antipsicologista? As teses antipsicologista fregeanas estão associadas a diferentes questões - a fundamentação dos conceitos matemáticos, a construção da linguagem lógica e a elaboração de uma teoria do significado. No entanto, Putnam e Margolis consideram todos esses componentes dos processos mentais, descritos por Frege, como pertencentes ao mundo interior. Abandonar qualquer componente psicológico nas inferências lógicas significa “banir qualquer traço do que é psicológico do pensar” (Frege, 1979e, p. 5), ou seja, todo ato de pensar é fruto da capacidade mental e, conseqüentemente, pertence ao mundo interior. O ato de volição ou asserção não é uma criação da mente humana, mas uma capacidade mental. Não há anulação total da relação entre o pensamento e os processos psíquicos ou metais. Uma confusão pode surgir caso não se segmente em nossa mente o conteúdo de interesse lógico e aqueles de investigação psicológica, como afirma Frege: “a separação necessária entre o lógico e o psicológico é apenas uma questão de distingui-los em nossa mente” (Frege, 1979e, p. 5). Para realizar uma operação numérica simples de subtração ou conclusão de um raciocínio, usamos a capacidade psíquica, mas os pensamentos não são criações do processo mental, e, sim, componentes mentais apreendidos no mundo exterior. Diferentes componentes psicológicos e conteúdos lógicos também podem ser expressos ou sugeridos em uma mesma sentença. E a ela se aplica a mesma distinção entre o conteúdo lógico e o conteúdo psicológico através da teoria semântica.

A mesma sentença também pode expressar um pensamento com valor de verdade e sugestões de criação psíquica, segundo Frege, são imperfeições da linguagem natural que são eliminadas em sua linguagem formular do pensamento puro (conceitografia) (Frege, 1967, pp. 5-7). Se alguém expressa uma sentença assertiva pode associar a ela diferentes sugestões ou processos subjetivos internos e outros de valores lógicos - como “Alfredo ainda não chegou”. Isso não dificulta a manifestação de um juízo verdadeiro ou falso, mas as implicações das representações subjetivas são incertas e não-lógicas - “Isto não impede que várias pessoas apreendam o mesmo sentido, no entanto eles não podem ter a mesma ideia” (Frege, 1960b, p. 60). Não é possível verificar se diferentes pessoas partilham os mesmos componentes semânticos sugeridos e evocados.

Assim, a teoria semântica de Frege estabelece uma nítida distinção entre processos mentais com componentes psicológicos e outros de conteúdos lógicos. Frege apenas posiciona em domínios mentais diferentes os processos subjetivos, sugeridos e evocados na linguagem natural, e os sentidos lógicos. Esses aplicados por pensadores psicologistas como totalmente integrantes do mundo interior, quer sejam emoções, imagens ou alucinações, quer sejam pensamentos verdadeiros, todos pertencem unicamente aos processos mentais internos, no entanto não se justifica a investigação lógica com pressupostos da disciplina psicológica. Para Frege, a apreensão do pensamento e sua asserção são faculdades mentais que não podem ser relacionadas a componentes subjetivos, uma vez que estes se individualizam como criações de nossa capacidade mental, sendo apenas sugeridos no mundo exterior pela linguagem.

Frege, no entanto, se rebelou contra este “psicologismo”. Entendendo que os significados são propriedade pública - que o mesmo significado pode ser “apreendido” por mais de uma pessoa e em momentos diferentes - identificou conceitos (e, portanto, “intenções” ou significados) com entidades abstratas, em vez de entidades mentais. No entanto, “apreender” essas entidades abstratas ainda era um ato psicológico individual. Nenhum desses filósofos duvidou que a compreensão de uma palavra (conhecer sua intenção) fosse apenas uma questão de estar em certo estado psicológico (de certa forma, saber como decompor (um número) em todos os seus fatores na cabeça de alguém é apenas uma questão de estar em um estado psicológico complexo) (Putnam, 1973, pp. 699-700).

Putnam enfatiza a análise psicologista do pensamento na concepção fregeana que visa distinguir uma asserção lógica de outra psicológica, como discutido, isso pode ser demonstrado através das asserções de uma sentença da arte poética, das sugestões na comunicação humana, diferente das asserções em um contexto de preocupação lógica e científica. As análises fregeanas da linguagem separam aquilo que é de preocupação psicológica e marca a distinção entre as duas categorias da linguagem que Frege tanto discute; para limitar o campo de investigação lógico e psicológico, o que Putnam não parece considerar. “A Lua é um satélite natural da Terra” é uma sentença que expressa um pensamento que pode ser apreendido, não é criado pela capacidade mental humana. Pois um astrônomo ao realizar suas investigações o apreende no mundo exterior e o reconhece como verdadeiro. Assim, é necessário delimitar a fronteira entre as capacidades mentais humanas que movem os processos lógicos e aquela criadora de processos mentais subjetivos. O astrônomo ao dizer: “Sinto saudades da última reaparição em 1985 do cometa Halley”, expressa um pensamento na sentença de origem subjetiva e impossível de verificação, uma vez que somente a sugestão expressa na linguagem não é suficiente para o reconhecimento da verdade deste componente não-lógico, fruto do processo mental de seus sentimentos de saudade - “portanto, só podemos formar um julgamento

superficial da similaridade entre os processos mentais, pois somos incapazes de unir os estados internos experimentados por diferentes pessoas em uma consciência e, então, compará-los” (Frege, 1979e, pp. 3-4). No entanto, podemos julgar como verdadeiro o pensamento expresso ou partilhado pelo astrônomo de que o cometa Halley teve sua última reaparição em 1985, se o astrônomo sente saudades ou não, é algo descartável para o julgamento do pensamento, pois, para Frege, os elementos psicológicos não alteram seu valor de verdade.

Neste sentido, podemos classificar diferentes processos mentais: psicológicos [Ψ], não-lógicos [β] e lógicos [λ] nas teorias de Frege. Devem ser determinados como fruto dos processos mentais puramente subjetivos: [Ψ] o “mundo das impressões sensoriais, de criações, de imaginações, de sensações, de sentimentos e temperamentos, um mundo de inclinações e desejos” (Frege, 1984a, p. 360); [β] processos mentais de componentes não-lógicos envolvidos com processos mentais lógicos na linguagem natural (Frege, 1984a, p. 357) e (λ) “capacidade mental especial”: atos mentais de apreensão, julgamento e asserção do pensamento puro (Frege, 1993, pp. 49-50), justificando o uso por Frege do adjetivo *puro*, no sentido de não apresentar interferências subjetivas.

a lógica é descritiva em relação aos processos mentais (ela descreve como nós pensamos, ou talvez como nós devemos pensar); (ii) a lógica é prescritiva em relação aos processos mentais (ela prescreve como devemos pensar); (iii) a lógica não tem nada a ver com processos mentais. Pode-se chamar estas posições de psicologismo forte, psicologismo fraco e antipsicologismo, respectivamente. Exemplos: Kant sustentou algo como (i); Peirce, uma versão de (ii); Frege, (iii) (Haack, 1978, p. 238).

Susan Haack classifica Frege como antipsicologista, porém isso se limita àquilo que Frege considera como processos mentais lógicos, sem associações de componentes psíquicos, ou seja, o objeto de investigação da lógica não são processos mentais subjetivos. Assim, Susan Haack aponta apenas a oposição entre *lógica* e *processos mentais*⁶. Todavia, essa distinção das capacidades mentais humanas descritas na análise da linguagem não pode ser de menor importância, para Frege, se está em questão assinalar uma oposição entre o que realmente é de interesse lógico e o que pode ser descartável nas regras de inferência.

Esses componentes mentais subjetivos também são inteiramente possíveis de serem distinguidos pela análise da linguagem. Pois o processo de investigação da referência ou valor de verdade de uma sentença também marcam os limites entre os pensamentos e o processo mental subjetivo⁷. As interrogações em uma área

6 “As objeções de Frege ao psicologismo são bastante complexas, e vou apenas considerar o argumento que é mais relevante para a posição que defendi. Este argumento é formulado da seguinte maneira. A lógica não tem nada a ver com processos mentais, pois a lógica é objetiva e pública, enquanto o mental, de acordo com Frege, é subjetivo e privado” (Haack, 1978, p. 239).

7 “O que é verdadeiro é verdadeiro independentemente da pessoa que o reconhece como verdadeiro. O que é verdade é, e, portanto, não é produto de um processo mental ou de um ato interior, porque o produto da mente

científica exigem uma investigação dos pensamentos apreendidos, confrontando as hipóteses com as experiências a fim de reconhecer a verdade deste pensamento “através das provas dos fatos empíricos” (Frege, 1967, p. 05). Isso conduz a algumas interpretações dos processos mentais como inteiramente subjetivas ou psicológicas, mas, se há qualquer componente subjetivo envolvido, não é impossível o cientista segmentá-lo e descartá-lo.

Por exemplo, Alexander Fleming não era portador do pensamento: “a penicilina é um antibiótico”. Como o próprio Fleming afirmou ele não inventou a penicilina, apenas a descobriu, ou seja, apreendeu o pensamento do mundo exterior, que passa a fazer parte de seu mundo interior, mas sem qualquer alteração. Os processos mentais de curiosidade conduziam Fleming em suas pesquisas, são processos psicológicos sem valores lógicos, pois uma vez apreendido o pensamento e julgado como verdadeiro, a curiosidade desaparece na mente do investigador sem alterar o valor de verdade do pensamento - “quando um pensamento é apreendido, a princípio, só provoca mudanças no mundo interior de quem o apreende, mas ele mesmo permanece intocado em sua essência” (Frege, 1984a, p. 371). Logo, a curiosidade de Fleming pertence aos processos mentais (Ψ) apenas sugeridos no mundo exterior, no entanto o processo mental de apreender um pensamento (λ), provoca mudanças em seu mundo interior, pois ele pode relacionar este pensamento com outros, julgá-lo e asseri-lo como verdadeiro.

Mas e se a intenção de Fleming for a mesma de um poeta, a de sugerir algo psicológico de seu mundo interior ao leitor ou ouvinte através da linguagem natural. Assim, pode tornar público este pensamento e paralelamente a ele usar um acessório subjetivo ou ideia pertencente ao seu mundo interior (B). Por exemplo, se Fleming tivesse dito: “Impressionante, a penicilina é um antibiótico”, a sentença continuaria expressando um pensamento verdadeiro, mas contendo algo a mais: uma sugestão psicológica partilhada pelo falante e evocada pelo ouvinte - “Tal aura poética pertencerá ao conteúdo da sentença, mas não ao que aceitamos como verdadeiro ou rejeitamos como falso” (Frege, 1979d, p. 197). Assim, não seria possível alguma afinidade entre as ideias humanas? Sim, o leitor ou ouvinte pode evocar em seu próprio mundo interior uma ideia que se aproxime das sugestões de fascínio insinuadas por Fleming. No entanto, não poderemos julgar seu valor de verdade, pois, como afirma Frege, teríamos que ser capazes de colocar as duas ideias na mesma consciência, o que é impossível! A teoria semântica de Frege aplicada a lógica não pode conter nomes, descrições definidas e conceitos sem referência, mas o mesmo não é exigido para a linguagem poética ou para qualquer sugestão psicológica que tente alcançar alguma semelhança entre as ideias humanas - retomando novamente a afirmação fregeana “caso não houvesse alguma afinidade entre as ideias humanas, a arte

de uma pessoa não é o da mente de outra pessoa, por mais semelhante que pareça” (Frege, 1979e, pp. 3).

certamente seria impossível” (Frege, 1960b, p.61).

Portanto, a análise da linguagem realizada por Frege não contempla apenas o universo referencialista, ou seja, somente uma semântica voltada para os sentidos cujos nomes representam objetos singulares. Não só porque encontra em muitos componentes semânticos cotidianos e literários as possibilidades de empregos de processos mentais subjetivos, mas também porque usa a análise semântica para fundamentar objetivamente os limites entre a lógica e a concepção psicológica. Deste modo, apresenta uma distinção dos processos mentais: dos pensamentos nas fórmulas lógicas e aqueles interessantes para estudos da alma humana ou da subjetividade comum na arte, no diálogo cotidiano, na psicologia e entre tantos outros, que foram descartados em suas investigações lógicas - “o que é trivial para o lógico, pode revelar-se importante para alguém que esteja interessado na beleza da linguagem” (Frege, 1984a, p. 357).

Considerações Finais

A resposta para a questão, se Frege é um antipsicologista, não pode ser apresentada apenas com base em sua concepção lógica ou matemática. Para fundamentar uma compreensão mais segura é necessário relacionar o antipsicologismo de Frege com a sua teoria do sentido e sua definição do conceito de mente. À medida que Frege investiga os processos mentais apresenta uma distinção entre os componentes psicológicos, pertencentes unicamente ao mundo interior, de outros de conteúdos lógicos.

No entanto, nem todo conteúdo lógico do ato mental é completamente objetivo como: o ato pensar, julgar e asserir. Assim, reside ao mesmo tempo em nossa mente o componente psicológico e o ato puramente lógico. Para fundamentar o antipsicologismo de Frege é necessário associá-lo a sua teoria semântica e sua compreensão dos atos mentais. Em um primeiro momento discutimos os sentidos subjetivos fundamentais para a criação da arte poética; parcialmente em contatos iniciais com a investigação científica e totalmente ausente nas inferências lógicas e nos resultados de pesquisas científicas que não sejam da disciplina da psicologia.

Portanto, é possível que pensamentos lógicos e ideias humanas, elementos não-lógicos, sejam expressos e sugeridos nas sentenças da linguagem natural. Para Frege, não podemos unir na mesma consciência os estados internos experienciados, mas podemos sugerir-los ou evocá-los através das sugestões expressas na linguagem natural: fato que permite que haja na arte poética alguma afinidade entre as ideias humanas.

Referências

- Diamond, C. (1995). *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind Representation and Mind*. Cambridge, MA, USA: MIT Press.
- Dubs, R. (1950). *Louis Pasteur: free lance of Science*. Canada: McClelland and Stewart Limited.
- Dummett, M. (1973). *Frege - Philosophy of Language*. 1ª ed. New York: Harper & Row Publishers.
- Dummett, M. (1981). *Frege - Interpretation of Frege's Philosophy*. New York: Harper & Row Publishers.
- Dummett, M. (1996). *Frege - Frege and Other Philosophers*. New York: Harper & Row Publishers.
- Erdmann, B. (1907). *Logik. Logische Elementarlehre*. Halle: Niemeyer.
- Drummond, A. (1990). *O Averso das Coisas. Aforismos*. São Paulo: Editora Record.
- Erdmann, B. (1905). The Content and Validity of the Causal Law. *The Philosophical Review*, v. 14, n. 2, pp. 138-165.
- Frege, G. (1967). Begriffsschrift, a Formula Language, Modeled Upon That of Arithmetic, for Pure Thought. In: Heijenoort, J (ed.), *Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* (pp. 5-82). Harvard: Harvard University Press.
- Frege, G. (1979e). Logic. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F (ed.), *Posthumous Writings of Gottlob Frege* (pp. 5-8). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1953). *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number*. 2ªed. Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1960a). Function and Concept. In: Geach, P.; Black, M. (ed.), *Philosophical Writings of Gottlob Frege* (pp. 21-41). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1979d). On the Concept of Number. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Posthumous Writings of Gottlob Frege* (pp. 72-86). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1960b). On Sense and Reference. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Philosophical Writings of Gottlob Frege* (pp. 25-50). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1979a). On Concept and Object. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Posthumous Writings of Gottlob Frege* (pp. 87-117). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1979f). Comments on Sense and Meaning. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Posthumous Writings of Gottlob Frege* (pp. 118-125). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1982). *Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. (1979c). Logic. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Posthumous*

- Writings of Gottlob Frege* (pp. 126-151). Oxford: Blackwell.
- Frege, Gottlob. (1979d). Einleitung in die Logik. A brief Survey of my logical Doctrines. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Posthumous Writings of Gottlob Frege* (pp. 185-196). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1984a). Thoughts. In: McGuinness, B. (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (pp. 351-372). Oxford, Blackwell.
- Frege, G. (1984b). Negation. In: McGuinness, B. (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (pp. 373-389). Oxford, Blackwell.
- Frege, G. (1984c). On Mr. Peano's Conceptual Notation and My Own. *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (pp. 234-248). Oxford, Blackwell.
- Frege, G. (1984d). Compound Thoughts. In: McGuinness, B. (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (pp. 390-406). Oxford, Blackwell.
- Frege, G. (1979b). Sources of Knowledge of Mathematics and the mathematical natural Sciences. In: Hermes, H.; Kambartel, F.; Kaulbach, F. (ed.), *Posthumous Writings of Gottlob Frege* (pp. 267-274). Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (2002). *Investigações Lógicas*. Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Frege, G. (1993). *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frege, G. (1967). Begriffsschrift: a Formula Language, Modeled Upon That of Arithmetic, for Pure Thought. In: J. van Heijenoort (ed.). *Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931* (pp.5-82). Harvard: Harvard University Press, pp. 5-82.
- González Porta, M. A. (2001). Frege e Natorp. Platonismos, Anti-psicologismos e teorias da subjetividade. In González Porta, M. A. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Loyola.
- González Porta, M. A. (2015). La errónea comprensión del problema del psicologismo en Susan Haack. *Cognitio-Estudos*, São Paulo, v. 12, p. 39-53.
- Haack, S. (2002). *Filosofia das lógicas*. Tradução Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp.
- Haack, Susan. (1978). *Philosophy of logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kneale, W.; Kneale, M. (1971). *The Development of Logic*. Great Britain: Oxford University Press.
- Platão. (2014). *Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução Alexandre Romero. 2ª ed. São Paulo: Hunter.
- Putnam, Hilary. (1973). Meaning and Reference. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 19, pp. 699-711.
- Robbins, L. E. (2001). *Louis Pasteur: And the Hidden World of Microbes*. New York: Oxford University Press.

Sluga, H. (1999). *The Arguments of the Philosophers*. 2ª Ed. London and New York: Routledge.

Smith, B. (1994). Husserl's Theory of Meaning and Reference. In: Haaparanta, L. *Mind, meaning, and mathematics: essays on the philosophical views of Husserl and Frege* (pp. 163-183). Dordrecht : Springer Netherlands.

Vassalo, N. (1995). *La depsicologizzazione della Logica*. Milano: Franco Angeli.

Recebido em: 14.07.2022

Aceito em: 20.10.2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Habermas and Capitalism: An Historic Overview

Alessandro Pinzani¹

alepinzani@gmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil)

Abstract: The article reconstructs Habermas' view of capitalism from the 1970s to his most recent writings. It takes its starting point from Wolfgang Streeck's claim that Habermas has failed to acknowledge that the real enemy of democracy is not bureaucracy but capitalism and that, therefore, he underestimates the role of capitalism in shaping the global order. It first returns to the diagnoses of late capitalism that Habermas developed in the 1970s and early 1980s and then moves on to some of his later writings. This will reveal that there was indeed a shift of emphasis from a critique of capitalism to a critique of technocracy, but not because of Habermas' unawareness of the role of capitalism in shaping reality. Rather, he has come to objectify capitalism while looking for legal and political tools for reining it in instead of looking for possible alternatives to it.

Keywords: Habermas; Capitalism; Life-World; Economic System; Theory Of Communicative Action.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p.51-68>

1. Introduction²

In his review of the English translation of Habermas' book *The Lure of Technocracy* (2015), Wolfgang Streeck (2017) claims that Habermas has failed to recognize that the real enemy of democracy and democratization is not a growing administrative apparatus organized according to technocratic ideologies and expert knowledge, but capitalism itself. He accuses Habermas of underestimating the role of capitalistic logic and unhinged financial capitalism in shaping the present global order in general and the European Union in particular. He claims that Habermas has been blind to the transformations of global capitalism and has unduly focused his criticism on bureaucracy and technocracy without realizing that they were serving the particular interests of economic actors.

¹ The research leading to this paper was funded by CNPq with grant nr. 302590/2018-8.

² I would like to thank for the comments and contributions the anonymous reviewers of *Cadernos de Filosofia Alemã* as well as Ivan Rodrigues, Hélio Alexandre Silva, Andrzej Kaniowski, and the participants at the Habermas Conference held in Lodz in June 2019, at which I presented a first draft of this paper. Thanks also to Kim Butson for revising the text.

Is this criticism justified? Did Habermas underestimate or even neglect the role of capitalism in creating the democratic deficit he bemoans? To answer this question, we will first return to the diagnoses of late capitalism that Habermas developed in the 1970s (2) and early 1980s (3) and then move on to some of his later writings (4). This will reveal that there was indeed a shift of emphasis from a critique of capitalism to a critique of technocracy, but I will offer a different explanation for this than Streeck's (5).

2. *Legitimation Crisis* (1973)

Habermas' reading of capitalism in *Legitimation Crisis* (Habermas 1988; henceforth LC) is loosely embedded within a Marxist view³ that comprehends the relation between state and capitalism as a relation of subordination of the former to the systemic demands of the latter, but does not exactly replicate the relation between base and superstructure. Habermas does not offer a historical or sociological reconstruction of this relation. Rather, he wants to develop a critical theory of society that aims to reveal the hidden normativity inherent in social practices and norms or even in those forms of social praxis that seem to obey purely instrumental imperatives. It is this normative aspect that allows for an immanent critique that has not merely functional, but also a moral character (Jaeggi 2016).

Habermas adopts Luhmann's system-theoretic vocabulary to define the concept of crisis. Accordingly, crises "arise when the structure of a social system allows fewer possibilities for problem-solving than are necessary to the continued existence of the system". They are produced "through structurally inherent system-imperatives that are incompatible and cannot be hierarchically integrated" (LC, 2). We shall see that this is precisely what happens with capitalism, as Marx had already observed. It is worth noting that, notwithstanding the introduction of Luhmannesque terms, Habermas uses the term "social system" to refer to society in general, not to its economic or administrative system. He refers to the concepts of system integration and social integration as two expressions deriving from different theoretical traditions:

We speak of social integration in relation to the system of institutions in which speaking and acting subjects are socially related [*vergesellschaftet*]. Social systems are seen here as *life-worlds* that are symbolically structured. We speak of system integration with a view to the specific performances of a self-regulated *system* (LC, 4).

While the life-world perspective relates to the normative structures of social integration, that is, to claims of validity, system theory is interested only in a

³ Habermas' relation with Marx is quite ambiguous and did change considerably from his early writings to his late work. I will not discuss it here (on the topic see among others Love 1995 and Melo 2013).

descriptive account of integration and transforms questions of validity into questions of behavior (LC, 6).⁴ Starting from this distinction, Habermas proceeds to discuss the Marxian concept of social formation, according to which, “the formation of a society is, at any given time, determined by a fundamental principle of organization, which delimits in the abstract the possibilities for alteration of social states”. Principles of organization are “highly abstract regulations”, but we shall see that they have markedly concrete effects in allowing societies to reach new levels of development (LC, 7).

Despite the Luhmannesque terminology, Habermas understands the exchange between social systems and their environment from a perspective that in other writings he defines as Hegelian (Habermas 1973). Accordingly, this exchange happens in production and socialization, that is, through the appropriation respectively of the outer and inner nature of society’s members. Habermas identifies three universal proprieties of societies. First, in the development of societies, there are changes both to our capacity for appropriate outer nature (increases in scientific and technical knowledge) and to the justification of norms for socialization. The second property is formulated in Marxian terms: changes in social values and goals are “a function of the state of the forces of production” and are limited by the “development of world-views [*Weltbilder*] on which the imperatives of system integration have no influence” (LC, 8). This property is connected to the first one, insofar as “normative structures can be overturned directly through cognitive dissonances between secular knowledge - expanded with the forces of production - and the dogmatic of traditional world-views” (LC, 12). This does not mean, however, that these changes will bring about precisely the normative structures demanded by the systemic functions. There is a tension between the systemic logic, which aims at steering social processes, and the “inner environment” of socially related [*vergesellschafteten*] individuals. Inner nature is not passively available to systemic imperatives in the same way as (allegedly) outer nature. Otherwise, there would be no space for individual action, only for behavior. Individuals would be automata obeying the steering commands of the system. This would lead to full domination and make emancipation impossible - a perspective Habermas considers implausible. Finally, the third property is that the level of development of a specific society is determined by its learning capacity, which on its part is limited by its institutional structures (LC, 8). These properties are common to all societies, no matter how developed they are, and independently from their principle of organization.

Habermas’ next step is to analyze four different social formations.⁵ The first

4 This is not tantamount to claiming that social and system integration concretely represent two different phenomena unrelated to each other as claimed, e.g., by Mouzelis 1992.

5 I cannot discuss Habermas’ theory of social evolution in this context. See Habermas 1979 and Rockmore 1989.

is the primitive [*vorhochkulturelle*] social formation, whose organizational principle concerns the role of age and sex: “Family structures determine the totality of social intercourse,” securing at the same time social *and* system integration, socialization, and production (labor). An absence of classes and no exploitation of labor power characterize this formation. Labor and socialization are organized according to criteria of age and sex within families and the tribe. This kind of society has very limited capacities for learning and consequently narrowly limited steering capacities. Therefore, it usually collapses under external pressures, such as war, conquest, and ecological disasters.

The next three social formations are characterized by the existence of classes. The first is the pre-modern, pre-capitalist traditional society, whose principle of organization is political class domination. Outer nature is no longer appropriated through the familial organization of labor but through the private ownership of the means of production, making space for the rise of specialized subsystems, which in later formations will become the systems of economy and bureaucracy. With the rise of a class of owners of means of production, a class conflict arises that might threaten social integration. The new status quo needs to be justified by unimpeachable new worldviews. Political power is, therefore, exerted also to make sure that claims that could question the status quo are removed from public debate. However, internal conflicts unavoidably arise since such claims cannot be indefinitely repressed. In Europe, for instance, the Feudal system gave way to modern bourgeois society. In the description of this passage from a traditional to a post-traditional social formation, one can observe the implicit normativity of social systems in the form of validity claims that question the status quo and can be solved only communicatively, opening up the possibility for social critique and change.

The next social formation is liberal capitalism, whose “principle of organization is the relationship of wage labor and capital” (LC, 20) as defined by bourgeois civil law. Class domination is no longer exerted politically, as it was in Feudalism through aristocratic rule, and becomes anonymous, since the political rulers can no longer be immediately identified with the economically dominant class. System integration is granted through economic exchanges, but a major role is played now by the state, which “serves above all to maintain the general conditions of production.” Its power is exerted to protect commerce through the legal system; to shield the market from self-destructive side effects (e.g., by legally protecting labor against excessive exploitation); to guarantee the material precondition of the economy (e.g., through public education of the workforce and through publicly sponsored or initiated construction of infrastructures); and to create the legal mechanisms necessary for capital accumulation (fiscal and business law, regulation of the banking system, etc.) (LC, 21). The new dominant class, the bourgeoisie, is not submitted

to the same legitimacy demand as the aristocracy during Feudalism. Since the latter directly exerted political power, it had to justify its position of power. But the economic power of the bourgeoisie is formally uncoupled from political power. The bourgeoisie, therefore, need not justify their exclusive ownership of the means of production. The absence of the normative burden of legitimation allows them to adopt a strategic-utilitarian morality and a purely instrumental attitude oriented exclusively towards valorizing capital. The relation between capital and wage labor, between capitalist employers and proletarian employees, is not regulated by moral norms but by impersonal laws such as those which establish a direct relation between demands for and offers of labor, on the one side, and wage levels, on the other. However, the economic system is exposed to repeated crises, as Marx observed when he described the unavoidable “fluctuation of prosperity, crisis, and depression” (LC, 23) or when he formulated the tendency to the diminution of the profit rate. In this social formation, crises have their roots in the very nature of capitalism, not in external changes, like in primitive societies, or open class conflicts, like in traditional societies. The process of economic growth produces “at more or less regular intervals” steering problems that it is not able to solve and that therefore endanger social integration (LC, 25). Class and social conflicts become unavoidable, and “economic crisis is immediately transformed into social crisis” (LC, 29). At the same time, since economic relations - differently from political ones - are anonymous, economic crises appear as natural events or catastrophes (LC, 30). How, then, does liberal capitalism overcome these difficulties?

It does not. It metamorphoses instead into advanced capitalism, which is characterized by two phenomena that mark the end of competitive liberal capitalism. The first is “economic concentration,” that is, “the rise of national and, subsequently, of multinational corporations” and a corresponding reorganization of markets. The second is the intervention of the state in the market to close functional gaps (LC, 33).⁶ This intervention forces the state to significantly enlarge its administrative system, so it can plan and regulate economic cycles and create and improve “conditions for utilizing excess accumulated capital” (LC, 34). This is one of the most discussed passages of the book, since it contains one of its most relevant diagnoses on the relationship between the state and capitalism. Concerning global planning, the state intervenes by manipulating the boundaries within which private enterprises make decisions. It does so “in order to correct the market mechanisms with respect to dysfunctional secondary effects” (e.g., by offering incentives for companies to open factories in underdeveloped regions). In its interventions, the state can even *replace* market mechanisms by creating or improving “conditions for the realization of capital.” This happens when the state strengthens the competitiveness

⁶ I shall not discuss here whether this diagnosis is indebted to Pollock’s theory of state capitalism.

of national enterprises, for example, by joining supranational economic blocks or organizations like the WTO, but also by adopting imperialistic or colonial policies. Furthermore, it can increase unproductive state consumption (purchasing armaments is a typical example). It can guide through incentives “the flow of capital into sectors neglected by an autonomous market.” It can improve infrastructures - both material (transportation, education, health care, urban and regional planning) and immaterial (e.g., through investments in research and development). It can increase labor productivity through a public system of vocational education. It can overtake “the social and material costs resulting from private production” like those provoked by unemployment and environmental destruction (LC, 35). In assuming these tasks, the state re-couples the economic to the political system, creating an increasing need for legitimacy that is satisfied through the introduction of *formal* democracy. According to Habermas, if *substantive* democracy were introduced, this “would bring to consciousness the contradiction between administratively socialized production and the continued private appropriation and use of surplus value” (LC, 35). This contradiction becomes evident in blatant cases of privatization of profits and socialization of costs, such as the bailing-out of the banking system following the financial crisis of 2008. Otherwise, it remains latent since administrative decisions are presented as merely technical measures that do not need citizens’ approval.

The loyalty of citizens is granted then through material and immaterial means. The state fosters what Habermas calls civic privatism: “political abstinence combined with an orientation to career, leisure, and consumption.” To this end, the state uses the educational system to promote “an achievement ideology” that some years later shall be functional to what has been called the neoliberal turn, which Habermas of course could not have foreseen. None of this, however, guarantees the state against legitimization crises. While administrative decisions can lead to rationality crises (when such decisions fail to fulfill economic imperatives or to offer the right conditions for the valorization of capital), legitimization crises arise when the state is not able to maintain “the requisite level of mass loyalty” (LC, 46).

Habermas, therefore, attributes different roles to the state in liberal and in advanced capitalism. While in the former it has merely to grant the formal conditions under which competition within a free market is possible, in the latter, it intervenes actively in the economic system. It does this not only to correct the unavoidable problems generated by the market system but also to create and improve material conditions for capital realization. The state is not a superstructure whose merely mechanical function is to allow the base to maintain itself and function flawlessly (which would be impossible anyway). Without direct state intervention, capitalism would still encounter the problems it faced during its liberal phase.

To exist in the long term, capitalism requires a non-capitalist actor (the state)

to create the conditions that are necessary for its existence and that it cannot create itself. In advanced capitalism, the state controls the market so the latter can exist. It curbs competition so that competition can be possible. It creates the material and immaterial infrastructures that make a market economy possible, but that market economy alone cannot create. By introducing legislation to protect the environment and by implementing welfare policies to provide a safety net for the unemployed, it compensates for those damaging effects of capitalism that threaten to undermine its very material conditions, namely the existence of an outer nature to be appropriated and the loyalty of members of society and their integration into the economic system (the state grants, in other words, the existence of a socially integrated inner nature). To put it bluntly, capitalism would cease to exist without state intervention. At the same time, the state focuses increasingly on its economic and administrative functions, while at the same time trying to achieve the necessary legitimation from citizens through a merely formal democracy that subtracts most of its decisions from their participation and through welfare mechanisms that transform them into passive recipients of public services and benefits.

3. *Theory of Communicative Action* (1981)

In *Theory of Communicative Action* (Habermas 1984; henceforth *TCA*), Habermas recurs again to the idea of social evolution and to the distinction between archaic and modern societies, but within a significantly different theoretical context. It may appear that Habermas, by recurring to authors like Weber, Husserl, or Schutz and by declaring the base-superstructure model obsolete, has definitely abandoned the Marxist frame of *LC*. At the same time, however, he creates a model that gives a new meaning to these Marxian notions. At first sight, Habermas introduces a dualist model of society, which appears to be formed by the life-world and by two systems separate from and opposed to it. From the perspective of participants, society appears as a life-world, “as a reservoir of taken-for-granted, of unshaken convictions” (*TCA* II, 124). It is the horizon within which individuals are socially integrated and collectives maintain their identities. It is the space of society’s symbolic reproduction, but it also influences how material reproduction takes place. It is communicatively mediated, so that when taken-for-granted worldviews or norms are questioned, a discourse originates. Within this, participants, who are oriented towards mutual understanding, discuss different validity claims and accept or reject them based on arguments. Following Parsons, Habermas mentions three structural components of the life-world: culture, understood as the “stock of knowledge” that individuals use for their reciprocal understanding; society, defined here as the “legitimate orders through which participants regulate their memberships in social

groups;” and personality, understood as the set of “competences that make a subject capable of speaking and acting”, asserting their own identity (TCA II, 138). Culture, society, and personality stand in different reciprocal relations that, over time, are modified through structural differentiations within the life-world; these correspond to what Weber has described as processes of rationalization (TCA II, 146). I will not discuss this here, but relevant for us is that the life-world is not stable and static but undergoes internal changes due to the rising of “problems of self-maintenance” concerning its material reproduction. This gives way to “dynamics of development” (TCA II, 148) that lead to a process that corresponds to the development of social formations discussed in *LC*. In *TCA*, Habermas redefines it by specifying within it the roles of culture, society, and personality.

Before discussing this, we must address a passage in which Habermas speaks of three “fictions” that result from unduly identifying society with the life-world. The first fiction is that individuals autonomously enter social relations, so that the very formation of society “takes place with the will and consciousness of adult members,” as both neo- and classical liberalism like to imagine. The second fiction is that “culture is independent from external constraints.” The third fiction is that individuals “assume that they could, in principle, arrive to an understanding about anything and everything” without being coerced by force (TCA II, 149f.). These fictions are typically assumed by the members of a life-world. Since, however, their actions are coordinated not only through communicative action aimed at reciprocal understanding but also through “functional interconnections” that are unintentional and usually imperceptible, they have the impression of facing quasi-natural forces on which they have no influence. A typical example of this is the market, which, in capitalistic societies, “is the most important example of a norm-free regulation of cooperative contexts” (TCA II, 150). Since individuals do not grasp its functioning from their perspective as participants, the market appears to them as part of the outer nature, while its mechanisms impose on them like natural catastrophes. But there is some truth in this impression. Modern societies reach a level of system differentiation in which “increasingly autonomous organizations,” like the market, are connected through media of communication that are not linguistic, like money. This reinforces the impression that these organizations cannot be controlled through a communicatively reached consensus and rather obey an internal logic, which is independent from communicative action and consent-based social norms. In particular, modern societies see the emergence of two spheres, economy and bureaucracy, “in which social relations are regulated only via money and power” and not through consensual norms (TCA II, 154). These spheres *appear* then as autonomous systems to the members of society, who assume the attitude of mere observers (although, in reality, they actively participate in their functioning).

In *TCA* Habermas offers a more detailed version of his theory of social development, which aims to better explain how the passage from one form of society to the next takes place. In particular, he gives more attention to archaic societies, since they offer an optimal counterpoint to modern societies and allow for a better understanding of their peculiarities. For example, the case of the trading of women for marriage, which Habermas sees as being in anticipation of exchange relations in modern markets (*TCA II*, 165f.). It is at this moment that he recurs to the Marxist notions of base and superstructure and tries to actualize them. As we saw, problems of maintenance of the life-world arise primarily on the level of its material reproduction and are solved through the differentiation of apparently autonomous systems: economy and bureaucracy. Thus, we can reinterpret the Marxist notion of base as indicating not just the economic structure of a given society (its mode of production) but, more generally, the complex of institutions that “anchors the evolutionary leading system mechanism in the life-world.” The term “base” designates, then, “the domain of emerging problems,” which explains the “transition from one social formation to the next” (*TCA II*, 168). In archaic societies, the material reproduction of the life-world takes place without systemic differentiation: base and superstructure coincide. In traditional and modern societies, this differentiation arises when “the power mechanism detaches from kinship structures,” producing a new organization, the state. It is only “in the framework of societies organized around a state” that we see the rise, on the one side, of markets that are steered by the medium of money and, on the other, of a strong administrative system that becomes increasingly independent from existing consent-based social norms (*TCA II*, 165).

This has relevant consequences for the life-world, that is, for culture, society and personality. Members of the society are classified not by birth (like in kinship-based societies) or by possession (like in hierarchically organized traditional societies), but by their position in the process of production (they are either capitalists or wage earners). The normative legitimation principle of capitalist society changes, then, because of an internally caused legitimacy crisis. That is, it alters through the critique and normative demands advanced by social groups like the rising bourgeoisie, who now have the power to question the status quo. The new classes develop a specific life-world and specific value orientations so that social integration increasingly has to take place through the systems that grant society’s material reproduction, namely economy and public administration. This creates a relationship of dependency of the life-world (better: of the different life-worlds) on these subsystems. Since these are perceived to be norm-free, individuals acting within them tend to assume a strategic attitude instead of a communicative one. Their interaction is increasingly mediated through money and becomes therefore dominated by the principle of economic exchange. Encroachment of the life-world through the subsystem

takes place, for which Habermas uses the word “colonization.” But he describes this process also with a language strongly reminiscent of Lukács’ theory of objectification (*Vergegenständlichung*):

These systemic interconnections, detached from normative contexts and rendered independent as subsystems, challenge the assimilative powers of an all-encompassing life-world. They congeal into the “second nature” of a norm-free sociality that can appear as something in the objective world, as an *objectified* context of life (TCA II, 173; emphasis by Habermas).

The difference between naturalization and objectification is not immediately clear. In both cases, the system appears as something external that escapes both individuals’ knowledge and their control. Objectification, however, seems to be the pre-condition for naturalization. It is only after the economy has “burst out” from the life-world and has become inaccessible to the intuitive knowledge of individuals that it can assume the character of second nature.

This characterization of the economy as a norm-free system stands in apparent opposition to Polanyi’s idea that the market economy is firmly embedded in a web of social norms that makes its functioning possible at all (Polanyi 1944). From this perspective, the economy is far from being a norm-free sphere. Habermas seems here to follow Luhmann closely and to make “a black box” of the economy (Jaeggi 2016; Fraser and Jaeggi 2018, 5), whose mechanisms elude every attempt to understand and control them. Most importantly, they appear to be immune to any normative critique. It is tempting to accuse Habermas of overlooking the intertwined nature of the economy and the life-world. The economic sphere is imbued by the knowledge, values, and social norms produced in the life-world: individuals can assume a role and act within the economic system only because they have been socialized in specific ways. At the same time, the life-world increasingly incorporates economic rationality, which influences not only the kind of knowledge that is sought and produced (mostly scientific knowledge that can translate directly into technological innovations for productive processes) but also the creation of new values and social practices that facilitate individuals’ integration into the economic system. This, however, is precisely what Habermas describes under colonization. The *analytical* distinction between life-world and economy as a system does not imply a real, *ontological* distinction. As Habermas claims, “every new leading mechanism of system differentiation must [...] be anchored in the life-world” (TCA II, 173). The rise of apparently independent subsystems allows for coordinating action through non-linguistic media like money and administrative power. This, for its part, facilitates strategic action substituting communicative action, first in the spheres of economy and bureaucracy and later in the life-world itself. But it is precisely these processes that show how system and life-world are never neatly separated and influence each

other (TCA II, 186). From this point of view, Habermas' conception of capitalism seems to anticipate Jaeggi's idea that capitalism is a form of life sustained by a set of social practices developed to cope with problems of social steering and social reproduction, among others (Jaeggi 2018).

The colonization of the life-world can take place only because the systems are anchored in it and need the kind of social integration that only it can grant. If the life-world needs the systems for its material reproduction, the systems need the life-world to come into existence in the first place and to keep functioning. But this relation is not pacific. The systems have functional needs that they seek to still by forcing the life-world to meet the conditions under which they can work according to their logic: they need a specific kind of technical knowledge, social norms and practices, and individual personality. Systemic integration is based on a specific kind of social integration. At the same time, systemic integration threatens social integration precisely because it subjects it to its steering imperatives. These obey a logic that is very different from that of social integration. In capitalistic societies, the economic system obeys the logic of an unlimited valorization of capital and submits to this imperative every action that occurs within it. When the existing forms of cultural, social, and individual reproduction start adapting to the needs of a capitalistic economy, they also adopt its logic, which tends to disrupt and radically transform the very kind of social integration that it needs to keep the economic system going. In other words, the systems cannot autonomously reproduce the social conditions for their survival. At the same time, they threaten with their demands precisely that life-world which is the unique source of the forces that guarantee the fulfillment of those conditions, among which symbolic legitimation (a normative condition) is preeminent. From this point of view, Habermas appears less distant from Polanyi. In a reply to his critics, he even makes a remark that puts him rather in his proximity: "commercial enterprises and government offices, indeed economic and political contexts as a whole make use of communicative action that is embedded in a normative framework" (Habermas 1991, 256). Furthermore, he identifies possible causes of crises in capitalism that go beyond the purely economic problems Marx identified. Marx had, however, foreseen that capitalism would ultimately encroach into every aspect of modern life and deeply modify social and human relations while at the same time becoming an objectified force (a term that Marx does not use) that will appear to individuals as second nature (a Hegelian term that Marx *does* in fact use).

4. From *The New Obscurity* (1985) to *Between Facts and Norms* (1992) and to the essays on Europe (2010s)

In *LC* Habermas attributed to the state the role of protecting capitalism from itself, that is, from the consequences of its own logic and steering imperatives. In 1985, in the essay *The New Obscurity* (henceforth *NO*), he observes that the state is increasingly failing to fulfill this task. The crisis of the welfare state, which Habermas had already diagnosed and has worsened in recent decades, is provoked by the excessive demands that capitalism places on the state. These can be direct when state intervention becomes necessary to avoid or to remedy economic crises; or indirect, when the state has to adopt welfare policies to compensate for the negative consequences of economic crises or of other phenomena like delocalization and outsourcing that characterize global capitalism. These policies are also necessary to guarantee a minimum amount of loyalty among citizens, so it seems that their implementation is in the interest of capitalism itself. Once again, however, capitalism seems to be unable to reproduce autonomously the conditions of its survival when it opposes these policies.⁷

In *NO* Habermas refers to developments that have taken a dramatic relevance in our time: the problem of unemployment due to delocalization; the increase of inequality among countries and within single societies; the rampaging destruction of the environment for economic reasons; the potentially catastrophic consequences of new technologies that threaten to upset the traditional process of production by making human labor more or less obsolete, or that, instead of liberating humans from labor, create unemployment and pressure those who keep their jobs, forcing them paradoxically to work more than before (*NO*, 2). In this essay, however, Habermas primarily focuses on the nation-state, while globalization becomes the object of his later essays. Among its direct economic tasks (“nurturing capitalistic growth, tempering economic crises, [...] securing the international competitiveness of business”), the nation-state had to reduce class antagonism and guarantee the loyalty of the workers by employing “democratically legitimated political power”. In other words, “state intervention” was supposed to “ensure a peaceful co-existence between democracy and capitalism” (*NO*, 6). For numerous reasons, this task was doomed to fail.

Firstly, “from the very beginning,” the state proved to be “too narrow a

⁷ I am aware of the difficulties implied in using the very term “capitalism” in this context, since it is not a rational actor, but an economic system; the only real actors are individuals or companies, which follow the imperatives of capitalist economy and instrumental rationality, but are unable to see the larger picture and grasp the problems they are provoking precisely by acting accordingly to the systemic imperatives - problems that threaten their own existence as capitalist actors. I am using here the term to refer to these epistemically and motivationally limited actors.

framework” to adequately secure economic and welfare policies directed “against the imperatives of the world market and the investment policies of international business firms” (NO, 7). In other words, it was (and still is) extremely difficult for the nation-state to control and oppose international market forces. This has to do, on the one side, with their objectification and naturalization, which make it impossible to grasp their functioning and, therefore, to steer their action; on the other side, these globalized forces do, in fact, possess a power that goes beyond any possible control through a single national government, no matter how powerful. Secondly, to confront the problems caused by the global development of capitalism, the welfare state faces increasing costs that should be met through economic growth the state itself can no longer foster. On the contrary, globalized market forces often threaten national economic growth and force national governments to adopt economic policies that offer optimal conditions for capital at the cost of tax revenues and labor protection. This undermines the possibility of adopting welfare policies that are necessary because of this very development in capitalism. Once more, capitalism itself undermines the very conditions on which it rests.

Further, Habermas mentions the risks connected to the bureaucratic system. He denounces the growing relevance that administrative power has gained in everyday life due to the difficulties faced by the welfare state. With this development, the interventionist state itself becomes a force that needs to be “socially contained,” just as with globalized capitalism (NO, 13). At the same time, if the state were to exert self-restraint (something impossible to demand from capitalism), it would lose its capacity to adopt the social policies required by the economic developments and would therefore become unable to guarantee legitimacy, the loyalty of the citizens and the peaceful co-existence of democracy and capitalism. Habermas, therefore, concludes that the welfare state faces an impasse (NO, 14).

While in *NO* Habermas laments the loss of utopian forces as a consequence of the naturalization of the market forces and the bureaucratization of political power, in his later writings, he seems to have fallen prey, if not to naturalization, to some form of objectification of capitalism. Instead of analyzing the progress of neoliberal forces in terms of his theory and showing how, in advanced capitalist societies, the life-world ends up producing precisely the kinds of world-views, social norms and practices, and individual capacities that fostered the triumph of neoliberal ideas (that is, instead of explaining how the life-world produced the normative legitimacy for a new form of capitalism), he focuses on the shortcomings of the welfare state and places his bet on the capacity of a renewed democratic legal system to oppose the colonization of the life-world by economy and bureaucracy. This hope remains central in *Between Facts and Norms* (henceforth BFN).

In this book, whose original German edition came out in 1992, capitalism does

not figure prominently. Habermas decides to follow Weber by anchoring the legal system to the impersonal and rational morality that characterizes modern societies. This choice for a basically Weberian explicative model marks a departure from the Marxist perspective of his earlier writings and of the first generation of the Frankfurt School, for example, from Franz Neumann, who wrote on similar issues.⁸ In *The Rule of Law* (1936; German translation in Neumann 1980), Neumann reconstructed the genesis of modern right by showing, based on historical examples, its strict connections to the rise of capitalistic relations and modes of production. According to him, modern right is grounded on a fundamental tension between the liberal principle of private property and the democratic principle of equal participation. Habermas picks up this idea (without reference to Neumann) but instead of referring to the historical social conflicts discussed by Neumann, he debates Rousseau's idea of popular sovereignty and Kant's conception of individual rights. This marks a change of perspective in Habermas' approach.

In *LC* and *TCA*, Habermas described modern right as a result of systemic differentiation and explained its genesis in terms of rationalization by highlighting mechanisms of social developments that went far beyond the rise of a principled morality (although he had already established a connection between rational right and rational morality in those writings). Modern right has been instrumental to the process of systemic differentiation that gave rise to capitalism. Capitalism would have been impossible without modern right, and modern right owes its principles to the steering imperatives of the capitalist economy. This strict interconnection, which was analyzed also by Neumann, is virtually absent in *BFN*, where sociological reconstruction gives way to theoretical comparison and the evaluation of legal theories. One possible reason for this could be that in his analysis of late capitalism, Habermas diagnosed that capitalism and democracy might emerge as incompatible if the former were to follow its tendency to evade political control. This might explain his growing interest in the political and legal instruments that could allow for this control. In other words, Habermas seems to have assumed that there was not much he could add to his diagnosis of late capitalism and its tendencies; for this reason, he probably felt the need to focus on the possibility that right and the state might counter these tendencies.

That in *BFN* Habermas does not mention the relevance of modern right in establishing the legal conditions that permitted the rise of capitalism, not only by regulating the market but also by allowing for the process of primitive accumulation

⁸ Nor does Habermas refer to the writings of Otto Kirchheimer, the other specialist on Law and State theory close to the Frankfurt School, although his and Neumann's books had been published by Suhrkamp from the 1960s. Habermas must have been aware of this because of his role at Suhrkamp (Müller-Doohm 2016, 102-108, 151-153, 318-319). In the introduction to *Students and Politics* (1958) Habermas even uses some of Neumann's analyses (Habermas 1961).

denounced by Marx⁹ and for the accumulation of large family fortunes (through laws regulating inheritance, family trusts, etc.),¹⁰ testifies also of the tendency to objectify capitalism that we encountered in *NO*. Instead of referring to the historical conditions that shaped modern right in Western societies and at the same time allowed for the rise of capitalism, Habermas discusses modern right exclusively from the point of view of its alleged universal character, following Weber's theory of rationalization, which he 'mitigates' by introducing the idea of an internal tension between the factual and the normative validity of right. On the one side, this idea allows him to understand modern right as a possible tool for slowing down and possibly reversing the process of colonization of the life-world precisely thanks to its universal normative character. On the other side, however, he seems to overlook that modern right has historically been the tool through which the bourgeoisie established its class privilege and relentlessly pursued its ideological and material interests. While he is right in stressing the normative, potentially emancipatory aspects that characterize modern bourgeois right, despite its original function, he does not consider that this original function may irremediably limit those emancipatory potentialities, for instance, by presupposing a certain kind of legal subject (an individual characterized by the exclusive ownership of natural resources and/or of their fruits).¹¹ While the legal establishment of private property, for instance, may have represented a gain for individual freedom, certain forms of private property provided the basis for the exploitation of the many by the few. The fact that modern right establishes the individual ownership of land and other commons as sacrosanct is not irrelevant for a critical theory of society, since it represents a major obstacle to establishing the material conditions for emancipation. Modern family right, as defined in legal codes in most capitalist countries, established male domination as the rule and legally enshrined the exploitation of the female body for social reproduction. The fact that owning slaves was for centuries a legitimate form of property, or that miscegenation was legally proscribed, established racial privileges that still very much exist, along with class and gender privileges. But there is no mention of these negative effects of *historical* modern right in *BFN*.

It seems that Habermas is convinced that modern right can become an emancipatory force thanks to its formal features and independently from its material content. Its universal character, its procedural mechanisms for legitimacy, and its alleged intrinsically democratic nature could (or will?) eventually prevail, even if its origins and its historical content led to domination and the colonization of the life-

9 In *Capital*, Bk I, ch. 26 and following (Marx 1990, 873ff.). For a wider reconstruction of primitive accumulation see Meiksins Wood 2002.

10 On this aspect see Piketty 2014.

11 Of course, Habermas' theory does not presuppose such a legal subject. However, all legal codes that were established in capitalist countries during modernity do.

world. After all, it is mostly through legal norms that social progress has taken place in the last two centuries, for example, with the introduction of labor rights that increasingly protected workers and the extension of civil, political, and social rights to wider sectors of the population. It seems that Habermas prefers to draw on these positive experiences while neglecting the circumstance that right is still a powerful instrument for maintaining the status quo and for implementing class interests. This is insofar legitimate as he aims to highlight the emancipatory potentialities of right; on the other hand, however, he does not put into their historical context the undeniably relevant social advancements that emerge from modern right. They were the result of long, often violent struggles and were obtained by social movements against the will of dominant groups (be they capitalists, men, heterosexuals, or white people) who had the existing right on their side. Such conquests are not definitive, however, as shown by the constant erosion of social rights following the fall of the Eastern Block and the subsequent ‘triumph’ of neoliberal capitalism. Right remains a tool that can be used for opposite goals, for emancipation as well as for domination.¹²

As a consequence of his trust in the emancipatory potentialities of right, in *BFN* as well as in the later short writings on globalization and the European Union (e.g., Habermas 2000, 2009, 2013, and 2015), Habermas focuses on the possibility of controlling global capitalism by recurring to a democratically produced legal and political power. In an interview he gave in 2009, for instance, he blames politics, not financial capitalism, for the 2007/8 crisis. In his view, politics failed to curb financial capitalism, while the speculators “were acting consistently with the established legal framework, according to the socially recognized logic of profit maximization. [...] Politics, and not capitalism, is responsible for promoting the common good” (Habermas 2009, 184). While he is certainly right in blaming the politically generated deregulation of the financial market, he seems to give insufficient consideration to the economic imperatives that globalized capitalism imposed on politics. He underestimates the power of these imperatives and the limits they impose on political action (this attitude might be a consequence of the general lack of a theory of power in his thinking, as many interpreters have observed). Such a socioeconomic diagnosis would allow him to denaturalize capitalism *and* see its present neoliberal form as the consequence of specific political actions. Instead of this, he prefers to lament a lack of democratic control, while merely observing that the logic of profit maximization is now widely socially accepted, without questioning this acceptance and how it was attained.

12 A good example of this is the legal protection of intellectual property, which might even have deadly consequences in the case of pharmaceutical patents.

5. Final Remarks

We have started this article by mentioning Streeck's critique of Habermas' diagnosis of the dangers that threaten democracy. Streeck claims that for Habermas the enemy now is bureaucracy and not globalized capitalism, to which "at some point in the evolution of his social theory" he has "granted immunity," coming to redefine "the interests vested in it into 'problems' calling for technical 'solutions'," thereby opening the door for the very technocratic view he explicitly wants to avoid (Streeck 2017, 248). According to Streeck, the fact that Habermas considers the European Monetary Union and the introduction of the Euro as something positive, whose only problem is the lack of democratic management, is just an example of his inability to understand the vested economic interests underlying such projects.¹³

While we agree with Streeck on his general criticism, the real issue is not that Habermas has "granted immunity" to capitalism but that he has somehow come to objectify it, as we claimed above, and that it has stopped following its transformations and the increasingly sophisticated strategies it adopts to impose its logic not only on the life-world, but also on politics and bureaucracy. In his late writings, including *The Lure of Technocracy* (the book critically reviewed by Streeck), Habermas' main issue is to find a way of tackling the negative consequences of globalized capitalism as if it were a matter of finding the best way to react to a natural catastrophe. He (rightly) criticizes the economic and monetary strategies adopted by the European Union and its member states for not being democratic enough. Still, he does not discuss the material causes that made those strategies unavoidably fail, that is, the very market forces whose negative effects they were supposed to remedy. It is not that Habermas no longer considers capitalism the enemy to be fought; rather, he focuses on possible remedies for the pathologies it provokes, but he does not offer a convincing diagnosis of those pathologies and their origins in the first place. He seems to consider globalized capitalism and its strategies as a fact that cannot be avoided and does not ask for theoretical explication. While the accusation of sociological deficit that was advanced against him in the 1980s was quite ungrounded, it seems that this criticism can be moved with much greater justification since the publication of *BFN*. It remains to be seen whether it is possible to elaborate a more radical critique of capitalism based on an actualization of Habermas' position from the 1970s and 1980s, but this should be the object of another text.

13 "What is wrong with the Europe of monetary union, Habermas implies, is not that it is pro-capitalist, or subservient to capitalist interests, but that it is - contingently - non-democratic, thereby subverting the struggle against the real enemy, nationalism" (Streeck 2017, 251).

References

- Fraser, N.; Jaeggi, R. (2018). *Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1961). Einleitung: Über den Begriff der politischen Beteiligung. In: *Student und Politik* by J. Habermas et alii. Neuwied: Luchterhand, pp. 13-55.
- Habermas, J. (1973). Labor and Interaction. Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*. In: Habermas, J. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press, p. 141-169.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1984). *Theory of Communicative Action*. 2 vols. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1988). *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1991) A Reply. In *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action*, ed. by A. Honneth and H. Joas, Cambridge (MA): The MIT Press.
- Habermas, J. (2000). *The Postnational Constellation*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2013). *The Crisis of the European Union*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2015). *The Lure of Technocracy*. Cambridge: Polity Press.
- Jaeggi, R. (2016). What (If Anything) Is Wrong with Capitalism? *The Southern Journal of Philosophy*, 54: 44-65. doi:10.1111/sjp.12188
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Cambridge (MA): Belknap
- Love, N. S. (1995). What's Left of Marx? In *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. by St. White, Cambridge: Cambridge University Press, 46-66.
- Marx, K. (1990). *The Capital*. Vol. I. London: Penguin.
- Meiksins Wood, E. (2002). *The Origin of Capitalism. A Longer View*, London: Verso.
- Melo, R. (2013). *Marx e Habermas*. São Paulo: Saraiva.
- Mouzelis, N. (1992). Social and System Integration: Habermas' View. *British Journal of Sociology*, v. 43, n. 2, 267-288.
- Müller-Doohm St. (2016). *Habermas. A Biography*. Cambridge: Polity Press.
- Neumann, F. (1980). *Die Herrschaft des Gesetzes*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Piketty, Th. (2014). *Capital in the 21st Century*. Cambridge: Belknap.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. London: Rineheart & Co.
- Rockmore, T. (1989). *Habermas on Historical Materialism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Streeck, W. (2017). What about capitalism? Jürgen Habermas's project of a European democracy. *European Political Science*, v. 16, n. 2, p. 246-253.

Recebido em: 08.06.2022

Aceito em: 11.10.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Inversão real e inversão ideal: a crítica da ideologia em *A ideologia alemã*

Real inversion and ideal inversion: the critique of ideology in *The German Ideology*

Gisele Zanola*

gisele.carvalho@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Este artigo apresenta o conceito de ideologia em *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, a partir da relação entre a inversão real gerada pela divisão do trabalho e a inversão ideológica, considerando o problema de a ideologia ser caracterizada como a inversão da realidade das relações de produção ao mesmo tempo que a expressão dessas mesmas relações. Por meio da análise do conceito procura-se reavaliar a importância dos manuscritos inacabados de “I. Feuerbach”, tendo em vista que a discussão bibliográfica mais recente atribui ao texto um caráter menor se comparado ao capítulo dedicado a Stirner.

Abstract: This article presents the concept of ideology in *The German Ideology*, by Marx and Engels, based on the relationship between the real inversion generated by the division of labor and the ideological inversion, considering the problem of ideology being characterized as the inversion of the reality of the relations of production at the same time that the expression of these same relations. Through the analysis of the concept, we seek to reassess the importance of the unfinished manuscripts of “I. Feuerbach”, in view of the fact that the most recent bibliographical discussion attributes to the text a minor character when compared to the chapter dedicated to Stirner.

Palavras-chave: Ideologia; Expressão; Inversão; Câmara Escura; Divisão do Trabalho.

Keywords: Ideology; Expression; Inversion; Camera Obscura; Division of Labor.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p.69-85>

Introdução

No presente artigo, investigamos o conceito de ideologia presente na crítica que Marx e Engels realizam da ideologia nos manuscritos referentes ao capítulo “I. Feuerbach” e no capítulo “III. São Max”, de *A ideologia alemã*, redigidos entre novembro de 1845 e junho de 1846. Em ambos os capítulos, a ideologia é definida tanto como a “expressão ideal das relações materiais dominantes” (Marx; Engels, 2007, p. 47), quanto como um processo de inversão da realidade, em que a ideia ganha estatuto de causa da realidade, e não o contrário. Em vista dessa possível contradição, defendemos que o conceito de ideologia aponta para uma relação entre as inversões, de forma que a inversão realizada pela ideologia expressa idealmente a

* Este texto foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n° 21/06824-1.

inversão real da prática produtiva gerada pela divisão do trabalho.

Não podemos deixar de enfrentar, nesse percurso, a discussão acerca do valor hermenêutico dos manuscritos que compõem a obra *A ideologia alemã*, em especial aqueles que foram reunidos postumamente sob o capítulo “I. Feuerbach”. Isso porque, segundo a bibliografia de estudos sobre Marx e Engels dos últimos trinta anos, esse capítulo passou por um processo editorial de cunho político desde a sua redescoberta, em 1921, o que teria ocasionado, então, uma sobrevalorização do capítulo “I. Feuerbach” e de *A ideologia alemã* como um todo. Os exemplos dessa bibliografia são Gerald Hubmann e Ulrich Pagel, editores do volume MEGA² I/5, Terrell Carver, Daniel Blank e Sarah Johnson, estudiosos das obras de Marx e Engels.

Os editores do volume MEGA² I/5, publicado em 2017 na ordem lógica, argumentam que a composição de um capítulo coeso que reúne os fragmentos referentes a Feuerbach, pelo fato de não ter sido efetivamente realizada pelos autores, seria resultado de uma escolha editorial do projeto MEGA¹ de 1932, sob a direção de Vladimir Adoratskii, orientada não pela “qualidade histórico-crítica de uma edição completa das obras de Marx e Engels, mas por sua usabilidade no quadro de um marxismo cada vez mais sistematicamente fechado”, qual seja, o stalinismo (Hubmann et. al., in Marx; Engels, 2017, p. 790). A reunião desses fragmentos e a edição feita por Adoratskii incluiu a redação de trechos que faltavam nos manuscritos, bem como títulos e subtítulos nas seções, a fim de produzir, segundo o próprio editor, uma “conexão dialética” entre os fragmentos, a partir do que supostamente teria sido o “modo de apresentação dos autores” (cf. Adoratskii, 1932, p. 561). Com isso, Adoratskii pôde conferir aos manuscritos sobre Feuerbach precedência teórica e sistematicidade em detrimento do capítulo “III. São Max”, escrito de forma paralela aos manuscritos sobre Feuerbach, mas de fato finalizado para publicação pelos próprios autores. Assim, o capítulo editado sobre Feuerbach tornou-se o núcleo de *A ideologia alemã* e foi considerado a primeira formulação de Marx e Engels do chamado materialismo histórico, o que manifestou a intenção de tornar este capítulo um instrumento político em consonância com o programa soviético. Não obstante, a concepção de que haveria uma sistematicidade nos manuscritos em questão permaneceu como base das principais edições posteriores, como a alemã-oriental Marx-Engels-Werke (MEW), publicada em 1958, e a Collected Works, publicada em 1976; essa situação só teria sido desfeita com a publicação dos manuscritos inacabados na *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, em 2004, na esteira da “virada filológica” do projeto MEGA².

Na introdução à edição mais recente de *A ideologia alemã*, Hubmann e Pagel entendem que a obra se volta essencialmente à crítica dos jovens hegelianos, e, por isso, os autores não teriam como principal objetivo a “elaboração sistemática de sua própria posição teórica” (Hubmann; Pagel, 2018, p. 336). Dessa forma, seria

sintomático o fato de o maior capítulo do livro, finalizado pelos autores, dedicar-se exclusivamente à crítica do livro de Max Stirner, *O único e sua propriedade*, ao passo que a parte na qual Marx e Engels teriam elaborado uma crítica da ideologia nos seus traços gerais seria proveniente da própria crítica a Stirner e, enfim, não teria alcançado uma fórmula acabada.

Por sua vez, Terrell Carver e Daniel Blank argumentam que o processo editorial que modificou o sentido dos manuscritos que compõem *A ideologia alemã* não teria começado com Adoratskii, mas com David Riazanov, que o antecedeu na função de diretor do Instituto Marx-Engels, em Moscou. Segundo os autores, a interpretação de *A ideologia alemã* por meio de um primeiro capítulo foi realizada preliminarmente por Riazanov nos *Marx-Engels-Archiv* de 1926, quando os manuscritos dispersos que se referiam a Feuerbach foram reunidos e publicados pela primeira vez. Embora o texto tenha sido apresentado em seu inacabamento original, Carver e Blank dizem que Riazanov “Não só repetia constantemente que tinha sido ele a ‘desenterrar’ fisicamente os manuscritos de *A ideologia alemã*, mas agora também afirmava que tinha sido ele a revelar o seu conteúdo ‘secreto’” (Carver; Blank, 2014a, p. 19). O conteúdo secreto a que o editor estaria se referindo seria a elaboração da concepção materialista da história.

Mais ainda, para Carver e Blank, o que foi largamente entendido como um capítulo de *A ideologia alemã* não teria passado de um “laboratório colaborativo” de Marx e Engels, em que os autores apenas rascunharam suas ideias provenientes da crítica a Stirner (id., 2014b, p. 1). A prova documental disso seria o fato de que os autores riscaram boa parte de suas anotações sem que tivessem chegado a qualquer formulação teórica final. Nessa perspectiva, o que conhecemos como o primeiro capítulo de *A ideologia alemã* “nunca foi escrito, e, portanto, não existe. O que existe na imprensa (desde 1924) é apenas uma coleção de fragmentos incoerentes, escritos em ‘tempos e circunstâncias diferentes’” (id., 2014a, p. 81), ao passo que os capítulos finalizados teriam ficado subsumidos à crítica de tom polemista dirigida aos jovens hegelianos e aos “socialistas verdadeiros” (id., 2014b, p. 1).

Já no que diz respeito à posição de Sarah Johnson, a autora argumenta que, partindo do trabalho filológico, faz-se necessário modificar inclusive o nome com que nos referimos aos manuscritos que conhecemos como *A ideologia alemã*, uma vez que este nome estaria muito vinculado à história política das edições.¹ Para que as edições mais recentes desses manuscritos não recaiam nos equívocos interpretativos do século XX, seria necessário, portanto, “denominar esse material de Manuscritos

1 Segundo Johnson (2022, p. 145), com base no MEGA-Studien 1997/2 (Taubert et al. [eds.], 1998), o nome *A ideologia alemã* foi primeiramente conferido aos manuscritos por Franz Mehring com base em uma anotação de Marx de abril de 1847 na qual o autor faz alusão a um “escrito sobre ‘a ideologia alemã’”; posteriormente, Riazanov recuperou o nome na publicação dos manuscritos sobre Feuerbach na *Marx-Engels-Archiv*, de 1926.

de Bruxelas” (cf. Johnson, 2022, p. 169).

Dessa forma, Hubmann, Pagel, Carver, Blank, como Johnson, questionam, por diferentes vias, a sistematicidade dos manuscritos de *A ideologia alemã*, quando não a própria existência da obra enquanto tal. Para eles, os manuscritos, principalmente aqueles que foram interpretados como o capítulo “I. Feuerbach”, configurariam mais uma tentativa de compreensão dos autores de sua própria posição em relação ao idealismo alemão e aos jovens hegelianos do que a apresentação de um esforço teórico conclusivo. Todos argumentam que o próprio Marx reconhece, posteriormente, no prefácio do livro *Para a crítica da economia política*, que o papel dos manuscritos como um todo foi o de “acertar as contas com” sua “antiga consciência filosófica” (Marx, 1978, p. 131).

Neste artigo, consideramos a grande relevância do trabalho crítico-filológico, principalmente porque ele traz à tona os problemas quanto à construção editorial de um texto unificado, cujo primeiro capítulo conteria as premissas basilares do chamado materialismo histórico. Por outro lado, a conclusão sugerida pelos estudiosos de que os manuscritos não formam uma obra sistemática - e que até mesmo seu nome deveria ser modificado em função da história política para Manuscritos de Bruxelas - não será adotada por nós, visto que a relação entre inversão real e inversão ideológica, que define o conceito de ideologia, seria compartilhada entre os dois capítulos, o que denotaria certa unidade conceitual, mesmo diante da fragmentação dos manuscritos referentes a “I. Feuerbach” e do tom polêmico presente em “III. São Max”.² Trata-se de uma leitura que considera os manuscritos coesos não a partir de sua datação ou da concepção materialista da história, mas a partir de como a crítica empreendida à filosofia nos diferentes momentos da obra se utiliza de certa significação do conceito de ideologia.³

Sumariamente, no capítulo sobre Feuerbach, a exposição de Marx e Engels

2 Notamos que a abordagem da divisão do trabalho como uma inversão real e a ideologia como uma inversão ideal da realidade importa para o fenômeno social a linguagem proveniente da metáfora da câmara escura.

3 Um argumento que sustenta a noção de que há uma significação do conceito de ideologia e que ela não faz parte de um momento específico no desenvolvimento do pensamento de Marx, provém da análise que Jorge Larrain realiza da crítica de Marx às inversões ideológicas, tanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em que “Marx estava bastante consciente de que as distorções teóricas que criticava - as quais ele posteriormente denomina de ideologia - não eram meras ilusões, no sentido de erros puramente lógicos ou cognitivos, mas tinham uma base na própria realidade” (Larrain, 1983, p. 12), quanto em *O Capital*, no qual “o processo de produção e extração de mais-valor, que constitui a base da oposição contraditória entre capital e trabalho, é ocultado pelo funcionamento do mercado, que, por sua vez, se torna a fonte das representações ideológicas” (idem, ibidem, p. 157). No primeiro trecho como no segundo, Larrain argumenta que, para Marx, as representações invertidas da realidade provêm da própria realidade, que se configura, ela mesma, de maneira invertida: no primeiro caso, a inversão real consiste na separação entre sociedade civil e Estado, ao passo que, no segundo caso, a inversão real consiste em que a esfera da circulação das mercadorias oculte a extração de mais-valor. Não nos caberia aqui esmiuçar o modo como o conceito de ideologia está presente em outras obras de Marx, visto se tratar de uma tarefa que extrapola os objetivos do presente artigo.

sobre o desenvolvimento da divisão do trabalho mostra como a divisão entre os trabalhos material e espiritual dispensa uma classe de indivíduos de realizar o trabalho material, que passa a ser responsável exclusivamente pela produção de ideias. Essa classe, a classe dos ideólogos, na ausência da atividade produtiva material, expressa na forma da ideia sua condição de modo que as próprias ideias sejam tomadas como a realidade. Em outras palavras, a inversão real da atividade produtiva do ideólogo é expressa por ele na sua inversão ideológica. Já no capítulo sobre Max Stirner, Marx e Engels mostram como a filosofia de Stirner expressa as condições da classe da qual ele provém, a pequena burguesia alemã. Stirner, então, enquanto ideólogo da pequena burguesia alemã, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial ao considerar que o mundo estaria submetido às ideias fixas - ao “Sagrado” -, contra as quais o “jovem berlinense” pretende lutar.

I. Inversão real e ideologia nos manuscritos referentes a “I. Feuerbach”

Nos manuscritos de “I. Feuerbach”, Marx e Engels estabelecem a relação entre processo produtivo e as representações ideais desse mesmo processo na consciência dos indivíduos:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (Marx; Engels, 2007, p. 94; *MEGA*² I/5, 2017, p. 135).

Na passagem que possui a metáfora clássica da “câmara escura”, a consciência dos indivíduos, e, portanto, sua representação da realidade, é entendida como inscrita na própria prática social de produção e reprodução da vida. Isso porque a consciência é consciência da sociabilidade dos indivíduos, pela qual eles representam sua relação com seu meio. Se a prática social - ou prática produtiva, sempre concebida como social - ocorre no interior do desenvolvimento histórico, no qual a produção e o intercâmbio dos indivíduos adquirem formas específicas, então também a consciência representaria as relações de produção estabelecidas em cada um desses momentos específicos. Assim, uma vez que esse processo material passa a ser marcado pela divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, diferentes indivíduos são incumbidos de atividades de natureza diversa, isto é, uns passam a ter como atividade a produção material ao passo que outros, a atividade espiritual.

Dessa forma, o trabalho fixado passa a ser constituído, por um lado, como a ação do próprio indivíduo, e, por outro lado, como um poder completamente estranho (*fremd*) a ele e que passa a determinar sua vida (cf. Marx; Engels, 2007, p. 38; *MEGA² I/5*, 2017, p. 37).

Como explicitam Marx e Engels, com o surgimento da divisão entre trabalhos material e espiritual, surge uma “distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos”, que permite a parte da sociedade, responsável pelo trabalho espiritual, ser completamente dispensada do trabalho manual (Marx; Engels, 2007, p. 36; *MEGA² I/5*, 2017, p. 33). Se a divisão do trabalho pode ser compreendida como a distribuição das tarefas produtivas, a propriedade privada diz respeito à distribuição dos produtos do trabalho. Os detentores da propriedade privada têm “o poder de dispor da força de trabalho alheia” (Marx; Engels, 2007, p. 37; *MEGA² I/5*, 2017, p. 33). Nesse contexto surge a divisão em classes na sociedade, que, em seu desenvolvimento, universaliza o poder de uma classe sobre outra.

A classe dominante é a produtora de representações ideológicas na medida em que sua dominação ocorre materialmente, como proprietária dos meios de produção material, já que ser proprietária permite-lhe ser dispensada da atividade material mesma. Contudo, a classe dominante não é homogênea. Marx e Engels dividem-na em ideólogos ativos e ideólogos mais passivos e receptivos, sendo que os primeiros produziram as ideias, expressando as relações materiais de dominação, ao passo que os segundos, que constituem a maior parte da classe dominante, apenas as reproduziram, visto atuarem mais ativamente na sua dominação dentro do processo produtivo como proprietários dos meios de produção (cf. Marx, Engels, 2007, p. 47-48; *MEGA² I/5*, 2017, p. 20).⁴ Haveria, ainda, no momento em que a divisão do trabalho está desenvolvida, outras subdivisões que ocorreriam dentro da fração dos ideólogos passivos, a saber, a grande burguesia e a pequena burguesia, classificados por graus de dominação material.⁵

Quanto à classe dos ideólogos ativos, eles “fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência” (Marx; Engels, 2007, p. 48; *MEGA² I/5*, 2017, p. 61). Dessa forma, a representação do ideólogo sobre a realidade, que é, no fundo, a representação da relação que ele possui com sua atividade, expressa idealmente o lugar que ele ocupa dentro do processo produtivo. Dizem os autores: “No que diz respeito à relação entre seu ofício

4 Sobre isso, afirma Matthias Bohlender: “Os intelectuais - para dizer de forma mais moderna - têm a tarefa de ensinar ao capitalista aparentemente impensado e sem ilusões as ideias dominantes sobre sua própria posição nas relações sociais” (Bohlender, 2010, p. 53).

5 Como veremos mais adiante, Stirner, embora considerado pelos autores como um ideólogo ativo, produtor de representações ideológicas, representaria os interesses da fração de classe pequeno-burguesa.

e a realidade, eles criam ilusões tão mais *necessárias* quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício.” (Marx; Engels, 2007, p.78; *MEGA*² I/5, 2017, p. 120; 123, grifo nosso).

Em virtude da prática social do ideólogo, o que é tomado por ele como realidade é tão somente a realidade da produção espiritual, uma parte do processo produtivo. Segundo os autores, estaria implicada nessa concepção de correspondência entre “processo de vida real” e consciência - neste caso, a consciência do ideólogo - a existência de uma inversão da realidade, proveniente da divisão do trabalho, que teria como consequência uma inversão de tipo ideal, ideológica. Conforme Marx e Engels, a inversão ideológica diz respeito à maneira pela qual o ideólogo, na ausência da prática social material, representa a ideia que produz como a causa da realidade, realizando, assim, uma substituição do fundamento real por um fundamento ideal ou imaginário.

No que diz respeito a isso, Larrain identifica dois tipos de inversão, que se relacionam entre si: a inversão da consciência e a inversão da prática social. A inversão da consciência seria propriamente a ideologia, ao passo que a inversão da prática social, a alienação (*Entfremdung*). Para o autor, “A ideologia esconde a alienação, constitui um reflexo invertido de uma realidade invertida que resulta na negação desta última inversão”. (Larrain, 1983, p. 125). Ou seja, a divisão do trabalho provoca a alienação da atividade social, uma vez que, ao tornar-se um poder objetivo independente da vontade dos homens, provoca um outro tipo de inversão, a inversão na consciência da atividade social, que, por sua vez, oculta a inversão da atividade social como sua origem. A inversão na consciência é causada pela inversão da realidade e constitui-se enquanto inversão pois acaba por apagar a inversão real.

A questão que surge da correspondência entre processo real e sua expressão ideal é em que medida a expressão ideal corresponderia àquilo que expressa se ela tem como operação a negação do seu fundamento, da sua origem. Assim, deparamo-nos com o problema de como a ideologia pode permanecer expressando a realidade se seu princípio é ocultá-la, invertê-la. Mesmo se aceitamos preliminarmente que essa questão possa ser resolvida apenas identificando inversão real e inversão ideal, o fato de a inversão ideal suprimir a inversão real na sua expressão impõe um limite a essa correspondência. Ruy Fausto procura explicar essa relação entre ideologia e realidade como uma “sobre-significação” daquela em relação a esta. Para o autor, há “na ideologia uma espécie de ‘deslizamento’ da significação, que é ao mesmo tempo um excesso de significação. Ela só nos dá acesso ao real se sobre ela se proceder a uma operação de desidealização e desuniversalização” (Fausto, 2002, p. 99). Em outras palavras, porque a ideologia não expressa a inversão real como sua causa, ela tende a ser uma expressão da realidade que extrapola a própria realidade, de modo que as ideias são tomadas como universais, como eternas - sem determinações

históricas -, e, portanto, como autônomas. O índice que atesta a existência de alguma correspondência entre a ideologia e a realidade seria a possibilidade de realização da crítica da ideologia que remete as ideias universais à realidade das quais elas provêm.⁶ Nessa perspectiva, Christine Weckwerth menciona que:

Marx e Engels pretendem explicar a “formação de ideias a partir da prática material”. Nesse contexto, eles veem a filosofia alemã como um espelho ideal das “reais condições alemãs” que ficaram para trás. Esta não é, portanto, uma mera ilusão, mas possui um conteúdo real, ainda que de forma disfarçada. Os autores de *A Ideologia Alemã* veem sua tarefa crítica em desvendar esse conteúdo real da teoria precedente. A crítica tem, portanto, uma função constitutiva essencial. (Weckwerth, 2010, p. 134)⁷

Mesmo diante de a ideologia ocultar sua origem, se aceitamos que a inversão real gera uma inversão ideal de outra ordem que não a corresponde absolutamente em nada, como uma mera ilusão, podemos recair na questão da impossibilidade da crítica da ideologia: como a crítica pretenderia estabelecer as condições reais que correspondem às formações ideológicas sem a possibilidade de identificar na própria ideologia sua base invertida? A possibilidade da crítica da ideologia se dá, segundo os autores, a partir de uma perspectiva alheia, de fora da ideologia, científica, portanto. Essa perspectiva, comumente chamada de materialismo histórico, é a “ciência da história”:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens [...] quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história” (Marx; Engels, 2007, p. 86-87; *MEGA*² 1/5, 2017, p. 824-825).

A partir da reconstituição da história dos homens, vinculada à história da natureza, isto é, a partir da reconstituição do desenvolvimento histórico de produção e reprodução da vida material é possível remeter todo produto ideológico à sua base correspondente. A análise da situação política e econômica alemã, *em contraste* com a situação política francesa e com a situação econômica inglesa, faz com que

6 Na esteira da compreensão da ideologia como uma espécie de deslizamento de significado em relação à realidade, o autor inglês Terry Eagleton caracteriza a ideologia como um “movimento de inversão e deslocação” (*dislocation*), no qual “as ideias ganham prioridade na vida social, ao mesmo tempo que são desligadas dela. Pode-se perceber facilmente a lógica dessa operação dual: fazer das ideias a fonte da história é negar seus determinantes sociais e, assim, dissociá-las da história” (Eagleton, 1991, p. 78).

7 Nesse seguimento, Bohlender argumenta: “A aqui constatada ‘crítica da ideologia’ de Marx e Engels trata-se muito mais do ataque e destruição da ‘pureza’ dessas formas de conhecimento; mas isso só pode ter sucesso se mostrarmos sua origem como produtos de uma divisão social específica do trabalho e uma forma social correspondente de produção e intercâmbio. Nada está ‘errado’ com a ‘filosofia alemã’, nem com seus conceitos, ideias e concepções; tudo nela corresponde às condições sociais sob as quais é continuamente produzida e reproduzida” (Bohlender, 2010, pp. 50-51).

se compreenda a ideologia produzida pelos filósofos alemães: na França, houve a Revolução Francesa de 1789, na Inglaterra, a Revolução Industrial, ao passo que, na Alemanha persistiam estruturas feudais, comércio não desenvolvido e escassas organizações políticas. Assim, se o filósofo alemão expressa o domínio da ideia no lugar do domínio material das relações de produção, isso se deve ao fato de que o próprio domínio material não foi desenvolvido suficientemente.⁸

Contudo, ainda será preciso analisar como a ideologia se autonomizaria cada vez mais em relação à realidade, fenômeno ligado à sua universalização. Isso implica uma incursão na análise que os autores realizam do momento mais desenvolvido da divisão do trabalho, com o mercado mundial, e a atuação do Estado. A divisão do trabalho realiza-se plenamente no modo de organização da produção caracterizado pela grande indústria e pelo mercado mundial (cf. Marx; Engels, 2007, pp. 40, 51; *MEGA² I/5*, 2017, pp. 42, 70). A diferença desse momento produtivo em relação aos anteriores seria a de que nele a divisão do trabalho foi mundializada, o que significou a universalização da propriedade privada, a separação entre cidade e campo, ou seja, separação entre capital e propriedade fundiária. Na ideologia, o mercado mundial adquire uma forma ideal: a universalização do poder estranho aos indivíduos é expressa filosoficamente “como um ardil do chamado espírito universal (*Weltgeist*)” (cf. Marx; Engels, 2007, p. 40; *MEGA² I/5*, 2017, p. 70). Em que pese o fato de o “ardil” do “espírito universal” da filosofia da história de Hegel ocultar as relações produtivas que formam o mercado mundial, sua inversão corresponde à universalização dessas mesmas relações. A sobre-significação ideológica consiste no fato de que o espírito universal não é o próprio mercado mundial, ainda que o expresse.

No quadro da expressão político-ideológica da realidade, a existência de uma comunidade instituída de acordo com a divisão do trabalho erige uma “comunidade ilusória” na forma do Estado (cf. Marx; Engels, 2007, p. 37; *MEGA² I/5*, 2017, p. 33, 37). Essa comunidade seria, tal qual a ideologia, proveniente da contradição real produzida pela divisão do trabalho. Em decorrência de seu poder material, a classe dominante se esforça para participar maximamente do Estado a fim de fazer com que seus interesses sejam alcançados e sua dominação perpetuada. Para isso, ela dá a forma da universalidade às suas ideias e faz parecer que seu interesse é, de fato, o interesse de todas as classes e de todos os indivíduos. Sendo parte integrante do Estado, a classe dominante se faz classe universal, de modo que se uma nova classe quiser alcançá-lo, ela tem de se fazer mais universal que a classe dominante anterior. O que ocorre, no entanto, é que, pela natureza da própria constituição do Estado, de estar em contradição com a realidade contraditória, há momentos nos

⁸ Este último argumento aparece explicitamente na crítica a Stirner, conforme a seção “O liberalismo político” (Marx; Engels, 2007, pp. 192-193; *MEGA² I/5*, 2017, p. 248).

quais ele se universaliza de tal forma que os interesses de alguns membros da própria classe dominante são vetados. A categoria do Estado, assim, possuiria a mesma caracterização do conceito de ideologia: ao mesmo tempo que corresponderia à realidade que deu origem a ele, na formação ideal de uma comunidade ilusória que, na realidade, existiria enquanto comunidade produtiva, fruto da divisão do trabalho, autonomizar-se-ia em relação às suas bases reais ao se universalizar completamente inclusive da classe dominante.⁹

Diante disso, será necessário analisarmos a metáfora da câmara escura, a fim de verificar se ela pode lançar luz à relação entre realidade produtiva e ideologia, inversão real e ideológica, e, em decorrência disso, à questão sobre a crítica da ideologia. Seria importante notar que a analogia entre a câmara escura e a ideologia residiria no fenômeno da inversão da realidade. Marx e Engels, na passagem supracitada, indicam que a inversão da realidade - das relações produtivas - apenas poderia ocorrer na ideologia na medida em que a própria realidade já estaria invertida, como sabemos, pela divisão do trabalho. Como demonstra Sarah Kofman em sua análise, a captura da imagem real na câmara “implica a existência de um ‘dado’ [*datum*] que se apresenta sempre já invertido” (Kofman, 1975, pp. 19-20): de acordo com a óptica geométrica, a imagem projetada no interior da câmara é invertida na medida em que a propagação dos raios de luz ocorre naturalmente de forma retilínea; assim, uma vez que a luz atinge um objeto fora da câmara e projeta-se para seu interior através de seu orifício, tem-se necessariamente a imagem com polos invertidos. Dessa maneira, a imagem invertida que aparece na câmara resulta *necessariamente* da própria estrutura física da realidade que a óptica geométrica descreve. O mesmo aconteceria no fenômeno ideológico, uma vez que a ideologia, as ideias, a filosofia, a jurisprudência, a política, expressam *necessariamente*, no seu interior, uma imagem invertida - a ideia como a própria realidade - da inversão que é inerente à realidade material marcada pela divisão do trabalho.

Certa linha interpretativa visualiza, na metáfora, alguns problemas para a compreensão do fenômeno ideológico, dentre os quais se destacaria o materialismo mecanicista. Raymond Williams, por exemplo, argumenta que a utilização da metáfora por Marx no contexto da crítica da ideologia supõe a possibilidade de um “conhecimento positivo direto”, isto é, um ponto de vista imune à ideologia; isso porque a inversão na câmara escura é capaz de ser corrigida pela adição de outra lente, como a inversão da imagem na retina é corrigida pelo cérebro. Deste modo, constituir-se-ia, a partir da câmara, um “dualismo ingênuo do materialismo mecânico”, em que a separação entre ideias e realidade material, oriunda do

⁹ De acordo com o autor francês Étienne Balibar: “A universalização da particularidade é a contrapartida da constituição do Estado, comunidade fictícia cujo poder de abstração compensa o defeito real de comunidade nas relações entre os indivíduos” (Balibar, 1995, p. 62).

idealismo, é mantida (cf. Williams, 1977, p. 59). Terry Eagleton compartilha dessa posição, principalmente quanto ao fato de que a câmara escura faz com que os autores recaiam em um “ingênuo empirismo sensível”, sendo que para o autor inglês a “metáfora sugere, então, que o idealismo é um tipo de empirismo invertido” (Eagleton, 1991, p. 76).¹⁰

Apesar do problema do materialismo mecanicista, é preciso considerar os ganhos de compreensão a partir da metáfora, a exemplo do modo como ela desenha a imbricação entre ideias e realidade material, entre inversão ideal e inversão real: reforça-se, com a metáfora, a noção de que a inversão é inerente ao comportamento dos raios de luz que entram na câmara escura da mesma forma como o é na realidade material, que, por sua vez, é cindida, fragmentada, pela divisão do trabalho.

II. Inversão real e ideologia no capítulo “III. São Max”

O projeto de *O Único e sua propriedade*, de Max Stirner - pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt -, publicado em 1844, divide-se em duas grandes partes, a saber, uma dedicada à história humana e a outra dedicada à luta contra a hierarquia que perpassa a história humana, o que leva à apropriação do mundo por parte do Egoísta.¹¹ Segundo Marx e Engels, a compreensão de Stirner da história é substituída por uma história da filosofia, cujas fases são análogas às fases da vida humana: a infância, a adolescência e a vida adulta, que corresponderiam, respectivamente, ao realismo, ao idealismo e ao que Stirner denomina de “unidade negativa de ambos”. A criança, aquela que se preocupa com aquilo que está por detrás das coisas, é identificada por Stirner à antiguidade; por sua vez, o adolescente, que rejeita o mundo material em favor das ideias, do espírito, é identificado aos modernos;

10 Outro exemplo de crítica à metáfora é a de William J. T. Mitchell, para quem a análise da metáfora deve ocorrer considerando dois elementos fundamentais, a sua utilização precedente por Locke e o estatuto da câmara escura a partir de 1840 com o surgimento do daguerreótipo (processo que permitia o registro fotográfico das imagens projetadas no interior da câmara). Com Locke, a câmara escura funciona como um modelo que explica a aquisição de conhecimento por meio da realidade sensível. Com a invenção do daguerreótipo, “a câmara escura é pensada para produzir imagens altamente realistas, réplicas exatas do mundo visível. Ela é construída de acordo com uma compreensão científica da óptica” (cf. Mitchell, 1986, p. 169). A partir disso, a câmara utilizada como metáfora para a ideologia parece sugerir um sentido totalmente oposto às concepções correntes até então sobre a câmara: em Marx, ela significa distorção, ilusão, o que o autor estadunidense entende capaz de minar a crítica da ideologia que Marx pretendia fazer à filosofia alemã.

11 O nome do capítulo sobre Stirner, “São Max”, deve seu nome à identificação realizada por Marx e Engels do jovem hegeliano com figuras religiosas. Isso é atestado pelo fato de chamarem-no de “Padre da Igreja”, de “Santo”, e seu livro de “O Livro”, em referência à Bíblia, cujas partes I e II corresponderiam ao Antigo testamento e Novo Testamento, respectivamente. Assim, no tom irônico encontrado no modo como Marx e Engels se referem a Stirner, notamos como os autores reiteradamente caracterizam-no como um ideólogo, precisamente na forma sacerdotal (cf. Marx; Engels, 2007, p. 124; *MEGA*² 1/5, 2017, p. 169). Sobre isso, ver também Pagel (2020, pp. 502-503).

quanto ao adulto, que se afirma como possuidor das ideias e das coisas, diz respeito à formação da história do Egoísta (*Egoist*), do Eu (*Ich*), ou do Único (*Einzig*) (cf. Marx; Engels, 2007, p. 134-137; *MEGA*² I/5, 2017, p. 179-185).

De acordo com a crítica de Marx e Engels, a concepção stirneriana da história leva “mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos filósofos alemães” (Marx; Engels, p. 134; *MEGA*² I/5, 2017, p. 179). Isso porque Stirner adota as expressões filosóficas de cada período histórico como a própria realidade do período, o que por si só já consistiria em uma inversão que a ideologia realiza da realidade; no entanto, o que torna essa inversão ainda mais grave é Stirner considerar, por vezes, não a representação filosófica do próprio período, mas a representação filosófica posterior ao período que se pretende expressar. Dessa forma, “a história da filosofia antiga ocupa o lugar da história antiga e, ainda assim, da história antiga tal como São Max a imagina, baseando-se em Hegel e Feuerbach” (Marx; Engels, 2007, p. 141; *MEGA*² I/5, 2017, p. 189). No caso da caracterização da antiguidade, Stirner assume como verdadeira a representação moderna segundo a qual os antigos dissolvem seu mundo rumo à realização do cristianismo, ou do idealismo. Para que esse esquema seja cumprido na lógica de Stirner, apontam Marx e Engels, tanto a realidade quanto a própria história da filosofia são invertidas. Com efeito, os antigos aparecem como opondo-se ao seu próprio tempo ao invés de criadores dele.¹²

Se o mundo dos antigos era compreendido pela história da filosofia tal como concebida por Stirner, o mundo moderno existirá a partir da história da religião e da filosofia tal como concebida pelo jovem hegeliano (cf. Marx; Engels, 2007, p. 148; *MEGA*² I/5, 2017, p. 195). Com o surgimento do mundo cristão, haveria a entrada na adolescência, uma vez que, para Stirner, o domínio religioso denotaria o domínio das ideias sobre os indivíduos. Entretanto, para Marx e Engels, o domínio da igreja não abrangia, de fato, a maior parte das relações empíricas, como as relações entre os camponeses, suseranos, vassallos e senhores feudais e mestres e aprendizes nas corporações de ofício. Desse modo, Stirner inverte a realidade na medida em que adota a ilusão corrente sobre o domínio da igreja, e, portando, das ideias, no período feudal, colocando-a como causa de um domínio material, real. A dominação real tem sua expressão invertida na concepção de uma dominação ideal.¹³

12 Um exemplo dessa inversão no que se refere à história da filosofia é o de que Sócrates é transformado em um dos predecessores do cristianismo. Conforme o próprio Stirner, para Sócrates “tudo o que é do mundo será vergonhoso, a ponto de até a família, a comunidade, a pátria, etc., serem rejeitadas pela causa do coração, ou seja, da bem-aventurança, da bem-aventurança do coração [...] Esta guerra é declarada por Sócrates, e a paz só se fará no dia em que morre o mundo antigo” (Stirner, 2004, p. 23). Outro exemplo é o fato de Stirner ignorar a filosofia aristotélica no quadro da antiguidade como realismo a fim de evitar noções idealistas - noção de intelecto em si para si, razão que pensa a si mesma e intelecto que pensa a si mesmo - que comprometeriam esse quadro.

13 Conforme Marx e Engels, Stirner “revela, aqui, sua imensa credulidade, ao levar mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos

A dominação por meio das ideias passa, então, a ser combatida pelo filósofo. Dedicado à luta contra a hierarquia, ou seja, à luta contra a independência da ideia em relação aos indivíduos, Stirner pretende apropriar-se, tornar sua propriedade, tudo o que lhe for alheio. As causas da liberdade, do “Homem”, de Deus, da verdade, da justiça (que considera sagradas, ideias fixas, obsessões, fantasmas), e a propriedade burguesa que, em última análise, é para ele propriedade do Estado, serão incorporadas a fim de que sejam dissolvidas enquanto poder estranho ao próprio Eu.¹⁴

Nesse contexto, Marx e Engels estabelecem uma analogia do procedimento filosófico de Stirner com as lutas travadas pelos personagens Dom Quixote e Sancho Pança contra diferentes inimigos imaginários:

Depois de ter construído, para a sua própria cabeça e dentro do mundo moderno, um “mundo próprio, um céu”, a saber, um mundo de pelejas e cavaleiros andantes, depois de ter concomitantemente documentado a diferença entre si como criminoso cavalheiresco e os criminosos comuns, São Sancho empreende uma cruzada renovada contra os “dragões e arbustos, demônios do campo”, “fantasmas, assombrações e ideias fixas” (Marx; Engels, 2007, pp. 332-333; *MEGA*² I/5, 2017, p. 398).¹⁵

Uma vez validada a concepção de que a ideia é a fonte da dominação sobre os indivíduos, toda a investida de Stirner se volta para o desvencilhamento em relação às ideias, e não em relação à dominação material. Por isso, a analogia sugere que a luta travada por Stirner não passa de uma luta imaginária, cujos desdobramentos não podem ser senão imaginários. Ao postular que as ideias são a realidade, o ideólogo Stirner, como bem aponta o procedimento da câmara escura, vira “tudo de cabeça para baixo” (cf. Marx; Engels, 2007, p. 232; *MEGA*² I/5, 2017, p. 292). Em que medida essa inversão ideal, que confere à ideia o poder de dominação real, expressa idealmente a inversão real somente pode ser compreendida em face das condições produtivas sob as quais Stirner elabora sua filosofia.

Podemos encontrar a noção do ideólogo como aquele que expressa idealmente

filósofos alemães” (Marx; Engels, 2007, p. 134; *MEGA*², 2017, p. 179).

14 De acordo com Balibar (1995, p. 46): “Stirner não admite nenhuma crença, nenhuma ideia, nenhum ‘grande relato’: nem de Deus nem do Homem, nem da Igreja nem do Estado, e nem mesmo da Revolução. E efetivamente, não há diferença lógica entre a cristandade, a humanidade, o povo, a sociedade, a nação ou o proletariado, assim como entre os direitos humanos e o comunismo: todas essas noções universais são efetivamente abstrações, o que significa, do ponto de vista de Stirner, ficções”.

15 Marx e Engels ora se referem a Stirner como Dom Quixote, ora como Sancho Pança, da mesma forma que ora se referem a Szeliga - oficial prussiano, jovem-hegeliano - como Dom Quixote, ora como Sancho Pança. A relação entre Stirner e Szeliga é tematizada pelos autores como se houvesse um intenso diálogo entre eles no texto de Stirner. Segundo Pagel, além da intenção de ridicularizar Stirner, “a decisão de incluir elementos do romance de Cervantes também foi tomada por razões de conteúdo. Assim, o motivo do ‘Cavaleiro da Triste Figura’, que em quase inúmeras variações falha devido à discrepância entre o que é percebido e a realidade, é excelentemente adequado para ilustrar a convicção de Marx (e posteriormente de Engels) de que as tentativas anteriores dos iluministas filosóficos do período anterior à desilusão de 1842-43 estavam equivocadas sobre os fatores de desenvolvimento histórico que eram realmente eficazes” (Pagel, 2020, p. 521-522).

as condições de vida material na sinonímia levada a cabo por Stirner entre *peculiaridade* (*Eigenheit*) e *propriedade* (*Eigenthum*). Nela, tornar tudo propriedade do Eu é tornar tudo o próprio Eu, sua qualidade própria (*Eigenthümlichkeit*). A crítica de Marx e Engels aponta para como essa identidade é uma expressão ideal que o ideólogo berlinense confere à relação da burguesia com as suas condições de vida materiais: “a identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas [...] é um produto da burguesia, razão pela qual as relações de regateio foram, na linguagem assim como na realidade, transformadas em fundamento de todas as demais” (cf. Marx; Engels, 2007, p. 226; *MEGA*² I/5, 2017, p. 286).

Mais que uma expressão da burguesia, a filosofia de Stirner é uma expressão da *pequena-burguesia* alemã,¹⁶ visto a própria burguesia alemã possuir um caráter pequeno-burguês. Esse caráter provém da falta de desenvolvimento produtivo na Alemanha: diferentemente da França, da Holanda ou da Inglaterra, o país não passou nem por um desenvolvimento da agricultura, nem do comércio, nem da grande indústria.

Economicamente, a formação pequeno-burguesa da classe burguesa redundou na impossibilidade de sua organização política de maneira independente: tal fragmentação política - inclusive geográfica, em “pequenos principados” e “cidades-reinos” - implicou, portanto, que os interesses dessa classe fossem interesses “mesquinhos”, ou, se pudermos relacionar com Stirner, interesses egoístas (Marx; Engels, 2007, p. 194; *MEGA*² I/5, 2017, p. 249). Em vista disso, da impotência da classe de dominar exclusivamente, o Estado prussiano mantém uma aparência maior de independência, ou seja, de universalização em relação aos indivíduos (tal qual a expressão ideológica das relações de produção). Embora Stirner critique as causas universais de Deus, de liberdade, de verdade, de justiça, e de tudo o que considera sagrado, sua crítica pressupõe que a dominação delas sobre a realidade seja verdadeira. Essa crença no domínio das ideias, que seria compartilhada entre os pequeno-burgueses, expressa sua falta de participação prática no mercado mundial. Sua participação, pelo contrário, foi reduzida a uma participação meramente ideal, de intensa produção filosófica, atestada desde a filosofia de Kant (cf. Marx; Engels, 2007, pp. 192-3; *MEGA*² I/5, 2017, p. 248). Em suma, Stirner só pode atribuir à realidade uma causa meramente ideal em razão da inversão real alemã.

Conclusão

Em vista da apresentação da relação entre a inversão real proveniente da

16 Marx e Engels descrevem a pequena-burguesia, neste capítulo, como composta por contadores assalariados, professores, funcionários do Estado e registradores (Marx; Engels, 2007, p. 356; *MEGA*² I/5, 2017, p. 427).

divisão do trabalho e a inversão ideológica tanto nos manuscritos de “I. Feuerbach” quanto no capítulo “III. São Max”, esperamos ter verificado a presença de uma definição sólida de ideologia, definição esta que não escapa dos problemas próprios a um conceito que é submetido à leitura filosófica. Lidamos aqui com o conceito de ideologia a partir de sua relação essencial, a relação entre inversão ideológica e inversão da realidade, compreendendo que a divisão do trabalho configura a inversão real a partir da qual se erigem as representações ideológicas. Se, por um lado, a ideologia que surge da prática social tem como princípio negar seu fundamento, na medida em que se institui como causa da realidade, por outro lado, sua inversão só é possível porque o ideólogo expressa sua atividade produtiva, a produção de ideias, como a atividade produtiva por excelência. Nesse sentido, a ideologia não seria, enquanto inversão ideal, tão somente a representação fidedigna da realidade, já que, dessa forma, ela não ocultaria as condições de sua produção; tampouco ela se descolaria por completo da realidade, já que, dessa forma, não seria possível realizar sua crítica, isto é, estabelecer seu fundamento.

Referências

- Avineri, S. (1968). *The social and political thought of Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press.
- Balibar, É. (1995). *A filosofia de Marx*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Jorge Zahar.
- Bohlender, M. (2010). „Die Herrschaft der Gedanken: über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie“. In Bluhm, H. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Blumenfeld, J. (2018). *All things are nothing to me: The unique philosophy of Max Stirner*. Winchester: Zero Books.
- Carver, T. & Blank, D. (2014a). *A political history of the editions of Marx and Engels’s “German ideology manuscripts”*. New York: Palgrave MacMillan.
- Carver, T. & Blank, D. (2014b). *Marx and Engels’s “German ideology” manuscripts: Presentation and analysis of the “Feuerbach chapter”*. New York: Palgrave MacMillan.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology, an introduction*. London: Verso.
- Fausto, R. (1987). *Marx: lógica e política - Tomo II - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Fausto, R. (2002). *Marx: lógica e política - Tomo III - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Feuerbach, L. (1988). *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus.
- Geuss, R. (1981). *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School*.

- Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Giannotti, J. A. (1966). *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo, SP: Difusão europeia do livro.
- Golowina, G. (1980) “Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplanen der Manuskripte der ‘Deutschen Ideologie’”. *Marx-Engels-Jahrbuch* 3, p. 260- 274.
- Hindrichs, G. (2010). “Arbeitsteilung und Subjektivität”. In Bluhm, H. (org.) *Karl Marx / Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hubmann, G. & Pagel, U. (2018) “Introdução (editorial) da Ideologia Alemã - Para a crítica da filosofia”. Trad. Olavo Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.2 n.2, pp. 334-360. Recuperado de: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3803>. Acesso em: 19 de jun. 2022.
- Hubmann, G. & Pagel, U. (eds.). (2018). *Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Johnson, S. (2020). “Os primórdios de ‘modo de produção’ de Karl Marx”. Trad. Olavo Antunes de Aguiar Ximenes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Publicação Online Avançada, p.1-69. Recuperado de: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/4112/3263>. Acesso em: 19 jun. 2022.
- Johnson, S. (2022). “Farewell to The German Ideology”. In: *Journal of the History of Ideas*, Volume 83, Number 1, jan. 2022. University of Pennsylvania Press. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2022.0006>
- Kofmann, S. (1975). *Camara oscura de la ideologia*. Madri: Taller de Ediciones Josefina Betancor.
- Larrain, J. (2007). *El concepto de ideologia*. Santiago: LOM Ediciones.
- Larrain, J. (1983). *Marxism and Ideology*. London: The MacMillan Press.
- Leopold, D. (2013). “Marxism and Ideology: from Marx to Althusser”. In Freedden, M. et al. (eds.). *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford University Press.
- Marx, K. (1998). “Erklärung vom 3. April 1847”. In Taubert, I. et al. (eds.). *MEGA-Studien*, 1997/2. Internationale Marx-Engels Stiftung: Amsterdam.
- Marx, K. & Engels, F. (2004). *Die deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*. In Taubert, I. et al. (eds.). *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*. Berlin, Akademie Verlag.
- Marx, K. & Engels, F. (2017). *MEGA² I/5: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*. Pagel, U. & Hubmann, G. & Weckwerth, C. (eds.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). *Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung*. Pagel, U. & Hubmann, G. Berlin/

- Boston: Walter de Gruyter.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo, SP: Boitempo Editorial.
- Marx, K. & Engels, F. (1978). *Marx-Engels-Werke, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. & Engels, F. (1932). *Marx-Engels-Gesamtausgabe I/5*. Ed. V. Adoratskii. Berlin: *Marx-Engels-Verlag*.
- Mitchell, W. J. T. (1986). *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Musto, M. (2008). “Vicissitudes e novos estudos de *A ideologia alemã*”. Trad. David Maciel. Goiânia: *Antítese, marxismo e cultura socialista*, n° 5, 2008, pp. 8-14.
- Pagel, U. (2020). *Der Einzige und die deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*. Band 1. Berlin: De Gruyter.
- Renault, E. (1995). *Marx et l'idée de critique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Seliger, M. (1977). *The Marxist conception of ideology, a critical essay*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (2004). *O único e sua propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona.
- Weckwerth, C. (2010). “Kritik an Feuerbach und Kritik der Feuerbach-Kritiker”. In Bluhm, H. (org.). *Karl Marx & Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em: 20.06.2022
Aceito em: 11.10.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



As desventuras da crítica imanente

Resenha de: De Caux, Luiz Philipe. *A Imanência da Crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. Edições Loyola, 2021

Amaro Fleck

amarofleck@hotmail.com

(Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p87-98>

Grande parte do debate e da recepção nacional da teoria crítica, e da obra de Theodor W. Adorno em especial, ao menos nos departamentos de Filosofia, ocorreu em torno das críticas de Jürgen Habermas à obra adorniana feitas no início dos anos 1980. Em um primeiro momento discutiu-se se tais críticas eram ou não pertinentes, e, a partir da resposta positiva ou negativa a esta questão, tendia-se a considerar uma ou outra como a versão mais adequada para servir de base ou inspiração de uma teoria crítica do presente com pretensões tanto mundiais quanto paroquiais. O pano de fundo era o declínio do regime ditatorial e o retorno da democracia no plano local, assim como o contraste disto com a ascensão das políticas neoliberais e com o desmantelo dos mecanismos de bem-estar social em um plano global marcado pela ausência da alternativa socialista. O resultado prático é que tanto fazia a posição adotada na querela: com raras exceções, adornianos e habermasianos marchavam juntos nas mesmas passeatas e votavam nos mesmos candidatos. A diferença, talvez, estivesse em certo grau de reserva dos primeiros, quiçá já um pouco descrentes nas promessas emancipatórias presentes nas mobilizações então em curso (daí a pecha de “pessimistas” conferida a eles).

Hoje, se o debate acerca de tal querela já fatigou a todos os concernidos, cabe notar que ele foi crucial para estabelecer leituras distintas da obra adorniana por

aqui. Isto é, em nossas discussões há um elenco de respostas diferentes às objeções de Habermas, ou, em outras palavras, do relativo consenso de que as objeções habermasianas estão mal colocadas segue-se um profundo dissenso acerca dos motivos pelos quais tais objeções são equívocas. Em um elenco provisório e não exaustivo sugiro três grupos de respostas: a primeira busca encontrar na arte ou em uma racionalidade estética ou mimética saídas possíveis ou promessas de saídas para uma situação que, sem isso, seria aporética¹; a segunda considera a crítica habermasiana pertinente no que se refere à *Dialética do esclarecimento*, mas discorda que ela seja adequada em relação à obra tardia de Adorno, pois o frankfurtiano retomaria tardiamente elementos benjaminianos contidos em sua obra de juventude, algo crucial para sua caracterização da crítica imanente e do materialismo². Luiz Philipe de Caux, no livro *A Imanência da crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*, recém-publicado (2021), defende uma terceira alternativa: a qual reconhece a aporia da situação social existente, e vê em sua negação teórica e nas objeções habermasianas (e pós-habermasianas) uma tentativa desesperada de achar emancipação no interior do capitalismo. Ademais, esta terceira interpretação vem acompanhada de uma denúncia de “invenção da tradição” no retorno de Habermas a Frankfurt, de modo que as objeções em questão precisam ser vistas como uma estratégia retórica com triplo objetivo: indicar uma proximidade (artificial) com a teoria crítica original; distanciar-se da teoria crítica adorniana e demarcar um novo programa de pesquisa; reivindicar para si o legado da teoria crítica, excluindo outros grupos e abordagens que o disputariam (em especial as “Novas Leituras de Marx” e o ensaísmo de tantos outros estudantes vinculados ao Instituto na década de 60).

Pois bem, o livro de Luiz de Caux tem a virtude de apresentar com grande minúcia a teoria crítica adorniana, assim como a de colocar o debate que marca sua recepção por aqui em novos termos, ao deslocar o centro da discussão das objeções de Habermas a Adorno para o confronto entre formas de compreensão da teoria crítica e para a análise das mudanças semânticas operadas em conceitos centrais no interior de uma teoria crítica que se tornou cada vez mais tradicional e institucionalizada. Este projeto é levado a cabo por meio de um argumento que parte de uma constatação: a teoria hoje feita no interior e em torno do Instituto

1 Cabe mencionar, neste bloco, o livro de Rodrigo Duarte (1993): *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*, a tese de doutorado de Franciele Petry (2011): *Além de uma crítica à razão instrumental*, e o livro de Vladimir Safatle (2019): *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*.

2 Tal interpretação é encontrada no livro de Marcos Nobre (1998): *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*, assim como na tese de doutorado de Eduardo S. N. Silva (2006): *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*, e na resenha da *Dialética Negativa* feita por Luciano Gatti (2009).

de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, capitaneada por pesquisadores outrora orientados por Axel Honneth, deixou de analisar criticamente o mundo para fazer uma teoria sobre teorias, ou melhor, para lidar com seus próprios pressupostos metodológicos, operando um giro para dentro de si. Isto leva de Caux a apresentar três obras representativas desta teoria *da* crítica atual (Robin Celikates, Titus Stahl e Rahel Jaeggi), para então retroceder a obra de Axel Honneth, mostrando como elas de certa forma resultam dos impasses de uma nova forma de compreensão do sentido de crítica imanente que surge entre Honneth e Habermas. Isto, por sua vez, provoca mais um retorno, agora à obra de Adorno, para contrastar com outra compreensão de crítica imanente. A conclusão que se segue é que a crítica imanente, supostamente o ponto de coesão de teorias tão distintas, é tão somente um rótulo comum dado a procedimentos com pouca ou nenhuma semelhança entre si. Mas vejamos tudo isto com mais vagar.

Uma teoria tradicional da crítica

O primeiro capítulo de *A Imanência da Crítica* tem por objeto três autores que orbitam o Instituto de Pesquisa Social nos dias de hoje, Robin Celikates, Titus Stahl e Rahel Jaeggi. Os três foram estudantes de Axel Honneth (e/ou orientados por ele) e por esta razão são chamados, muitas vezes, de “quarta geração” da teoria crítica. De Caux se interessa por suas teorias por motivos meramente instrumentais. De acordo com ele, eles representam o final de um processo de exaustão da teoria crítica frankfurtiana. Trata-se de, em suas palavras:

um movimento de progressivo abandono da efetiva crítica da teoria em geral e dos objetos por ela apreendidos não somente em direção a uma “dissolução das fronteiras entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, mas, ainda, em direção à *tomada da própria crítica e de suas possíveis figuras como objetos de teorização*. ... Se o fechamento autorreferencial (o que é distinto da autorreflexão) puder ser tomado como índice do esgotamento de uma tradição de pensamento, então parece que por fim se chega, na década de 2010, ao último capítulo do processo de exaustão da teoria crítica frankfurtiana, ou ao menos daquela que é assim reconhecida em função de sua situação institucional (de Caux, 2021, p. 24-5).

A teoria da crítica de Celikates privilegia a análise do lugar de fala do crítico, isto é, busca examinar qual a relação ideal entre o teórico e o destinatário da crítica ou concernido por ela. Ele almeja superar uma espécie de antinomia entre dois modelos antagônicos: o da “simetria”, em que o teórico não possui qualquer vantagem epistêmica sobre os demais concernidos, e o da “ruptura”, em que o teórico é portador de um conhecimento que está bloqueado aos agentes ordinários. Ainda

de acordo com Celikates, ambos os modelos são ruins e precisam ser rejeitados: o da simetria por ser incapaz de ser crítico, o da ruptura por tratar os concernidos como “idiotas desprovidos de juízo” e mantê-los em uma espécie de menoridade por meio de atitudes autoritárias, paternalistas e esnobes do teórico. A alternativa é oferecer uma espécie de meio-termo, em que o teórico precisa fazer uma crítica que os destinatários reconheçam como algo que eles próprios poderiam ter feito. Mas para tanto é preciso um desvio a mais: o teórico crítico não poderia criticar situações de primeira ordem, como injustiças e opressões, mas tão somente “patologias de segunda ordem”, isto é, os obstáculos que impedem os próprios indivíduos de refletirem sobre sua situação e criticá-la. De Caux não apenas lamenta a esterilidade de uma teoria que abandona a pretensão de criticar diretamente os males sociais como observa que o próprio projeto de Celikates é malsucedido na medida em que confunde, em sua rejeição ao modelo de ruptura, o fato social objetivo com a autocompreensão dos agentes (e que não subestima a segunda quando ela não coincide com a primeira), assim como por se comprometer com uma ontologia social que não consegue lidar com determinações sociais objetivas, alheias às subjetividades dos agentes.

Titus Stahl, por sua vez, almeja fazer uma teoria da crítica que consiga justificar de um novo modo a ideia de crítica imanente (e cabe ressaltar: não criticar a sociedade, não oferecer uma crítica justificada da sociedade, mas sim justificar a própria ideia de crítica imanente) a partir de uma teoria das práticas. Sua investigação trata das condições de possibilidade da crítica imanente em geral, descolada de qualquer reflexão sobre as condições históricas, sociais e econômicas presentes. Crítica é, para ele, aplicação de normas. Assim, seu trabalho consiste em explicitar a natureza das normas sociais, sejam elas postuladas, implícitas ou imanentes; e a partir disto vincular tais normas a formas possíveis de crítica social, as quais podem ser críticas “expressivas”, feitas a partir de normas implícitas, críticas de contradições ou ainda críticas da reificação. Mas Stahl tampouco é bem-sucedido em seu intento: ele fixa as normas implícitas como ancoradouro da crítica, mas ele próprio reconhece que nem toda norma implícita reconhecida é efetiva, e com isso entra em uma regressão infinita em que por trás de uma norma sempre há outra norma, e isto resulta em puro decisionismo, de modo que ao fim caberia ao crítico “tomar partido pelo bem” (seja ele qual for).

O caso de Rahel Jaeggi é um pouco distinto. A autora busca oferecer uma “teoria crítica da crítica das formas de vida”, tendo por alvo o abstencionismo ético dos liberais em seus debates com os comunitaristas (mas evitando endossar o comunitarismo). Sua intenção é mostrar que a crítica, no interior de determinadas formas de vida, pode apontar para a solução de problemas de mau funcionamento

das normas. Neste sentido, seu projeto teórico vai além da autotematização estéril de Celikates e Stahl, mas ainda assim comunga de um mesmo horizonte de uma “teoria das práticas” e de uma “ontologia social” que evita, a todo custo, reconhecer a presença de uma totalidade ou de contradições centrais. O problema é que a própria autora reconhece que a sociedade civil-burguesa não apenas institui as normas, mas gera o descumprimento destas mesmas normas. Ademais, há uma subordinação das formas de vida não contraditórias àquelas contraditórias (às quais as primeiras precisam se adaptar). O resultado é uma tensão entre uma ontologia social pragmática, em que o conceito consegue apontar para a solução do problema de mau funcionamento, e uma ontologia social dialética, em que o conceito é parte do próprio mau funcionamento em questão.

O ponto de Luiz de Caux em sua longa digressão sobre o estágio atual das teorias feitas em torno do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt é o de apontar para o esgotamento da teoria crítica por conta de um processo de ensimesmamento ou autorreferencialidade, no qual a teoria crítica deixa de criticar o mundo para voltar-se para si própria, investigando suas próprias condições de possibilidade, suas metodologias, suas práticas ideais. Ao rechaçarem os modelos de ruptura, de críticas externas ou feitas a partir de outros procedimentos “problemáticos”, os autores atuais não percebem que:

os autores da teoria crítica clássica não começaram por pensar uma nova teoria da crítica, que estabelecesse os seus casos válidos e inválidos, mas pensaram a crítica como crítica da teoria, que faz da crítica dos resultados das ciências particulares uma crítica das relações apreendidas por esses resultados (de Caux, 2021, p. 52).

O passo seguinte da argumentação é o de retroceder ao ponto em que a tradição frankfurtiana se volta para dentro de si. Na opinião do autor, é Habermas quem, no final dos anos 1960 e começo dos 1970, teria colocado as condições para tanto ao priorizar a fundamentação normativa da crítica, mas é Honneth quem erige as próprias normas como o objeto da teoria. Por isso o capítulo seguinte é dedicado à obra honnethiana.

A crítica imanente positiva de Honneth

O mote da obra honnethiana é, de acordo com de Caux, uma tentativa de conciliar dois procedimentos inconciliáveis: a reconstrução normativa habermasiana e a crítica imanente positiva jovem-hegeliana (que Honneth toma como a crítica imanente em geral, como se fosse este o modelo marxiano ou adorniano). O problema é que o próprio Habermas desenvolve o modelo de reconstrução normativa a partir

de uma constatação da caducidade da crítica da ideologia (justamente a crítica imanente jovem hegeliana por excelência). A partir de um diagnóstico pollockiano de estabilização social e de primazia do político sobre o econômico, Habermas teria considerado que a reprodução social capitalista se tornou imune a crises econômicas, de modo que a partir de então (início da década de 1970) as crises seriam apenas ou sobretudo crises de legitimação. Nesta situação, Habermas considera que a ideologia se blinda de antemão contra qualquer forma de crítica, de forma que a reflexão ainda possível é a reconstrução das condições de possibilidade dos objetos. Neste caso, a atividade crítica só pode ser feita posteriormente a partir de enunciados abstratos e fixos (“a crítica ainda possível, para Habermas, é transcendente: apela às condições purificadas de comunicação livre de interferência sistêmica a fim de projetar a resistência ou a interferência comunicativa no mundo apartado do sistema” (p. 261)). Honneth, no entanto, não compra tal diagnóstico, cujo engano seria decorrente da compreensão do conflito social a partir do primado da luta de classes. Assim ele entende tanto a crítica frankfurtiana como a crítica habermasiana como estágios deficitários que devem ser superados, mas também conservados. Seu projeto, portanto, busca conciliar a reconstrução normativa, compreendida como a reconstrução das normas já vigentes, implícita ou explicitamente, nas relações de reconhecimento, com a crítica imanente, entendida a partir do contraste entre as normas em funcionamento no interior da sociedade e sua efetivação ainda parcial (de modo que a crítica consiste sempre em reclamar uma maior efetivação destas normas já em funcionamento).

O ponto é que um tal projeto é conservador de cabo a rabo: “para Honneth as normas já vigentes são racionais, e a terapia contra o sofrimento é imersão na eticidade local, o que também poderia ser chamado de adaptação, ajustamento ou conformação” (p. 117-8). E o conservadorismo de Honneth é uma consequência de sua concepção de crítica imanente: “um modelo de crítica ‘imanente’ não dialético como o de Honneth, situado ainda aquém do de Hegel por nem mesmo mediar seu caráter afirmativo com um momento de negatividade, precisa, portanto, *a fortiori* pôr-se ao lado da conservação do existente” (p. 271). E aqui precisamente entra o cerne da tese de Luiz Philippe de Caux: o contraste entre uma forma de crítica imanente que colabora com o mundo existente, tornando-o imune à crítica na medida em que, por meio de pequenas reformas, aproxima a prática existente do discurso de legitimação (procedimento este que é chamada ao longo do trabalho de “crítica imanente positiva”, de “crítica da ideologia” ou ainda de “crítica imanente jovem-hegeliana”), presente em Honneth (mas eventualmente também em Horkheimer e no próprio Hegel), em relação a outra forma de crítica imanente que busca transcender

o mundo existente, transformá-lo radicalmente, e que vai buscar rechaçar tanto as práticas existentes quanto o discurso legitimador, os conceitos ou normas em funcionamento, modelo este presente na obra de Adorno (mas também em Marx, notadamente em sua fase tardia, e que é chamado por de Caux como “crítica imanente negativa”).

De Caux apresenta o modelo reconstrutivo maduro de Honneth (feito a partir das revisões a *Luta por Reconhecimento*) a partir de cinco características gerais: a) *supernormativismo*: ser imanente significa partilhar das normas já instituídas na sociedade em questão; b) *excedente de validade e progresso*: as normas possuem um excedente de validade intrínseco, de modo que elas motivam iniciativas práticas que visam a sua realização cada vez mais ampla, acarretando assim um progresso moral; c) *blindagem contra diagnósticos de tempo*: as análises de situações concretas simplesmente não podem indicar retrocessos normativos ou apontar para a irracionalidade do mundo, mas, no máximo, “desenvolvimentos desviantes”; d) *incapacidade explicativa*: se ocorrem processos sociais irracionais, “patologias sociais”, então elas são explicadas por meio da indicação de uma orientação intencional dos indivíduos em questão, e nunca por estruturas sociais não intencionais: “o esquema geral explicativo honnethiano pode ser assim formulado: um processo social avaliado como normativamente incorreto ocorre porque os próprios indivíduos avaliaram mal um estado de coisas de conotação normativa objetiva e não se orientaram de acordo com o que ele prescrevia” (p. 170); e, por fim, e) *rearticulabilidade do social*: ausência de vínculos necessários e materiais nos processos sociais e econômicos, de modo que tudo pode ser experimentalmente rearticulado por meio de uma relação da vontade livre consigo mesma.

Em suma, Honneth não concebe a possibilidade da existência de dinâmicas sociais não intencionais e não controladas (como é o caso, tanto em Adorno quanto em Marx, do modo de produção capitalista), reduzindo e ontologizando os conflitos sociais a demandas por reconhecimento, e reduzindo ainda as próprias demandas por reconhecimento apenas àquelas ancoradas em normas sociais já válidas, ainda quando inefetivas. A imanência da crítica honnethiana veta qualquer possibilidade de transcendência em relação à ordem instituída, uma vez que é incapaz de alterar as próprias normas (em última instância por crer já se ter chegado ao fim da história, isto é, a situação ótima da normatividade). Se a teoria crítica se torna teoria *da* crítica na obra de Stahl, Celikates e Jaeggi, é também porque ela própria já havia se tornado uma teoria *acrítica* ou *não crítica* na obra que os precede.

A crítica imanente negativa de Adorno

O contraste entre uma crítica imanente positiva e outra negativa não é uma invenção de Luiz Philipe de Caux. Moishe Postone, em *Tempo, trabalho e dominação social* cunhou esta distinção terminológica, mas a ideia já aparece antes no prefácio de *O Homem unidimensional*, de Herbert Marcuse. Postone e de Caux concordam na definição de crítica imanente positiva (nas palavras de Postone, “aquela que critica o que é com base no que também é e, portanto, não aponta realmente para além da totalidade existente” [Postone, 2014, p. 111], ou ainda “oposição entre a realidade daquela sociedade e seus ideais” [idem, p. 110]), mas discordam na caracterização da crítica imanente negativa. Para Postone, é negativa a crítica imanente que “não é desenvolvida com base no que é, mas no que poderia ser, como um potencial imanente da sociedade existente” (Postone, 2014, p. 111), ou, em outras palavras, uma crítica que parte de um dever ser ancorado em uma possibilidade concreta dado o desenvolvimento técnico dos meios de produção (se há alimentos em abundância, é absurdo que se passe fome; se há a possibilidade de se trabalhar apenas poucas horas por semana para sobreviver com conforto, então é absurdo ter que labutar por quarenta ou mais horas semanais etc.). Marcuse vai um pouco além, deixando claro que a teoria crítica parte de juízos de valor, da tentativa de “melhorar a vida humana”, de usar os recursos disponíveis de modo a garantir o “desenvolvimento e satisfação mais favoráveis das necessidades e faculdades do indivíduo com o mínimo de labuta e miséria” (Marcuse, 2015, p. 32).

Já de Caux com razão denuncia certo ranço habermasiano (mais precisamente: a necessidade de se explicitar os pressupostos normativos) presente na obra de Postone, visível sobretudo na parte de seu livro dedicado a Adorno e Horkheimer, mas também na própria formulação de seu projeto de reformulação da teoria crítica³. Para de Caux, mesmo a explicitação da crítica imanente negativa já consiste em trazer o debate para o campo normativo (uma espécie de terreno amaldiçoado fácil de se entrar, mas quase impossível de se sair, e dentro do qual a crítica mesmo, a crítica do objeto, pertence apenas a um futuro sempre a ser postergado). De Caux discorda, portanto, tanto da leitura que Postone faz de Adorno (de que o autor

3 “Ele [Postone] não recusa, portanto, a ideia de que a crítica possua um ponto de vista. Deve-se entender, todavia, que a ideia de que uma específica possibilidade *fundamenta* a crítica da economia política é antes de Postone do que de Marx. Um tal problema, o de como a crítica pode prestar contas sobre seu direito de criticar, não é, por óbvio, sequer aventado por Marx. Trata-se de uma tentativa de Postone de responder a um problema que paira nas discussões de seu próprio tempo (de fato, vindas de Habermas). A possibilidade imanente ao capitalismo de sua própria transcendência é um desenlace da crítica da economia política, e não ponto de vista ou critério da crítica.” (de Caux, 2021, p. 400)

frankfurtiano faria uma crítica imanente positiva), quanto da caracterização de que a crítica imanente negativa deva ser baseada no hiato entre o que é o que poderia ser. Para ele, a crítica imanente negativa, precisamente aquela desenvolvida por Adorno mas já presente na obra tardia de Marx, consiste na capacidade de criticar tanto o conceito ou norma quanto a prática social concomitantemente, apontando para os vínculos necessários entre um e outro, para como o conceito contribui com a coisa, e a coisa com o conceito, de forma que qualquer ancoradouro ou fundamento se revela como tentativa de preservar o existente. Assim a crítica imanente negativa não assume nem o ponto de vista do hiato entre conceito e coisa, nem o do hiato entre o que é e o que se tornou possível: ela simplesmente recusa qualquer ponto de vista, buscando tão somente acompanhar seu objeto com a esperança de que sua crítica correta consiga transformá-lo. A recusa da fundamentação, do ancoradouro ou do ponto de vista implica na não-separação da autorreflexão crítica e da crítica do objeto. Assim como é impossível aprender a nadar sem se atirar na água, não há como refletir acerca da crítica imanente sem examinar o objeto que está sendo criticado.

E qual o objeto em questão? O mundo falso. Ou, especificando um pouco mais, outro mundo falso, pois o mundo falso criticado por Adorno não é o nosso mundo falso (afinal, Adorno escreve sua obra tardia no auge do capitalismo administrado, e nós estamos em estágio avançado de desintegração das sociedades capitalistas). Cabe destacar a tese de que “a crítica imanente só se torna *conceito*, em Adorno, porque perde sua obviedade e se torna também *problema filosófico*, e é Adorno quem percebe, formula e reflete sobre esse problema que emerge historicamente” (p. 450). Em outras palavras: a reflexão sobre a crítica imanente decorre precisamente da dificuldade de praticá-la. Na medida em que o caminho para a emancipação se encontra bloqueado, que não há mais uma práxis libertadora possível, então o pensamento é obrigado a se deter nas razões dessa impossibilidade. E aqui não se trata de algo inscrito na gênese da razão, mas de uma articulação momentânea do capitalismo pós-liberal que consegue abafar as crises econômicas, reforçar os vínculos de integração social e reprimir as manifestações de insatisfação e desgosto, isto tudo resulta em uma paralisação da dialética, sem, contudo, abolir as contradições que a geram e a movimentam. O mundo segue contraditório, segue estruturado de forma antinômica, o capitalismo segue tendendo a crises cada vez maiores e caminha para sua própria abolição, mas tudo isto se encontrava em suspensão no mundo administrado do pós-guerra.

Os limites da crítica da mais nova ideologia alemã

Encerro com a elaboração de três observações à guisa de objeções ao argumento de Luiz Philipe de Caux. A primeira diz respeito a certa “normafobia”; a segunda ao estatuto do materialismo adorniano e a terceira a esterilidade da crítica de teorias sem objeto.

Ao enfatizar as diferenças entre os projetos teóricos de Adorno e Marx, por um lado, e de Habermas, Honneth e pós-honnethianos, de outro, creio que de Caux por vezes exagera no contraste, criando uma espécie de “inverso simétrico”. Caricaturizando, quase não haveria espaço para posições intermediárias entre os filonormativistas, os fetichistas da norma (no sentido freudiano, de indivíduos obcecados pelo detalhe em detrimento do todo), e a normafobia, os detratores de todo e qualquer resquício de normatividade. Na verdade, o problema sequer está na caracterização dos filonormativistas, mas na caracterização de Adorno e de Marx como contraponto deles. É claro que Marx, por exemplo, rechaça não apenas a prática burguesa, mas também seus ideais. De Caux tem carradas de razão ao enfatizar que a exploração não é criticada com base num ideal de justiça como troca igual, ou de liberdade como possibilidade de escolher para quem se vai vender sua força de trabalho, mas a crítica da economia política não é isenta de qualquer normatividade: Marx afirma que os indivíduos são dominados na sociedade onde reina a produção mercantil, afirma que é ruim viver em um mundo onde as mercadorias se comportam como sujeitos e os humanos como meros suportes dela. A função do crítico não consiste em explicitar o dever ser, em fundamentar o ideal de uma sociedade onde não há dominação, mas tampouco consiste na tentativa de se esquivar de juízos de valor.

O segundo ponto é um desdobramento do primeiro e trata de uma ausência no tratamento da obra adorniana, a saber: o vínculo entre crítica imanente e materialismo. Chama a atenção que termos como “corpo”, “sofrimento” e “dor” não apareçam na seção dedicada a Adorno. Uma obra filosófica é sempre composta por múltiplas camadas, linhas de força, tendências, e de Caux identifica e elabora com primor inédito parte importante da questão. Mas evita adentrar em inúmeras passagens como esta: “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’. Por isso o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora.” (Adorno, 2009, p. 173). Passagens como esta possibilitam uma outra resposta ao sentido da crítica imanente em Adorno: a de que qualquer fundamentação normativa racional é no fundo um fetichismo da razão, pois a razão é um instrumento para abolir o sofrimento, e não um fim em si mesma. Não se trata de um ponto de vista,

nem de habitar o hiato, seja entre conceito e coisa, seja entre o que é e o que se tornou possível, mas de uma espécie de moral negativa: não sabemos o que é o bem, mas sabemos como é o mal: ele é sofrimento. (E Adorno formula isto em tom de imperativo, ao falar de como a sociedade *deveria* se organizar: “uma tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” [Adorno, 2009, p. 174]).

Por fim, se Luiz Philipe de Caux é bem-sucedido no contraste que traça entre os três momentos da pesquisa feita no Instituto de Pesquisa Social, o mesmo não pode ser dito de sua pretensão de fazer da crítica da teoria uma crítica do mundo que ela teoriza. Partilho com o autor cuja obra comento de um mesmo *marxímetro* a indicar o caminho ainda possível, ainda aberto, para a crítica social. Isto é, compartilhamos a percepção de que a obra tardia de Marx, notadamente sua crítica da economia política, é ainda o modelo mais bem acabado de crítica social. Em *O Capital* Marx oferece uma análise crítica do discurso econômico mais bem elaborado de sua época, mostrando seus limites e deficiências. Mas este não é seu objetivo, é tão somente o procedimento por meio do qual ele ilumina seu objeto e o apreende com mais exatidão. É o próprio modo capitalista de produção que Marx tem por alvo ao longo de suas críticas a Smith, Ricardo e tantos outros.

Mas o que de Caux tem por alvo ao criticar Jaeggi, Stahl e Celikates? Ora, os projetos teóricos destes autores abandonaram o objetivo de compreensão crítica do mundo para priorizar o exame de seus próprios pressupostos metodológicos, e da crítica de teorias que teorizam a si próprias não pode sair crítica social alguma. (Talvez esta, ao fim, seja a mais cruel das objeções a tais teorias: o problema delas não é nem serem falsas ou erradas, mas serem até mesmo imprestáveis para crítica). Daí que a semelhança de sua obra não é com *O Capital*, e sim com *A ideologia alemã*. Também o jovem Marx dedicou algum fôlego para o combate de teorias sem objeto. A velha ideologia alemã invertia terra e céu, combatia quimeras e vangloriava-se de imensas insignificâncias. A nova ideologia alemã quer um fundamento seguro para uma crítica que não será feita, quer saber qual deve ser a relação entre o teórico crítico e o concernido na situação criticada, quer ser a consciência moral do cientista social (provavelmente desinteressado em tal sermão). Por isso de Caux tem carradas de razão ao espinafrar tais teorias, mas disso resultam apenas alguns mandamentos: não faça teorias sem objeto; seja autorreflexivo, mas não se demore nisto; não queiras definir de antemão qual o procedimento correto para lidar com o objeto; não busques fundações seguras no terreno arenoso de uma sociedade em processo de desintegração. Não é pouco, mas cá fico na espera para que em umas duas décadas ele escreva seu *Capital*.

Referências

- Adorno, T. W. (2009). *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- Caux, L. P. de. (2021). *A imanência da crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- Duarte, R. (1993). *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edições Loyola.
- Gatti, L. (2009). “Exercícios de pensamento: dialética negativa”. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 85, p. 261-270.
- Marcuse, H. (2015). *O homem unidimensional*. São Paulo: Edipro.
- Nobre, M. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- Petry, F. (2011). *Além de uma crítica à razão instrumental*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Postone, M. (2014). *Tempo, trabalho e dominação social. Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo.
- Safatle, V. (2019). *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Silva, E. S. N. (2006). *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais.

Recebido em: 22.06.2022

Aceito em: 28.07.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



O páthos da igualdade

Resenha de: Figueiredo, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Edições Relicário, 2021.

Felipe Ribeiro*

feliperibeiro1848@gmail.com
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p99-109>

O título *A paixão da igualdade* contém um genitivo cuja ambiguidade pode servir de fio condutor para uma apreciação do livro. O primeiro sentido, mais evidente, indica que se trata do percurso histórico que colocará o conceito de igualdade no centro da vida intelectual francesa, no país da Luzes e da égalité - isto é, do “legado da paixão francesa pela igualdade” (Figueiredo, 2021, p. 240).

Mas se mudarmos o sujeito do genitivo, notaremos que se trata também de uma paixão *da igualdade*. Desse ângulo, a genealogia visa uma espécie de páthos da igualdade. Seu sentido é constituído pelo fato de que a igualdade em sentido moderno não foi introduzida na França pelo pensamento crítico e esclarecido dos iluministas (não há ascensão ou emancipação), mas foi resultado de um nivelamento produzido por ocasião de um recrudescimento do absolutismo a partir da segunda

* Este texto foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n.20/02171-0.

metade do século XVII¹. Essa queda é concebida por Pascal através da teoria da miséria pós-queda, que seria então a primeira doutrina francesa moderna da igualdade, em oposição a Descartes e Corneille, que são interpretados como últimos representantes do ideal clássico da “moral de relevo”. Primeiro tempo, então, do *páthos* dessa igualdade, por assim dizer, patética. Isto define a paisagem no qual as luzes do século XVIII irão brilhar, mudando a posição dos elementos em cena, mas sem modificá-los substancialmente. O dualismo herdado de Pascal é somente “revisto”, “invertido”, “ressignificado” por Voltaire e, principalmente, Rousseau e Diderot. Não é o suficiente, porém, para superar o *páthos* da igualdade - prova disso, veremos, é que Figueiredo não deixa de concordar com críticos do iluminismo, como Nietzsche e Tocqueville.

Vejamos a primeira metade do livro, onde há declínio da moral de relevo, representada por Descartes e Corneille, e passagem ao nivelamento. Mediante a “genealogia”, Figueiredo busca estudar os autores fora das coordenadas estabelecidas, o que talvez atinja Descartes mais que todos os outros. Primeiro ponto: ele não foi o pai da filosofia moderna francesa, mas último representante do ideal do herói clássico, portador da “moral de relevo”, socialmente definido pela aristocracia francesa do século XVII. Tampouco é pai do racionalismo, se por isto entendermos a separação abstrata entre alma e corpo, e subordinação deste àquela. Figueiredo lembra, em primeiro lugar, que embora corpo e alma se distingam como substâncias metafisicamente separadas, Descartes considera o ser humano concreto como entrecruzamento de ambas. Isso permite que se intervenha nas paixões, não mediante uma regra abstrata e descolada da situação concreta, mas através do “diálogo” interno. A nobreza da solução residiria no modo exemplar com que alguns poucos são capazes de encontrar a resposta adequada aos dilemas impostos pelas paixões. Figueiredo dá centralidade à correspondência com a princesa Elisabeth, onde Descartes recomenda a disciplina do controle sobre certas doenças psicológicas - como a melancolia - e destaca que se trata de algo que somente poucos conseguem realizar, ressaltando seu aspecto heroico. É este sujeito heróico que seria ainda o Eu das *Meditações*. O compromisso com a dúvida e a investigação filosófica perante cada questão singular denota algo do espírito dessa moral e sua preocupação com as soluções individuais únicas. Há, com efeito, certa psicologização do sujeito da meditação, bem como sua datação histórica e social.

Tudo isso é mais evidente nos personagens de Corneille, que são usados para

1 Por si só, essa periodização mais ampla depõe contra os que restringem o conceito de igualdade às luzes do século XVIII, tal como ela nascerá do exercício da “crítica” nos cafés, nas sociedades secretas, nas academias literárias, nos salões etc. É o caso, por exemplo, de Koselleck (2009) e Habermas (2014). Ambos se apoiam nas análises históricas de Mornet (1933), que interpretou o sentido da “igualdade” presentes na esfera pública que se formava então nas sociedades literárias ou secretas.

jogar luz em Descartes. Na tragédia corneilliana, os personagens se encontram em situações morais heterogêneas, impostas pelas paixões, sendo conduzidos sempre a impasses e dilemas - o *locus* de exercício da finitude do herói. Os problemas e as soluções são várias, não havendo fórmula pronta, o que define o prestígio do herói. “Exatamente porque nem todos saberíamos realizá-lo, sua realização é elevada” (p. 37). É a unicidade da solução que singulariza e individualiza o herói (p. 38). Daí o caráter exemplar dos personagens de Corneille. O saldo é que o ideal moral é sempre *realizável* e nunca uma norma intransponível e supraindividual, embora seja realizável somente por poucos. O público aristocrata se identifica com os heróis, em vez de ver neles um personagem além de suas capacidades. Há, aqui, uma moral mais reflexionante que determinante, embora não seja condição de um sujeito transcendental universal, e sim de uma classe restrita.

O sujeito cartesiano-cornelliano é, portanto, contextualizado, sensível a problemas e soluções concretas, senhor de suas paixões, mas nunca dominador. Sua moral está “longe de ser impessoal” (p. 47), ela “recusa qualquer *ratio* desenraizada” (p. 64). Aristocrática por definição, ela é incompatível com o conceito de igualdade:

Para a moral de relevo de Corneille e Descartes, ser livre não é igualar-se a todos os agentes por meio da universalização de nossas máximas subjetivas; é, antes, singularizar-se como indivíduo melhor que os outros em função do uso que se faz da vontade e do entendimento diante da plasticidade inicial que o mundo revela a nossos olhos. (p. 79)

Essa descrição está em completa oposição àqueles que acusam Descartes de uma filosofia que nega o corpo e a situacionalidade do exercício da razão a favor de um “Eu” abstrato e dominador. Figueiredo se confronta com críticos desse teor, como Foucault e Sartre. Mas o argumento poderia ser igualmente construído em oposição a *Situando o self*, de Benhabib (2021), que talvez seja a melhor representante atual dessa crítica. Como se trata de uma teórica crítica feminista, o que interessa a Benhabib é expor como o *self* cartesiano exclui, no ponto de partida, isto é, na separação entre alma e corpo, outros *selves* historicamente estigmatizados como inseparáveis do corpo, da sensibilidade etc. Mas é justamente o contrário que Figueiredo busca expor: a heroicidade dos heróis de Corneille e da filosofia de Descartes se mede pelo quanto o indivíduo consegue ser concretamente situado no exercício de sua racionalidade. A maestria está em como lida com problemas advindos de situações práticas determinadas e como, diante de cada uma em específico, acha as soluções que convêm. Sequer haveria aí dialética da *Aufklärung*, já que não há propriamente dominação da natureza interna, e sim um “diálogo permanente” com ela (p. 57). O que não significa, é certo, sua compatibilidade com as intenções de Benhabib, cujas críticas estão definidas pelo horizonte da ética do discurso, enquanto o Descartes de Figueiredo, mesmo sendo um *self* situado, por ser aristocrático por definição, se

encontra fora das regras do discurso e do consenso democráticos.

Esse quadro inicial é apenas o referente negativo ao qual a igualdade em sentido moderno dará adeus. É ainda Corneille que serve como referência para definir a passagem. Ela ocorre tanto do lado do público, que não se identifica mais com as personagens heróicas, reconhecendo nelas uma moral desenraizada da vida real, quanto do lado da própria ficção de Corneille, que, em tragédias como *Horácio*, não narra mais o dilema de heróis perante situações dilemáticas, onde haveria reflexão, diálogo interno, soluções exemplares etc. Há agora subordinação a uma instância que “preexiste em relação à razão do agente” (p. 73), com o efeito retroativo de uma interiorização do sujeito (p. 77). É como se, na figura do herói clássico, o sujeito se individualizasse para fora, enquanto agora ele passa a se individualizar para dentro, atrofiando. Há, de certo modo, *dessubjetivação* ou *desindividuação* (Figueiredo usará esses termos em outros momentos), sendo este o primeiro e curioso passo da gênese do *indivíduo* moral.

As razões dessa virada são políticas. Ocorre que, na segunda metade do século XVII, o absolutismo na França de Luís XIV recrudescer, o que impacta na vida da corte. Se antes a nobreza tinha liberdade perante o soberano, o que dava espaço ao cultivo da moral de relevo, no novo contexto a norma do soberano é imposta como regra externa e transcendente mesmo às classes mais altas, exigindo um cálculo de obediência. “Numa atmosfera atravessada pela progressiva absolutização do poder político, a antiga espontaneidade construída pelo cortesão como prova de superioridade natural deu lugar ao cálculo de como agradar o rei ou seu ministro” (p. 67). Instaure-se o dualismo que pautará a igualdade, agora sim, em sentido moderno. Se for assim, ela não figura como *projeto* autoconsciente, como práxis, emancipação etc., mas como um rebaixamento, como igualdade passiva imposta de fora. Não se trata nem de um conceito burguês, pois remete a alterações na organização da vida cortesã, e tampouco está relacionado com a generalização das relações de troca, como pensado na tradição marxista. Não se trata de ideologia, mas de um fato histórico imposto pelo contexto político especificamente francês do século XVII², que resulta numa eliminação da política:

Apesar do risco de incorrer em generalizações imprudentes, pode-se avançar a hipótese de que a reflexão política francesa da segunda metade do século XVII foi, grosso modo, alheia à premissa de que indivíduos sejam capazes de maximizar suas escolhas conforme cálculos politicamente orientados. (p. 110)

Com isso, avançamos em direção à “modernidade como nivelamento” (p. 113).

Quem elevará esse novo tempo histórico ao plano do conceito é Pascal, que,

² Não trataremos disso, mas Figueiredo se apoia em argumentos comparatistas, mostrando como o caso da Inglaterra foi diferente, capaz de acomodar igualdade e liberdade.

em oposição a Descartes, figura como primeiro filósofo da igualdade francesa em sentido propriamente moderno. Correspondente a uma condição de nivelamento imposto, o conceito pascaliano de igualdade é o da miséria pós-queda, a um só tempo condição e norma: “A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer-se miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável” (apud. p. 91). Neste terreno, as paixões humanas se colocam fora do controle do indivíduo, como nas tragédias tardias de Corneille, impedindo a individualização heroica, assim como a intervenção da razão. Somente a união com Deus fornece a solução, operando como norma supraindividual, estabelecida de antemão, sem qualquer concretude ou realizabilidade aqui e agora. Estamos diante de “indivíduos dessubjetivados”, incapazes de interpretar, refletir, organizar e interferir na vida. É curioso: embora assistamos à genealogia do indivíduo moral, quem realmente se individualizava era o herói clássico, enquanto o novo indivíduo, “moderno”, aparece como um não-sujeito, um indivíduo desindividualizado:

Levada ao extremo, essa indistinção originária, articulada por Pascal à doutrina do pecado original, destitui os homens de suas características morais individuais - sugerindo reduzi-los a suporte de paixões que governam sua pessoa ou, na melhor das hipóteses, à função de ordenação de um sistema que ultrapassa as prerrogativas de que gozava o indivíduo clássico. (p. 134)

Está instaurado um dualismo: as duas ordens, a moral e a existente, se tornaram incomunicáveis - perfeito antípoda do diálogo interno do herói clássico. A universalidade da igualdade vem a ser sua transcendência longe do alcance de todos, sem exceção. Eis o início de nossa modernidade mais pascaliana que cartesiana.

No século XVIII, com a entrada em cena do iluminismo, alguma luz (um tanto débil, como veremos) será projetada “contra esta humanidade sem fundo” (p. 121). Diderot e Rousseau herdaram o “dualismo de Port-Royal”, mas o invertem, apontando para “a superação da modernidade como nivelamento, sob a forma da modernidade concebida como horizonte da autonomia do sujeito” (p. 114). Antes disso, há o passo importante dado por Voltaire, que se dedicou a vida inteira a polemizar contra Pascal, este “sublime misantropo” (apud. 147), afirmando que “não somos tão maldosos nem tão infelizes como diz” (apud. 152). Com isso, Voltaire seguirá a via aberta pelos quadros de Watteau, que representavam com jovialidade e sem dramaticidade os temas menores da vida burguesa nivelada, adaptando-se ao público do tempo e atenuando seu contraste com uma norma transcendente. Ao menos três pontos são decisivos, aqui: 1) com Voltaire, a miséria, embora persistente, não é de causa teológica, e sim material: “ela é o fruto da organização político-econômica que, invariavelmente, subordina os homens entre si” (p. 154-5), o que Figueiredo chama de “secularização da miséria” (p. 155); 2) isso implica que a miséria é reversível,

sendo esta a tarefa da atividade humana; 3) o guia dessa tarefa é a própria natureza, que deixa de ser a fonte dos vícios incontrolláveis para se tornar o remédio. Voltaire remove os termos da equação dos extremos e os aproxima a um centro: a miséria não é tão grave, dado que historicamente construída, a natureza pode ser o remédio em vez do problema. No entanto, para Figueiredo, a execução desse programa bifurca, na ficção de Voltaire, em dois caminhos que não conseguem juntar num programa unitário. Por um lado, estão os contos, concentrados em situações cotidianas, mas incapazes de dramatizar a vida dos indivíduos; por outro lado, as tragédias de Voltaire, com carga dramática, mas descoladas da fidelidade pictórica à vida diária. O argumento fica um pouco difícil de entender, dado que, embora haja aqui *atenuação*, o dualismo permanece cindido entre dois registros inconciliados.

Perante Diderot e Rousseau, representantes mais sérios da reavaliação do dualismo pascaliano, Voltaire figura mais como um momento de transição. Depois da atenuação voltairiana, ambos articulam com certa felicidade uma crítica do nivelamento presente, uma teoria da natureza humana e um projeto político emancipatório. Com isso, a miséria da igualdade é interpretada e criticada como superável, sendo sua superação objeto de um projeto político e esclarecido. O dualismo não é desfeito, mas ressignificado - assim como há *projeto* de superação, mas não superação efetiva, o que aponta continuidades.

Em Rousseau, a referência de Figueiredo está nos dois discursos. Neles, o nivelamento presente é apreendido como condição negativa, na forma de crítica a um público “efeminado” pelo processo civilizador, pela cultura e pelas próprias luzes. Com ênfase no desenvolvimento da desigualdade e da corrupção das relações humanas, Rousseau conserva o impulso voltairiano de secularizar a miséria. Esta decorreria da “mudança na estrutura subjetiva dos indivíduos, motivada pela interação entre eles, e não por qualquer desígnio ou castigo divinos. [...] Deus, portanto, fica de fora” (p. 180). Mas, diferente de Voltaire, Rousseau não reconhece no amor próprio uma das molas para perseguir os fins que a natureza depositou em nós. Sabemos que, para ele, o “amor de si” obedece a certa dialética: descreve tanto um impulso egóico natural desprovido de vícios, quanto o germe do “amor próprio”, no qual o genebrino encontrará a origem dos vícios da civilização. Este amor próprio impede paradoxalmente a individualização: “sequestra o indivíduo de si mesmo”, o que só poderá ser desfeito pela elaboração “relações não instrumentais com seus semelhantes” (p. 193). Aqui, Figueiredo reconhece a reparação de um motivo de Port-Royal, mas extrai duas conseqüências, uma concatenada na outra, que mudam o sentido dos esquemas pascalianos: a) da observação do processo civilizatório, Rousseau extrai a compreensão a respeito da mutabilidade da estrutura da subjetividade humana; b) o que implica a possibilidade de sua transformação, que é o alvo da política rousseauiana, agora centrada num projeto *intersubjetivo*.

No geral, o referente da crítica presente não é mais o paraíso perdido *no passado*, e sim o *futuro* enquanto sociedade esclarecida, na qual aliás aparece outra igualdade possível, que não a miserável - pense-se aqui em *Do contrato social*.

Aqui está o sentido de política para Rousseau - e tudo dá a entender que também é sentido que Figueiredo valoriza mais. Se a estrutura subjetiva assumiu configurações diversas na história, nada impede que elas se modifiquem mais uma vez, por meio de uma “atuação diversa sobre si e os semelhantes ali onde isso for factível” (p. 181). Ora, “[o] nome disso”, arremata Figueiredo, “é política”, no sentido amplo de “tudo o que constituir ocasião para a transformação subjetiva dos indivíduos” (p. 181). Figueiredo insiste no caráter intersubjetivo do projeto de Rousseau: se a queda, agora não mais entendida nos termos pascalianos, é o percurso que retira o eu do isolamento natural e o desvirtua por força de uma intersubjetividade corrompida pelo poder, então, doravante, a transformação não poderá mais operar no indivíduos isolados, tendo como objeto a própria intersubjetividade. A politização em curso almeja o “descentramento do sujeito” (p. 184). Se a razão individual é vista em Rousseau como uma das fontes da corrupção, então é preciso dar lugar a uma racionalidade intersubjetiva como corretivo. Desse modo, Figueiredo busca triangular tanto os diagnósticos dos discursos, o projeto pedagógico do *Emílio* e a teoria de *O contrato social*. Como saldo, Rousseau não figura como teórico alheio a toda sociabilidade, apesar do que se pode extrair de certa leitura de seus textos, mas como uma espécie de teórico da ação comunicativa *avant la lettre*, semelhante ao modo como Bento Prado Jr. (2007) lembrou que a divisão entre trabalho e interação, que Habermas faz remontar aos clássicos do idealismo alemão, já aparecia no *Discurso sobre a origem das línguas*. Mais uma vez, a genealogia *do indivíduo* se revela um quadro complexo: Rousseau critica o amor próprio, egoísta e individualista, mas para mostrar que ele impede a individualização, apostando no descentramento intersubjetivo, que permitiria a constituição da subjetividade. Individualidade que nega o indivíduo - descentramento do mesmo para recuperá-lo.

De certo modo, Diderot contém algo tanto de Voltaire como de Rousseau, articulados em um quadro teórico próprio. Por um lado, permanece algo da concepção voltairiana da natureza como remédio, na forma de uma “religião natural”, que guarda proximidade com a hipótese do bom selvagem, embora Diderot defenda que o homem é sociável por natureza. A crítica ao nivelamento mantém-se como crítica da conversação *galante*, lembrando Rousseau e, assim, temas de Port-Royal. Mais do que tudo, porém, Diderot era *materialista*, o que coloca problemas diante de todo o percurso do livro: num cenário materialista, como é possível um dualismo entre o que as coisas são e o que deveriam ser, sem o qual não sobrevive a intervenção iluminista, presente no mero projeto de uma *Enciclopédia*? Caso haja uma moral humana comum, qual sua relação com o universo amoral da matéria? De saída,

Figueiredo lembra que Diderot construiu uma personalidade filosófica alérgica às respostas acabadas e aberta ao experimento e à revisibilidade das soluções, o que nos previne contra a exigência de soluções redondas. É o que se extrai de *O sobrinho de Rameau*, cuja dialética negativa repousa no abalo constante das certezas filosóficas e no compromisso com verdades conjunturais. Mas se Figueiredo quer mostrar a compatibilidade entre materialismo e iluminismo, ele tampouco pode deixar a última palavra a este diálogo demasiado demolidor. Assim, *O sobrinho* não deve ser estendido à obra inteira do autor, caso queiramos salvaguardar o “engajamento com a paixão da igualdade” (p. 198). Trata-se de salvar Diderot de sua própria negatividade, de introduzir alguma afirmação no compromisso esclarecido com a emancipação.

O texto central para Figueiredo é *O passeio do cético*, em especial a cena do encontro com Cefisa. É o momento em que o filósofo descobre que, apesar da superioridade do desejo sexual sobre a razão, esta pode ser orientada segundo as demandas da natureza humana. Se há intervenção possível da razão sobre a paixão, então o estudo materialista da natureza humana deve revelar mecanismos estáveis que a organizam, mas que não são eternos. Há um materialismo que não é metafísico, já que abre o caminho para certa práxis que, de modo semelhante a Rousseau, se associa à possibilidade de mutação da estrutura do ser humano. A rejeição materialista do livre-arbítrio, por sua vez, faz parte da mesma convicção, pois o livre-arbítrio implica na aleatoriedade das ações humanas, impedindo a intervenção estudada. O materialismo de Diderot abriria assim o caminho para um projeto iluminista, que não recusa à natureza seu valor medicinal e tampouco exclui o exercício esclarecido da razão sobre as paixões.

A filosofia política de Diderot deverá refletir essa concepção. Aqui, há grande diferença em relação a Rousseau: para Diderot, o homem é sociável por natureza e o contrato é um pacto de submissão ao príncipe. Figueiredo se baseia aqui especialmente nos artigos políticos da *Enciclopédia*. Mas o príncipe deve reger segundo a lei natural, que é o limite de seu poder. Caso contrário, ele pode ser contestado. A contestação, por sua vez, deve ocorrer com base no esclarecimento dos súditos, que indicam ao príncipe como se deve dar o exercício do poder. Trata-se de uma orientação pela opinião pública. Com isso, abre-se a possibilidade de uma espécie de razão comum, que permite defender a justiça fora dos quadros do exercício do poder.

Daí também a atitude diferente da de Rousseau perante o público galante. Para este, não haveria lugar para um uso estratégico do modo efeminado do público contra ele próprio. Diderot, ao contrário, ao reconhecer a miséria no modo amenizado da conservação galante, investirá na forma diálogo em preferência à narrativa, como que mobilizando os quadros do público para formá-lo segundo o projeto iluminista. Diderot inscreverá aqui também a função do artista moderno. Se Voltaire não havia resolvido a dissociação entre a tragédia e a comédia, apartando, portanto, drama

e fidelidade pictórica à vida cotidiana, Diderot inscreverá a função do artista num dualismo presente dentro da vida burguesa. De certo modo, ele heroiciza a vida burguesa: “O artista enaltecido por Diderot opera no âmbito desta última variante do dualismo: para ser pintor de história, deve pintar o cotidiano como se pintasse algo de extraordinário” (p. 227). Bem medido: não há fim do dualismo aqui, pois entre o público real, galante, e o público esclarecido, há um hiato. Mas não deixa de haver uma reformulação do dualismo.

Que pensar desse segundo bloco do livro? Depois do nivelamento refletido por Pascal, os filósofos iluministas repensam o sentido da miséria presente e abrem espaço para a intervenção esclarecida e para a política. No entanto, os motivos de Port-Royal são somente resignificados, de modo que o *páthos* da igualdade, ainda que agora se torne propriamente paixão pela igualdade, não foi superado. Em vários momentos, Figueiredo sublinha as continuidades: apesar das revisões, “[o] homem permaneceu sendo definido, grosso modo, por meio da tensão produzida por seus opostos constitutivos” (p. 235). O sentido do iluminismo não é tanto de ruptura, dado que opera dentro de uma sintaxe estabelecida num momento de radicalização do Antigo Regime. “Isso, claro, não implica negligenciar o papel que as Luzes tiveram na estabilização e difusão do ideal da ‘humanidade’. Mas elas o fizeram por preferência a um quadro preexistente, sobre o qual realizaram uma espécie de inversão” (p. 236). É natural que a conclusão do livro se aproxime de dois críticos do iluminismo: Nietzsche e Tocqueville. E se discorda deles, é no detalhe. De Nietzsche, por exemplo, porque o antípoda da igualdade moderna não está no herói antigo, mas no herói clássico, presente em Descartes e Corneille (p. 228), e porque a igualdade na França não é uma herança inglesa, mas nasce dentro de uma constelação nacional própria, como Figueiredo insiste ao longo do livro. É somente até aí que vão as discordâncias, ficando implícito que, no resto, Nietzsche tem razão.

Mais importantes são as análises de Tocqueville, que buscou mostrar a seu modo como a Revolução aprofundou o nivelamento iniciado pelo Antigo Regime em vez de superá-lo. A paixão da igualdade aparece assim como uma espécie de patologia nacional e revela a outra face da solidariedade e da fraternidade, que em vez de inaugurar uma sociedade nova, aprofundou ordenamentos autoritários. Figueiredo não parece discordar muito da tese de Tocqueville, comentando-a assim: “a indiferenciação entre os indivíduos promovida pelo absolutismo e interpretada sob o prisma da miséria terminaria por antecipar, em sua estrutura e temporalidade cindidas, a fraternidade universal, ensejando a politização da humanidade efetuada no fim do século XVIII” (p. 237).

Todavia, a conclusão do livro é surpreendente, pois nela Figueiredo parece lamentar a perda da evidência desse conceito agora esclarecido de igualdade. Depois da paixão pela igualdade ter marcado o republicanismo pós-1789, alcançando a

política do estado de bem-estar social, seu futuro seria agora incerto (p. 242). Há um salto, aqui, pois esse percurso precisaria ser exposto com mais detalhe, além de dar a impressão de generalizar para o século XX a concepção francesa de igualdade, que o livro defendeu estar intimamente marcada pelas singularidades de um país. Mas quando o autor manifesta sua preocupação, ele parece estar questionando o futuro de *nossa* política, ou ao menos daquela política que ele mais gostaria que nos servisse de padrão. Mas, com que direito? As razões dessa fidelidade, *pelo próprio percurso da obra*, não são evidentes, já que inúmeros argumentos testemunham os problemas da paixão francesa pela igualdade, mesmo no iluminismo. Com perdão da malícia, dado o percurso do livro, em que o projeto iluminista, apesar de tudo, jamais conseguiu subverter totalmente a lógica de Port-Royal, permanecendo demasiado preso a uma lógica herdada do absolutismo, não seria boa notícia enfim abandoná-lo? Figueiredo reconhece a dificuldade: “Será somente para este ser adoecido que nos transporta essa genealogia - e logo agora, quando soaria extravagante agir como se fôssemos nobres?” (p. 240). Mas recusa o apelo aristocrático: o problema, afirma o autor, “admite interpretações menos aristocratizantes” (p. 240). Quais sejam? A partir daqui até as páginas finais do livro, o argumento é repetitivo e um tanto indeciso, pois Figueiredo acaba somente recolocando a questão: “Ao apropriar-se da inversão do dualismo que havia sido realizada pelo Esclarecimento, a eficácia indiferenciadora do Estado burguês renovou ou não a política, conferindo-lhe um sentido inédito diante das formas de subjetivação associadas ao Antigo Regime?” (240-1). Ora, essa incerteza se deve ao conteúdo apresentado pelo livro: a genealogia realizada parece falar mais contra do que a favor da paixão pela igualdade. O nosso autor, ao contrário, parece ainda querer defendê-la de algum modo, mas lança mão de um material que o mina de argumentos para tanto. Rejeitando a saída aristocrática, ignorando a via pós-moderna, Figueiredo se vê preso ao projeto inconcluso do iluminismo francês, que, diferente de Habermas, é reconstituído nos termos de uma genealogia que aponta o quanto carrega de pernicioso e defeituoso.

Isso tem a ver com o “método” genealógico. Dele, o livro retém, em geral, a gênese histórico-conceitual de um processo. Além disso, Figueiredo esposou a intenção de escavar autores e temas fora dos esquadros estabelecidos por interpretações correntes. No entanto, as grandes obras de genealogia - pensemos em Nietzsche, na arqueologia de Foucault, na patogênese de Koselleck - buscam reconstituir a história de um processo ao qual querem dar adeus. De maneira um tanto brechtiana, querem desnaturalizar concepções aparentemente eternas, algo que Figueiredo também faz nas primeiras páginas da introdução do livro. No entanto, ninguém imagina Nietzsche terminando a *Genealogia da moral* preocupado a respeito da perda de evidência da moral cristã. Mas é o que Figueiredo faz. Assim, diante dos genealogistas da suspeita, ele aparece como uma espécie de genealogista a favor - daí a dificuldade final do

livro, que emprega a todo momento análises históricas que problematizam a paixão francesa pela igualdade, para em seguida se filiar a ela. Ele *não pode* ser um livro de defesa desse conceito de igualdade, mas no fim *quer* sê-lo.

O livro de Figueiredo é instigante pela variedade de textos e autores que mobiliza, pelas teses fora da curva, pelo questionamento das periodizações comuns, mas também por uma série de questões em aberto que nos deixa, algumas contra ele mesmo, que justamente tornam a leitura uma fonte generosa de reflexões.

Referências

- Benhabib, S. (2021). *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Tradução de Ana Claudia Lopes e Renata Romolo Brito. Brasília: UnB.
- Habermas, J. (2014). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da esfera pública*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Ed. Unesp.
- Koselleck, R. (2009). *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ.
- Mornet, D. (1933). *Les origines intellectuelles de la Révolution Française: 1715-1787*. Paris : Armand Collin.
- Prado Jr., B. (2007). Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Recebido em: 07.01.2022

Aceito em: 31.08.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



APRESENTAÇÃO

Körner, Schiller e W. Humboldt: a primeira recepção do Meister de Goethe

Reginaldo Rodrigues Raposo

reginaldo.raposo@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Uma das primeiras recensões do romance publicado *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795-96), talvez a primeira quando se exclui as considerações de Schiller nas cartas que trocou com Goethe desde 1794 (inclusive durante o processo de fatura do romance, portanto), seja esta missiva redigida por Christian Gottfried Körner e publicada em 1796 na célebre revista *As Horas*, cuja edição era capitaneada pelo mesmo Schiller. Para além das críticas do próprio editor e da discordância explicitada em novas cartas/recensões em torno da importância e centralidade do “herói”¹ e da questão da formação (*Bildung/Ausbildung*) no romance - em particular aquela assinada por Wilhelm von Humboldt² -, é notável o fato de que se estabelece nela uma direção na recepção da obra que veio a se tornar não somente a marca inaugural, ou ao menos modelar, do que se denomina de romance de formação (*Bildungsroman*), mas também, segundo Friedrich Schlegel em um dos fragmentos da revista *Athenäum*, uma das “grandes tendências de nossa época”.³

Körner foi um jurista alemão, nascido em Leipzig no ano de 1756. Morreu em Berlim no ano de 1831. Amante das artes, da música (Cf.: Videira, 2019, pp. 97 a 117), Körner teve contato com os principais personagens dos “anos de 1790, que, através do entrelaçamento de tendências classicistas e românticas, se tornou a década mais frutífera em toda a história da estética” (Dahlhaus, 2003a, p. 398). No que tange o romance de Goethe, seu primeiro contato com ele foi mediado, por suposto, também por Schiller. Em carta endereçada a Goethe, datada de 19 de janeiro 1795, pouco menos de um ano antes da publicação do presente texto, o autor

1 Referência a Schiller em carta endereçada a Goethe datada do dia 28 de novembro de 1796. Recuperado de <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1796/246-an-goethe-28-november-1796/> (Último acesso em 19 de outubro de 2021).

2 Em carta endereçada a Goethe datada do dia 24 de setembro de 1796. Cf.: Oliveira, 2014, p. 23.

3 Para F. Schlegel, ao lado do romance, estão a *Doutrina da ciência* (1794) de Fichte e a própria Revolução francesa (1789). Cf.: Schlegel, 1997, p. 83.

de Wallenstein faz referência às primeiras impressões do amigo Körner a respeito do romance, bem como tece desde então, como que de viés, as suas primeiras críticas:

Recentemente, restituí ao senhor, com fidelidade, a impressão que causou em mim o *Wilhelm Meister* [...]. Körner escreveu-me há alguns dias com infinita satisfação a respeito dele, e em seu juízo podemos nos fiar. Nunca encontrei um crítico [*Kunstrichter*] que se deixasse tão pouco desviar do principal, em um produto poético, por aquilo que é acessório. No *Meister* ele encontra toda a força de *Os sofrimentos de Werther*, apenas domada por um espírito varonil e depurada na tranquila graça de uma obra de arte consumada.

Ao lê-lo, lembro-me de ter sentido o mesmo que o senhor escreve sobre o pequeno escrito de Kant. A abordagem é meramente antropológica, e com ele não se aprende nada sobre os fundamentos últimos do belo. Mas, como física e história natural do sublime e do belo, ele contém algum material [*Stoff*] frutífero. O estilo me parece um pouco lúdico e floreado demais para essa matéria tão séria. Inusitado erro em um Kant, de todo modo bastante compreensível (Schiller, 2019, pp. 104 e 105)

Um “erro compreensível” em relação à “matéria tão séria”, para Schiller, nesse sentido, poderia muito bem estar ligada justamente às descrições, também presentes nesta missiva, um tanto excessivas e preliminares, posto que bem ornamentadas, das personagens à luz do que, já na carta publicada, culminaria em um protagonismo resolutivo e infalível de Meister, ou seja, relevando demasiadamente o fundamento que perpassaria o “todo da obra” e da trama que os envolve por igual. É algo de importância inestimável para Schiller o fato de Meister, enquanto protagonista, alcançar a “determinidade” (*Bestimmtheit*) por meio da experiência (*Erfahrung*) na comunhão dos acontecimentos narrados, com os outros personagens (e não simplesmente diante deles), sem perder a “determinabilidade” (*Bestimmbarkeit*), a dimensão do infinito, na infinidade de determinações que ainda é deixada em aberto, inclusive em decorrência de seus fracassos.⁴ Meister realizaria seus anseios, o ideal, no todo da experiência do romance, mesmo em seus insucessos, sem que, com isso, no real esgotasse esse mesmo ideal, que permanece ao cabo, portanto, como ideal, o infinito como infinito. Isso está ligado também ao que Wilhelm von Humboldt mais tarde, na carta mencionada, também se referindo criticamente às considerações de Körner, diz dos “traços [que] são para o romance como um todo da mais alta importância”:

[Körner] parece encontrar nele um conteúdo com o qual a economia do todo, como eu acredito, não poderia existir, e, ao invés disso, ele não parece ter encontrado suficientemente, como me parece, sua determinabilidade [*Bestimmbarkeit*] ininterrupta sem quase toda determinação real, seu contínuo aspirar para todos os lados sem decidida força natural para um deles, sua irrefreável inclinação para

4 Carta de Schiller a Goethe datada de 8 de julho de 1796. Recuperado de <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1796/185-an-goethe-8-juli-1796/> (Último acesso em 19 de outubro de 2021).

refletir e sua tepidez, se eu não devo dizer frieza, da sensação, sem a qual seu comportamento após as mortes de Mariane e Mignon não seriam compreensíveis (Goethe, 2002, p. 659 como citado em Oliveira, 2014, p. 23, tradução de Oliveira)

Contudo, mesmo que tenha algo relevado essa dimensão propriamente filosófica do romance - “a relação de todos os membros individuais do romance com aquele conceito filosófico”⁵ -, tão cara à sua interpretação idealista (Cf.: Werle, 2014, pp. 69 a 78), uma outra característica da carta de Körner não deixa de surpreender. Körner chama a atenção para uma questão que, pelo vigor da recepção e do muito que se produziu a respeito desde então, seja em filosofia ou na teoria literária, se torna no mínimo igualmente digna de nota, e as críticas advindas das penas de Schiller e W. Humboldt não fazem senão prefigurar as tensões que haveriam ainda de perdurar na recepção do romance.

A expressão “romance de formação” teria sido cunhada por Karl Morgenstern por volta de 1819, e assim exprimida em uma conferência em 12 de dezembro deste ano - *Sobre a essência do romance de formação* (publicada em 1820). Segundo Manuela Hoffmann Oliveira, que tem se dedicado ao assunto já há alguns anos,

o significado de *Bildungsroman* tem em Morgenstern uma grande abrangência; na verdade, para ele todo bom romance era um *Bildungsroman*, e então ele elenca em subtipos ou subgêneros todos aqueles romances alemães considerados por ele os melhores. Morgenstern justifica que tais subtipos são voltados para aqueles lados que o homem desenvolve prioritariamente (Oliveira, 2013, p. 12)

Mas,

“como obra da mais geral e abrangente tendência da formação do belo homem” figura o Meister, cujo objetivo (a formação) que representa é o equilíbrio e a liberdade (Morgenstern, 1988: 65⁶) - formulação evidentemente tomada de Körner (Oliveira, 2013, p. 13)

Com efeito, nesta carta de Körner evidencia-se tanto a ênfase no protagonismo do herói quanto a centralidade do desenvolvimento de sua formação conduzida no sentido do tempero das suas disposições interiores, outrora um “interior cheio de escórias” (Goethe, 2006, p. 284), até a urbanidade da livre conduta nas relações exteriores, segundo a necessária “seriedade sagrada” (idem, p. 547) da vida. E a esse respeito, Körner observa:

Eu particularmente penso a *unidade do todo* como a exposição de uma bela natureza humana, que gradativamente se forma [*ausbildet*] por meio do efeito conjunto de suas disposições interiores e relações exteriores. A meta dessa formação [*Ausbildung*] é um equilíbrio perfeito - harmonia com liberdade. Quanto maior a medida das forças

5 A mesma carta de 8 de julho de 1796.

6 A referência completa de Oliveira, 2014 é: Morgenstern, K. Ueber das Wesen des Bildungsromans (1820). (1988). *Zur Geschichte des deutschen Bildungsroman*. Org. de Rolf Selbmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 65.

individuais, quanto mais poderosas as inclinações opostas entre si, mais se requer para criar unidade sem destruição nesse caos. Quanto mais plasticidade há na pessoa, e quanto mais força formadora [*bildende*] há no mundo que a rodeia, mais abundante é o alimento do espírito que uma tal aparência proporciona. (grifos nossos)

A formação de Meister é o grande interesse de Körner, por onde ele pensa a mesma unidade no todo da obra. Em suma, para não estender demais esta introdução, ao propor aqui a tradução da referida carta de Körner, deixamos para o leitor qualquer decisão a respeito desses impasses acerca da “unidade do todo” (Körner), do “romance como um todo” (W. Humboldt), ou do “todo da obra” (Schiller), que não fazem mais senão sublinhar o engenho de Goethe, em torno do qual tantos atores de sua recepção parecem muito vivamente se comprazer e até “deleitar”:

Körner, que me escreveu ontem, recomendou-me expressamente que eu agradecesse ao senhor pelo elevado deleite que o *Wilh. Meister* lhe proporcionou. Ele não pôde furtar-se a pôr algo dali em música, que apresenta ao senhor através de mim. Uma é para bandolim, a outra para piano. Provavelmente é possível encontrar um bandolim em algum lugar de Weimar (Schiller, 2019, p. 106)

Referências

- Dahlhaus, C. (2003a). *A estética musical clássica e romântica*. In: *Gesammelte Schriften*. V. 5. Laaber: Laaber-Verlag.
- Goethe, J. W. (1794-1805) *Briefwechsel*. Recuperado de <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe> (Último acesso em 19 de outubro de 2021).
- Goethe, J. W. (2006). *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34.
- Goethe, J. W. (2002). *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Werke, Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. V. 7. Romane und Novellen II. Erich Trunz (Org.). Munique: C.H. Beck.
- Goethe, J. W.; Schiller, F. (2019). Correspondência Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich von Schiller. Tradução de Vieira, V.; Werle, M. A.; Franceschini, P. A. C. *Revista Rapsódia*, 13, pp. 99 a 117. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/165287> (Último acesso em 29 de setembro de 2021).
- Körner, C. G. (1796). Über Wilhelm Meisters Lehrjahre. In: *Die Horen*, 12. recuperado de <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/schriften/horen/horen-1796-12-stueck/> (Último acesso em 28 de setembro de 2021).
- Morgenstern, K. (1820). *Über das Wesen des Bildungsromans*. Recuperado de https://utlib.ut.ee/eeva/index.php?lang=de&do=tekst_



TRADUÇÃO

*Sobre Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*¹

Christian Gottfried Körner

Eu demoro-me primeiro junto a partes constituintes, e alegro-me por não encontrar na exposição dos caracteres nada mesmo de sombras negras que, segundo um preconceito comum, devem ser necessárias ao efeito da obra de arte. Não se há de pensar aqui em um diabo privilegiado por meio do qual ocorre tudo o que há de desgraça. Mesmo Barbara no fundo não é malvada, mas somente uma alma ordinária. Sob a pressão das carências, falta-lhe receptividade a todo sentimento mais refinado. Não obstante, ela possui afeição verdadeira por Mariane e por Felix. O sofrimento maior - o destino de Mariane - é ocasionado por um ser humano passível de avaliação a partir de uma nobre mola propulsora.

Tampouco aparece um ideal supra-humano. Por toda parte encontram-se traços da fragilidade e da limitação da natureza humana,

Ich verweile zuerst bey einzelnen Bestandtheilen, und freue mich in der Darstellung der Charaktere so gar nichts von den schwarzen Schatten zu finden, die nach einem gewöhnlichen Vorurtheile zum Effekt des Kunstwerks nothwendig seyn sollen. An einen privilegirten Teufel, durch den alles Unheil geschieht, ist hier nicht zu denken. Selbst Barbara ist im Grunde nicht böartig, sondern nur eine gemeine Seele. Unter dem Druck der Bedürfnisse fehlt es ihr an Empfänglichkeit für jedes feinere Gefühl. Gleichwohl hat sie wahre Anhänglichkeit an Marianen und Felix. Das größte Leiden - Marianens Schicksal - wird durch einen schätzbaren Menschen aus einer edlen Triebfeder veranlaßt.

Eben so wenig erscheint ein übermenschliches Ideal. Überall findet man Spuren von Gebrechlichkeit und Beschränkung

¹ *Über Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1796). Tradução de Reginaldo Rodrigues Raposo, doutorando no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo. Trabalho desenvolvido com o apoio da FAPESP (processo número 2019/27194-6). Agradeço a Marco Aurélio Werle, Icaro Gonzalez Ferreira e Renato Costa Leandro pela orientação, leitura, revisão e comentários.

mas o que confere o interesse mais elevado às figuras principais é a aspiração por um infinito. Dessas diferentes direções dessa aspiração nasce a diversidade dos caracteres. Em naturezas finitas, frequentemente se deve desse modo gerar uma unilateralidade e a desproporção, e essas são as sombras da pintura, as dissonâncias da harmonia. Daí decorrem, em Jarno, a frieza e a dureza do homem do mundo. Ele aspira por claridade e determinidade em seus juízos acerca do ser humano e suas relações. Ele sabe apreciar a verdade e a conformidade a fins, mas o obscuro e o oscilante são odiados por ele. Ele não conhece o entusiasmo, mesmo a arte ele admira somente à distância, pois ele não consegue se dar conta, para si, de seu procedimento. No entanto, o que é consumado tem efeito sobre ele. Daí decorre sua atenção ante a aspiração por uma consumação em Lothario. Em Shakespeare ele aprecia somente o material - a verdade da exposição. Ele casa-se com Lydie não pela amizade com Lothario, mas sim porque a verdade do sentimento o atrai. Assim, a secura e a falta de humanidade na tia de Natalie são consequência de sua existência suprassensível. Em contrapartida, a sensibilidade idealizada em Philine precisa por vezes degenerar em

der menschlichen Natur, aber was dabey den Hauptfiguren das höhere Interesse giebt, ist das Streben nach einem Unendlichen. Aus den verschiednen Richtungen dieses Strebens entsteht die Mannichfaltigkeit der Charaktere. In endlichen Naturen muß sich dadurch oft Einseitigkeit und Misverhältniß erzeugen, und dieß sind die Schatten des Gemähltes, die Dissonanzen der Harmonie. Daher bey Jarno die Kälte und Härte des Weltmanns. Er strebt nach Klarheit und Bestimmtheit in seinen Urtheilen über die Menschen und ihre Verhältnisse. Wahrheit und Zweckmäßigkeit weiß er zu schätzen, aber das Dunkle und Schwankende ist ihm verhaßt. Enthusiasmus kennt er nicht, selbst die Kunst verehrt er nur in der Entfernung, weil er sich von ihrem Verfahren nicht Rechenschaft geben kann. Doch wirkt das Vollendete auf ihn. Daher seine Achtung gegen das Streben nach Vollendung im Lothario. An Shakespear schätzt er ur den Stoff - die Wahrheit der Darstellung. Er heyrathet Lydien nicht aus Freundschaft für Lothario, sondern weil ihn die Wahrheit der Empfindung anzieht. So ist die Trockenheit und der Mangel an Humanität bey Nataliens Tante die Folge ihrer übersinnlichen Existenz. Dagegen muß die idealisirte Sinnlichkeit

sua liberdade suprema, já que nela de modo algum uma criação moral mantém o contrapeso. Somente algumas poucas figuras aparecem por assim dizer como essência mais elevada em uma glória - o tio-avô de Natalie e o abade - mas eles permanecem no pano de fundo e pouco se pode ver dos contornos de suas figuras.

Eu encontro particular arte no entrelaçamento entre os destinos e os caracteres.² Ambos operam mutuamente um no outro. O caráter não é nem meramente o resultado de uma série de acontecimentos, como na soma de um cálculo, nem o destino é meramente efeito do caráter dado. O que é pessoal desenvolve-se a partir de um germe autônomo inexplicável, e esse desenvolvimento é meramente beneficiado por meio de circunstâncias exteriores.³ Esse é o efeito do teatro de marionetes

bey Phölinen in ihrer höchsten Freyheit zuweilen ausarten, da ihr durchaus keine moralische Zucht das Gegengewicht hält. Nur ein paar Figuren erscheinen gleichsam als höhere Wesen in einer Glorie - der Großonkel Nataliens und der Abbé - aber sie stehen im Hintergrunde und von den Umrissen ihrer Gestalt ist wenig zu sehen.

Besondre Kunst finde ich in der Verflechtung zwischen den Schicksalen und den Charakteren. Beide wirken gegenseitig in einander. Der Charakter ist weder bloß das Resultat einer Reihe von Begebenheiten, wie die Summe eines Rechnungsexempels, noch das Schicksal bloß Wirkung des gegebenen Charakters. Das Persönliche entwickelt sich aus einem selbstständigen unerklärbaren Keime, und diese Entwicklung wird durch die äussere Umstände bloß begünstigt. Dieß ist die Wirkung des

2 Goethe teria grifado este período na carta de Körner, sendo isso o único elemento documental acerca da impressão do autor a respeito da recensão. Diz ele: “O trecho sublinhado agradou-me particularmente, uma vez que dirigi uma atenção ininterrupta a este ponto em particular, e segundo meu sentimento este deve ser o fio principal que em silêncio mantém a coesão, e sem o qual romance algum pode ter valor” (Carta de 19 de novembro de 1796, cf.: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1796/243-an-schiller-19-november-1796/> Último acesso em 118 de agosto de 2022). Para mais informações, cf.: Oliveira, 2014, p. 22. Nota da tradução.

3 Considerando o papel da Sociedade da Torre no romance, bem como o “germe autônomo inexplicável” de Körner, como algo diferente de uma conformação dos destinos do herói a um sentido divino pré-estabelecido, é curiosa e esclarecedora a afirmação que o próprio Goethe mais tarde faria nas *Notas e ensaios para melhor compreensão do Divã ocidento-oriental*: “a característica maior da poesia oriental é o que nós alemães chamamos de espírito [*Geist*], ou seja, a predominância de um guia superior. Essa característica unifica todas as demais sem que nenhuma delas se destaque, requerendo alguma prerrogativa particular. O espírito pertence sobretudo à idade avançada ou a uma época mundial que está envelhecendo” (Goethe, 2020, p. 319). Nota da tradução.

em Meister e da doença pulmonar na canonisa. Assim, os acontecimentos mais estranhos na vida de Meister - sua estadia no castelo do conde - o ataque dos bandoleiros - a visita a Lothario - são em parte consequências de uma escolha livre, que estava fundada em seu caráter. O todo aproxima-se por isso da natureza real, onde o ser humano que não carece em força vital própria nunca é determinado meramente por meio do mundo ao seu redor, mas também nunca desenvolve tudo a partir de si mesmo. Um rico jardim revela-se aos olhos onde parecem medrar de si mesmas as mais belas plantas, e todo rastro do artista desaparece. No entanto, o poder do destino revela-se também em duas personagens, em Mignon e no velho. Aqui a natureza delicada está sujeita à pressão violenta de relações exteriores. Essa matéria trágica talvez perturbe o efeito geral sobre uma grande parte do público, que se comporta de maneira meramente passional na contemplação de uma obra de arte. O fenômeno tocante concentra a atenção em um único ponto. No entanto, quem mantém sua circunspeção diante dessa impressão, ao menos na segunda leitura, reconhece o quanto o todo tem a ganhar em dignidade por meio de uma tal mistura.

Puppentheaters bey Meister und die Brustkrankheit bey der Stiftsdame. So sind die merkwürdigsten Ereignisse in Meisters Leben - sein Aufenthalt auf dem Schlosse des Grafen - der Räuberanfall - der Besuch bey Lothario - zum Theil die Folgen einer freyen Wahl, die in seinem Charakter gegründet war. Das Ganze nähert sich dadurch der wirklichen Natur, wo der Mensch, dem es nicht an eigner Lebenskraft fehlt, nie bloß durch die, ihn umgebende Welt bestimmt wird, aber auch nie alles aus sich selbst entwickelt. Ein reicher Garten zeigt sich dem Auge, wo die schönsten Pflanzen von selbst zu gedeihen scheinen, und jede Spur des Künstlers verschwindet. Aber die Macht des Schicksals zeigt sich auch an zwey Personen, Mignon und dem Alten. Hier unterliegt eine zarte Natur dem gewaltsamen Druck der äussern Verhältnisse. Dieser tragische Stoff stört vielleicht die Totalwirkung bey einem großen Theile des Publikums, der sich bey Betrachtung eines Kunstwerks bloß leidend verhält. Die rührende Erscheinung concentrirt die Aufmerksamkeit auf einen einzigen Punkt. Aber wer seine Besonnenheit gegen diesen Eindruck wenigstens bey dem zweyten Lesen behauptet, erkennt, wie sehr das Ganze durch eine solche Beymischung an Würde gewinnt.

Eu particularmente penso a unidade do todo como a exposição de uma bela natureza humana, que gradualmente se forma por meio do efeito conjunto de suas disposições interiores e relações exteriores. A meta dessa formação é um equilíbrio consumado-harmonia com liberdade. Quanto maior a medida das forças individuais, quanto mais poderosas as inclinações opostas entre si, mais se requer para criar unidade sem destruição nesse caos. Quanto mais plasticidade há na pessoa, e quanto mais força formadora há no mundo que a rodeia, mais abundante é o alimento do espírito que uma tal aparência proporciona.

O que o ser humano não pode receber de fora - espírito e força - está presente em Meister em um grau para o qual não foi estabelecido limite algum no que diz respeito à fantasia. Seu entendimento é mais do que a habilidade de atingir uma dada meta finita. Seus fins são infinitos, e ele pertence à classe de seres humanos que é chamada a governar em seu mundo. Na execução daquilo que ele com espírito pensara, mostra ele seriedade, amor e perseverança. O êxito de sua atividade permanece sempre em um certo claro-escuro, e, por isso, deixa-se espaço de jogo livre para a imaginação do leitor.

Die Einheit des Ganzen denke ich mir als die Darstellung einer schönen menschlichen Natur, die sich durch die Zusammenwirkung ihrer innern Anlagen und äussern Verhältnisse allmählich ausbildet. Das Ziel dieser Ausbildung ist ein vollendetes Gleichgewicht-Harmonie mit Freyheit. Je größer das Maas der einzelnen Kräfte, je mächtiger die einander entgegengesetzten Triebe, desto mehr wird dazu erfordert, um in diesem Chaos Einheit ohne Zerstörung zu erschaffen. Je mehr Bildsamkeit in der Person, und je mehr bildende Kraft in der Welt, die sie umgiebt, desto reichhaltiger die Nahrung des Geistes, die eine solche Erscheinung gewährt.

Was der Mensch nicht von aussen empfangen kann - Geist und Kraft - ist bey Meistern in einem Grade vorhanden, für den der Phantasie keine Gränzen gesetzt sind. Sein Verstand ist mehr als die Geschicklichkeit, ein gegebenes endliches Ziel zu erreichen. Seine Zwecke sind unendlich, und er gehört zu der Menschenklasse, die in ihrer Welt zu herrschen berufen ist. In der Ausführung dessen, was er mit Geist gedacht hat, zeigt er Ernst, Liebe und Beharrlichkeit. Der Erfolg seiner Thätigkeit, bleibt immer in einem gewissen Helldunkle, und dadurch wird der Einbildungskraft des Lesers freyer Spielraum gelassen. Wir erfahren nur seine gute Aufnahme

Nós experienciamos somente sua boa recepção no castelo do conde, seu favorecimento junto às damas, o aplauso na representação de Hamlet, mas nenhuma de suas produções poéticas nos é apresentada. Sua alma é pura e inocente. Sem possuir um pensamento de dever, por um tipo de instinto, o ordinário, o ignóbil é por ele odiado, e ele é atraído pelo que é excelente. O amor e a amizade são algo que ele necessita, e é fácil enganá-lo, pois para ele é difícil pressentir algo malicioso em qualquer lugar. Ele aspira agradar, mas nunca às custas de um outro. Para ele é embaraçoso causar um sentimento desagradável a alguém, e quando ele se alegra, tudo que o circunda deve com ele deleitar-se. Sua plasticidade é sem fraqueza. Ele demonstra coragem e autonomia, como quando liberta Mignon do italiano, como quando se defende contra os bandoleiros, como quando afirma sua independência diante de Jarno e do abade. A autoridade pessoal do abade, que com efeito é de tão grande importância em um círculo de gente excelente, não o subjuga. Philine, quando é amável, é muito encantadora para ele, mas ela não o domina. Jarno é odiado por ele, uma vez que espera que ele sacrifique o velho e Mignon. A essas disposições acrescenta-se ainda a

auf dem Schlosse des Grafen, seine Gunst bey den Damen, den Beyfall bey der Aufführung des Hamlet, aber keines seiner dichterischen Produkte wird uns gezeigt. Seine Seele ist rein und unschuldig. Ohne einen Gedanken an Pflicht, ist ihm durch eine Art von Instinkt das Gemeine, das Unedle verhaßt, und von dem Treflichen wird er angezogen. Liebe und Freundschaft sind ihm Bedürfniß, und er ist leicht zu täuschen, weil es ihm schwer wird, irgendwo etwas Arges zu ahnen. Er strebt zu gefallen, aber nie auf Kosten eines andern. Es ist ihm peinlich, irgend jemanden eine unangenehme Empfindung zu machen, und wenn Er sich freut, soll alles was ihn umgiebt, mit ihm geniessen. Seine Bildsamkeit ist ohne Schwäche. Muth und Selbstständigkeit beweist er, wie er die Mignon von dem Italiener befreyt, wie er sich gegen die Räuber vertheidigt, wie er gegen Jarno und den Abbé seine Unabhängigkeit behauptet. Die persönliche Autorität des Abbés, die doch in einem Zirkel vorzüglicher Menschen von so großem Gewicht ist, überwältigt ihn nicht. Philine ist da, wo sie liebenswürdig ist, sehr reizend für ihn, aber sie beherrscht ihn nicht. Jarno wird ihm verhaßt, da er die Aufopferung des Alten und der Mignon von ihm verlangt. Zu diesen Anlagen kommt noch

forma envolvente, o decoro natural, o som agradável da linguagem.

Para um tal ser foi então preciso encontrar um mundo do qual se pôde esperar a formação não de um artista, de um estadista, de um erudito, de um homem de bom tom - mas sim de um ser humano. Por meio de um hábito moderno, a exposição desse mundo precisava tornar-se mais viva. O hábito antigo de fato facilita o idealizar, e previne de algumas misérias da realidade, mas os contornos das figuras aparecem em um tipo de nevoeiro, e o efeito da pintura é enfraquecido pela determinidade incompleta. Um ideal, cujos elementos individuais nós encontramos dispersos pelo mundo do presente, dá à fantasia uma imagem muito mais visível. Em um menor grau, essa diferença também se encontra entre os hábitos nacionais e estrangeiros, e isso já podia determinar ao poeta, que escrevia primeiro para o público alemão, a escolha de um mundo alemão. No entanto, pergunta-se também se se teria muito a ganhar, tão logo se trate da formação de um ser humano, por meio de um mundo francês, inglês ou italiano, e se não seria vantajoso justamente para os alemães, que se unissem, em sua pátria, circunstâncias menos

einnehmende Gestalt, natürlicher Anstand, Wohlklang der Sprache.

Für ein solches Wesen mußte nun eine Welt gefunden werden, von der man die Bildung nicht eines Künstlers, eines Staatsmanns, eines Gelehrten, eines Mannes von gutem Ton - sondern eines Menschen erwarten konnte. Durch ein modernes Costum mußte die Darstellung dieser Welt lebendiger werden. Das antike Costum erleichtert zwar das Idealisieren, und verwahrt vor manchen Armseligkeiten der Wirklichkeit, aber die Umrisse der Gestalten erscheinen in einer Art von Nebel, und die Wirkung des Gemählde wird durch die unvollständige Bestimmtheit geschwächt. Ein Ideal, dessen einzelne Elemente wir in der gegenwärtigen Welt zerstreut finden, giebt der Phantasie ein weit anschaulicheres Bild. In einem mindern Grade findet sich dieser Unterschied auch zwischen dem einheimischen und ausländischen Costum, und schon dieß konnte den Dichter, der zunächst für das deutsche Publikum schrieb, bestimmen eine deutsche Welt zu wählen. Aber es fragt sich auch, ob man, sobald es auf die Bildung eines Menschen ankommt, durch eine französische, englische oder italiänische Welt viel gewonnen haben würde, und ob es nicht gerade für den Deutschen vortheilhaft sey, daß sich in seinem

favoráveis para uma formação de fato brilhante, mas unilateral.

Havia presente uma fantasia viva, que teve de ser completamente desenvolvida. A isso diz respeito uma certa prosperidade e liberdade da pressão das necessidades, mas não relações demasiadamente favoráveis no mundo efetivo. As vantagens das posições mais elevadas igualam-se à maçã de Proserpina; elas agrilhoam ao mundo inferior.⁴ Quem pode se entusiasmar com sua posição, nessa posição, muito realizará, mas se elevará tão pouco acima de sua posição quanto Werner.

Uma bela figura atraiu-o; sua imaginação emprestou a ela todas as vantagens do espírito. A alma de Mariane igualava-se a uma lousa em branco, onde nada contradizia seu ideal; ele via-se amado e era feliz. Ela não era nada senão uma menina amorosa, muito pouco para ser sua esposa, demais para ser por ele abandonada. Sua morte era necessária. Nisso, ela aparece na mais brilhante luz, da alma de Meister desaparece toda amargura, que no pensamento de ter sido por

Vaterlande zu einer zwar glänzenden aber einseitigen Ausbildung weniger günstige Umstände vereinigen.

Es war eine lebendige Phantasie vorhanden, die vollständig entwickelt werden sollte. Hierzu gehörte ein gewisser Wohlstand, und Freyheit vom Druck der Bedürfnisse, aber keine zu günstigen Verhältnisse in der wirklichen Welt. Die Vortheile der höhern Stände gleichen dem Apfel der Proserpina; sie fesseln an die Unterwelt. Wer sich für seinen Stand begeistern kann, wird in diesem Stande vieles leisten, aber eben so wenig wie Werner sich je über seinen Stand erheben.

Eine schöne Gestalt zog ihn an; seine Einbildungskraft lieh ihr alle Vorzüge des Geistes. Marianens Seele glich einer unbeschriebenen Tafel, wo nichts seinem Ideal widersprach; er sah sich geliebt, und war glücklich. Sie war nichts, als ein liebendes Mädchen, zu wenig für seine Gattinn, zuviel um von ihm verlassen zu werden. Ihr Tod war nothwendig. Sie erscheint dabey in dem glänzendsten Lichte, aus Meisters Seele verschwindet alle Bitterkeit, die bey dem Gedanken,

⁴ Em *Metamorfoses*, em uma das narrativas do livro V (A Morte e Proserpina), Ovídio descreve o momento em que Proserpina raptada passeia pelos jardins da Morte, onde colhe uma romã ou uma maçã e come sete sementes do fruto. O jovem Ascalaphus teria visto a cena e espalhado a notícia. Por esse motivo, Proserpina não pôde imediatamente voltar à terra dos vivos. Cf.: Ovídio, 1958, pp. 139 e 140. Nota da tradução.

ela enganado não pôde nunca ser apagado, e nós vemos com agrado o fato de que o instinto de Meister julgou com mais correção do que a sabedoria mundana de Werner.

O teatro é a ponte do mundo real para o ideal. Ele deve ter tido um apelo irresistível para um homem jovem, que não fora desvirtuado por seu círculo de influência mais próximo, e que não conhecera esferas melhores. Ele foi para ele uma escola da arte em geral; mas ele não tinha a vocação para artista. Para ele, deixar soar alto suas melhores ideias e sentimentos era meramente uma carência. O jogo de bastidores da apresentação teatral logo teve de causar-lhe aversão.

Ele deve ter conhecido também o lado mais brilhante do mundo real. Uma menina frívola foi sua primeira professora. Em Philine a vida suprema apareceu para ele, mas decerto não em uma figura duradoura. Uma série de figuras variadas passou diante dele, e entre estas algumas eram tão amáveis que não puderam deixar de ter seu efeito sobre ele.

A esse excesso de saúde contrapõem-se dois seres doentes: Mignon e o harpista. Neles aparece,

von ihr getäuscht worden zu seyn, sonst nie vertilgt werden konnte, und wir sehen mit Wohlgefallen, daß Meisters Instinkt richtiger urtheilte, als Werners Weltklugheit.

Das Theater ist die Brücke aus der wirklichen Welt in die ideale. Für einen jungen Mann, den sein nächster Wirkungskreis nicht verzog, und der keine bessere Sphäre kannte, mußte es unwiderstehliche Reize haben. Für ihn wurde es eine Schule der Kunst überhaupt; aber er war nicht zum Künstler berufen. Es war ihm bloß Bedürfnis seine bessern Ideen und Gefühle laut werden zu lassen. Das Culissenspiel der theatralischen Darstellung mußte ihm bald widrig werden.

Er sollte auch die glänzendste Seite der wirklichen Welt kennen lernen. Ein leichtfertiges Mädchen war seine erste Lehrerin. In Philine erschien ihm das höchste Leben, aber freylich nicht in einer dauernden Gestalt. Eine Reihe von mannichfaltigen Gestalten gieng vor ihm vorüber, und unter diesen waren einige so lieblich, daß sie ihre Wirkung auf ihn nicht verfehlen konnten.

Diesem Übermaas von Gesundheit stellten sich zwey kranke Wesen gegenüber: Mignon

por assim dizer, uma poesia da natureza. Onde Meister fica tensionado pelas relações exteriores, a visão desses seres dá a ele um novo impulso.

A condessa foi criada inteiramente para suscitar em Meister o empenho para agradar. Uma certa dignidade, mais do estamento do que do caráter, nela se unia à graciosa fraqueza feminina. Ela endeusava sua fantasia. Ele sentia-se atraído por sua amizade e distanciado pelas relações exteriores. Esse sentimento misto tensionou todas as suas forças. Ela aparece em um nível inferior por meio do arrependimento e do temor com que ela atende à sua paixão. No entanto, mesmo em sua penitência há graça, e em suas últimas despedidas ela novamente se torna para nós extremamente amável.

Aurelie dá um exemplo que adverte do que a paixão e a fantasia pela destruição causam em um ser do tipo nobre, onde falta uma harmonia da alma.

Na tia de Natalie, ao contrário, há a paz, mas por meio da dissecação do nó, por meio da apartação do mundo sensível. Sua piedade possui realmente algo de sublime, como um produto consumado da natureza;

und der Harfenspieler. In ihnen erscheint gleichsam eine Poesie der Natur. Wo Meister durch die äussern Verhältnisse abgESPANNT wird, giebt ihm das Anschauen dieser Wesen einen neuen Schwung.

Die Gräfinn war ganz dazu geschaffen, das Bestreben zu gefallen bey Meistern zu erregen. Eine gewisse Würde, mehr des Standes als des Charakters vereinigte sich in ihr mit holder weiblicher Schwäche. Seine Phantasie hatte sie vergöttert. Er fühlte sich angezogen durch ihre Freundlichkeit, und entfernt durch die äussern Verhältnisse. Diese gemischte Empfindung spannte alle seine Kräfte. Sie erscheint auf einer niedrigen Stufe durch die Reue und Furcht, mit der sie ihre Leidenschaft verbüßt. Aber selbst in ihrer Buße ist Grazie, und bey dem letzten Abschiede wird sie uns wieder äusserst leibenswürdig.

Aurelie giebt ein warnendes Beypiel, was Leidenschaft und Phantasie für Zerstörung in einem Wesen edler Art anrichtet, wo es an Harmonie der Seele fehlt.

In Nataliens Tante dagegen ist Ruhe, aber durch Zerschneidung des Knotens, durch Abgeschlossenheit von der sinnlichen Welt. Ihre Frömmigkeit hat als ein vollendetes Naturprodukt wirklich etwas

porém, quantas brotos belos tiveram de morrer para que um tal fruto pudesse medrar! Entretanto, suas severidades são amenizadas tanto quanto possível por meio da tolerância, e sua alta estima por Natalie é um belo traço que a reaproxima da humanidade.

Um outro tipo de paz interior, mas unida à ininterrupta atividade exterior, evidencia-se em Therese. Aqui, vida e forma estão unidas, mas nessa vida falta um certo tempero. Nenhuma luta e nenhuma tensão excessiva, mas também nenhum amor e nenhuma fantasia. Não obstante, toda sua essência possui uma clareza e acabamento, que são maximamente atraentes para aqueles que sentiram, com frequência de maneira dolorosa, a falta dessas qualidades em si mesmos. Ao mesmo tempo, em seu comportamento domina sempre uma certa feminilidade que, por assim dizer, ocupa o lugar de um sentimento mais profundo. Tampouco lhe falta em receptividade para o grandioso e para o belo, só que seu olhar claro vê na realidade tanta carência que ela nunca chega ao entusiasmo. Ela sente de maneira pura, mas, por assim dizer, de passagem; seu impulso para a atividade, o qual a tudo devora, não lhe concede tempo

Erhabenes; aber wie viel schöne Blüten mußten ersterben, damit eine solche Frucht gedeihen konnte! Indessen sind ihre Härten durch Toleranz möglichst gemildert, und ihre Hochschätzung Nataliens ist ein schöner Zug, der sie der Menschheit wieder nähert.

Eine andre Art von innerer Ruhe, aber mit ununterbrochener äußerer Thätigkeit vereinigt zeigt sich in Theresen. Hier ist Leben mit Gestalt vereinigt, aber in diesem Leben fehlt eine gewisse Würze. Keine Kämpfe und keine Überspannung, aber auch keine Liebe und keine Phantasie. Gleichwohl hat ihr ganzes Wesen eine Klarheit und Vollendung, die für denjenigen äusserst anziehend sind, der den Mangel dieser Vorzüge in sich selbst oft schmerzlich gefühlt hat. Zugleich herrscht in ihrem Betragen immer eine gewisse Weiblichkeit, die gleichsam die Stelle eines tiefern Gefühls vertritt. Auch fehlt es ihr nicht an Empfänglichkeit für das Große und Schöne, nur sieht ihr heller Blick in der Wirklichkeit so viel Mängel dabey, daß es bey ihr nie zum Enthusiasmus kommt. Sie empfindet rein, aber gleichsam im Vorbeygehen; ihr alles verschlingender Trieb zur Thätigkeit läßt ihr nicht Zeit dazu.

para isso. Ela nunca é dominada por um sentimento, mas ela às vezes se entrega a ele por livre escolha, onde ele pode se transformar em ação, e então ela ostenta seu lado mais nobre.

Em Natalie há essa mesma paz interior, a mesma clareza do entendimento, a mesma atividade, mas tudo é animado pelo amor. Esse amor difunde-se por todo o seu círculo de influência, sem perder um ponto singular sequer em intimidade. Aparece nela a santidade de uma natureza mais elevada, mas esse fenômeno não é opressivo, mas antes tranquilizador e edificante.

Gostaríamos de saber bem mais sobre a história pregressa de Lothario; mas é compreensível por que justamente não se pôde aqui dizer mais nada a respeito. Ele vivera em uma esfera bastante reluzente, e seus destinos teriam sido prejudicados, por assim dizer, pelas cores locais de sua atitude. Meister teve de permanecer sempre a figura principal.

Ao lado dessas personagens houve ainda relações particulares que tiveram efeito sobre Meister. Além da existência teatral, a elas dizem respeito a estadia no castelo

Sie wird nie von einem Gefühl überwältigt, aber sie überlässt sich ihm zuweilen aus freyer Wahl, wo es in Handlung übergehen kann, und dann zeigt sie sich von der edelsten Seite.

Bey Natalien ist dieselbe innere Ruhe, dieselbe Klarheit des Verstandes, dieselbe Thätigkeit, aber alles ist von Liebe beseelt. Diese Liebe verbreitet sich über ihren ganzen Wirkungskreis, ohne in irgend einem einzelnen Punkte an Innigkeit zu verlieren. Es erscheint in ihr die Heiligkeit einer höhern Natur, aber diese Erscheinung ist nicht drückend, sondern beruhigend und erhebend.

Von Lothario's früherer Geschichte wünschte man wohl mehr zu erfahren; aber es ist begreiflich, warum hier gerade nicht mehr davon gesagt werden konnte. Er hatte in einer sehr glänzenden Sphäre gelebt, und seine Schicksale hätten gleichsam durch ihre LokalFarben der Haltung geschadet. Meister mußte immer die HauptFigur bleiben.

Nächst diesen Personen gab es noch besondere Verhältnisse die auf Meistern wirkten. Dahin gehört ausser der theatralischen Existenz der Aufenthalt auf dem Schlosse

do conde e a sociedade secreta. Nesta última afigura-me particularmente bem pensado o resultado da absolução, pois ele é individual do começo ao fim e justamente por isso deve ter causado tanto mais impressão. No entanto, todos esses mecanismos não foram suficientes para a formação de Meister. O que a consumou foi uma criança - um pensamento adorável e sumamente verdadeiro.

O mérito de um tal plano deve ter sido ainda aumentado por uma execução, onde não se lembrou de nada da intenção, e na tensão da espera, na resolução das dissonâncias e na satisfação finita teve de se encontrar um aprazimento poético que fosse inteiramente independente do conteúdo filosófico. O desenvolvimento dos acontecimentos é engenhoso e surpreendente, mas não artificial e paradoxal. Em uma consideração mais precisa encontra-se o fundamento para isso ou nos destinos anteriores, ou em algum traço característico, ou no curso mais natural do espírito e do coração humanos. Para algumas dissonâncias não havia resolução que pudesse satisfazer cada leitor. Mignon e o harpista tinham em si o germe da destruição. À impressão da morte de Mignon há um contrapeso

des Grafen und die geheime Gesellschaft. Bey der letzteren finde ich das Resultat der Lossprechung besonders glücklich ausgedacht, weil es durchgängig individuell ist und eben deswegen desto mehr Eindruck machen mußte. Aber alle diese Anstalten waren zu Meisters Bildung nicht hinlänglich. Was sie vollendete, war ein Kind - ein lieblicher und höchst wahrer Gedanke.

Das Verdienst eines solchen Plans sollte noch durch eine Ausführung erhöht werden, wobey man nirgends an Absicht erinnert wurde, und in der Spannung der Erwartung, in der Auflösung der Dissonanzen, und in der endlichen Befriedigung einen poetischen Genuß finden mußte, der von dem philosophischen Gehalte ganz unabhängig war. Die Entwicklung der Begebenheiten ist sinnreich und überraschend, aber nicht gekünstelt und paradox. Bey einer genauen Betrachtung findet man den Grund dazu entweder in den vorhergehenden Schicksalen, oder in irgend einem charakteristischen Zuge, oder in dem natürlichsten Gange des menschlichen Geistes und Herzens. Für einige Dissonanzen gab es keine Auflösung, die jeden Leser befriedigen konnte. Mignon und der Harfenspieler hatten den Keim der Zerstörung in sich. Für den

nas exéquias. A gravidade sagrada que elas inspiram eleva a alma ao âmbito do infinito. Talvez não sem justiça fosse desejável também algo reconfortante após a morte do harpista. Pelo menos para mim, o forte contraste na conclusão entre esse acontecimento e a satisfação final tem algo de antimusical. Rousseau pergunta em algum lugar, o que significaria uma sonata?⁵ Eu gostaria de responder-lhe: um romance. Se eu fosse traduzir esse romance para uma sonata, depois de uma dissonância tão dura, eu desejaria ouvir, antes da conclusão, ainda alguns compassos tranquilizadores.

Não se deveria também ganhar em clareza se ficasse melhor indicado como aos poucos surge em Natalie uma paixão por Meister? Em geral, parece-me que o ritmo leve, que nos três primeiros volumes conduz

Eindruck von Mignons Tode ist ein Gegengewicht in den Exequien. Der heilige Ernst, zu dem sie begeistern, hebt die Seele in das Gebiet des Unendlichen empor. Vielleicht wünscht man nicht mit Unrecht auch etwas linderndes nach dem Tode des Harfenspielers. Wenigstens hat der starke Contrast am Schluße zwischen dieser Begebenheit, und der endlichen Befriedigung für mich etwas unmusikalisches. Rousseau fragt irgendwo, was eine Sonate bedeute? Ich möchte ihm antworten: einen Roman. Wenn ich mir nun diesen Roman in eine Sonate übersetze, so wünschte ich nach einer so harten Dissonanz vor dem Schlusse noch einige beruhigende Takte zu hören.

Sollte nicht auch die Deutlichkeit gewinnen, wenn mehr angedeutet wäre, wie bey Natalien allmählich eine Leidenschaft für Meistern entsteht? Überhaupt scheint mir der leichte Rhythmus,

5 “Sonate, que me veux-tu?” - são as últimas palavras do verbete “sonate” no *Dictionnaire de musique* do filósofo genebrino (Rousseau, 1775, p. 460). Trata-se, segundo Rousseau no mesmo trecho, de uma citação de Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), a qual, segundo o musicólogo Carl Dahlhaus, “dava a entender, mediante um gesto arrogante, que uma coisa que não elucidasse imediatamente um *honnête homme* não é digna de ser compreendida. A música instrumental na medida em que não obtinha um sentido apreensível mediante um programa, figurava como insignificante, não como eloquente” (Dahlhaus, 2003b, pp. 39 e 40). Em outras palavras, a sonata, no discurso irrealizado e hermético dos sons sem o auxílio da poesia, na ordenação intrinsecamente musical de temas em diferentes tonalidades, desenvolvimento e reexposição (em seu primeiro movimento, por exemplo) não mereceria a mesma atenção e interesse que a música vocal ou auxiliada por qualquer elemento programático, mais imediatamente compreensível por uma pessoa minimamente letrada. Claramente Körner coloca-se contrário às invectivas de Rousseau contra as transformações na cultura de concerto da época, aos desenvolvimentos nas formas instrumentais e popularização crescente, à opinião de que naquele tempo se estaria demasiado “sobrecarregado da balbúrdia [fatras] das sonatas” (idem, ibidem). Nota da tradução.

os acontecimentos, modifica-se no quarto. Mas talvez isso tenha sido intencional em prol de um maior efeito trágico, ou para aumentar a tensão em geral.

Até mais ou menos aqui chegou o dever estético do artista, mas então teve início a obra do amor. A edificação foi executada e o efeito total alcançado, mas, sem prejudicá-lo, ainda foi possível enriquecê-lo a retalho por meio de adereços variados. Aqui se situam os poemas, as conversas sobre Hamlet, a Carta de aprendizado, e, assim, eles constituem deliciosos alimentos do espírito contidos nas observações esparsas sobre arte, educação e sabedoria de vida. De tudo isso, nada pôde aparecer como ornamento meramente acrescentado; cada um teve de ser entretecido como uma parte necessária no todo.

Serlo convém de maneira excelente a uma conversa com Meister. Seu contraste não é gritante, mas sim forte o bastante para animar o diálogo, e, por assim dizer, diante de nossos olhos, a opinião surge a partir do caráter. Conversas isoladas de tipo semelhante entre essas duas pessoas, que nós agora conhecemos, seriam certamente um presente

der in den drey ersten Bänden die Begebenheiten herbeyführt, sich im vierten zu ändern. Doch war dieß vielleicht absichtlich zum Behuf der größern tragischen Wirkung, oder um die Spannung überhaupt zu erhöhen.

Bis hieher etwa gieng die ästhetische Pflicht des Künstlers, aber nun begann das Werk der Liebe. Das Gebäude war aufgeführt und die Totalwirkung erreicht, aber ohne dieser zu schaden, konnte es noch im Einzelnen durch mannichfaltigen Schmuck bereichert werden. Dahin gehören die Gedichte, die Gespräche über Hamlet, die Lehrbrief und so machen köstliche Nahrung des Geistes, die in den zerstreuten Bemerkungen über Kunst, Erziehung und Lebensweisheit enthalten ist. Von allem diesem durfte nichts als bloß angefügte Verzierung erscheinen; jedes mußte als ein nothwendiger Theil in das Ganze verwebt werden.

Serto paßt vortrefflich zu einem Gespräch mit Meiser. Ihr Contrast ist nicht grell, aber stark genug um den Dialog zu beleben, und gleichsam vor unsern Augen entspringt die Meynung aus dem Charakter. Abgesonderte Gespräche ähnlicher Art zwischen diesen beyden Personen, die wir nun kennen, wären gewiss ein höchstwillkommnes Geschenk. Es fehlt uns noch so sehr

muito bem-vindo. Falta-nos bastante ainda esse gênero de obras de arte. Seria bastante desejável ouvir o abade e Natalie juntos a respeito do tema da educação; só que eles não estariam inclinados a falar um com o outro sobre isso.

Na consideração de uma obra de arte como essa há um certo ponto até onde se pode seguir os rastros do artista e se dar conta de seu procedimento - mas para além disso ele escapa ao nosso olhar, por mais que gostaríamos de segui-lo também dentro do santuário interior. Onde ele distingue, escolhe, dispõe, ele sempre se torna mais claro para nós, quanto mais familiarizados com sua obra nos tornamos; no entanto, nós buscamos em vão espreitar o gênio quando ele dá vida à imagem da fantasia. Somente por meio de seus efeitos ele quer dar testemunho de si mesmo. O leitor comum proclama: “não se inventa algo assim; aqui deve haver uma história verdadeira como base.” - e o autêntico amigo da arte leva uma descarga elétrica.

Claro é o éter, porém de profundidade imperscrutável

Aberto ao olhar, mas para sempre oculto ao entendimento.

an dieser Gattung von Kunstwerken. Auch wünschte man wohl den Abbé und Natalien zusammen über Erziehung zu hören; nur möchten sie nicht geneigt seyn, miteinander darüber zu sprechen.

Bey Betrachtung eines Kunstwerks, wie dieses, giebt es einen gewissen Punkt, bis wie weit man dem Künstler nachspüren und sich von seinem Verfahren Rechenschaft geben kann - aber weiter hinaus entzieht er sich unsern Blicken, so gern wir ihm auch ins innere Heiligthum folgen möchten. Wo er unterscheidet, wählt, anordnet, wird er uns immer deutlicher, je mehr wir mit seinem Werke vertraut werden; aber vergebens suchen wir den Genius zu belauschen, wenn er dem Bilde der Phantasie Leben einhaucht. Nur durch seine Wirkungen will er sich verkündigen. Der gemeine Leser ruft aus: „So etwas erfindet man nicht; hier muß eine wahre Geschichte zum Grunde liegen.“ - und den ächten Kunstfreund durchdringt ein elektrischer Schlag.

Klar ist der Äther und doch von unergründlicher Tiefe

Offen dem Aug', dem Verstand bleibt er doch ewig geheim.

Referências

- Dahlhaus, C. (2003b). *Estética musical*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Goethe, J. W. (2020). *Divã ocidentto-oriental*. Tradução de Daniel Martineschen. São Paulo: Estação liberdade.
- Körner, C. G. (1796). Über Wilhelm Meisters Lehrjahre. In: *Die Horen*, 12. recuperado de <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/schriften/horen/horen-1796-12-stueck/> (Último acesso em 28 de setembro de 2021).
- Oliveira, M. H. (2014). *A sociedade é inefável. Sobre a individualidade do protagonista de Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister (1795/96), de Goethe* (Tese de doutorado). Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas, SP.
- Ovídio, P. (1958) *The Metamorphoses*. Tradução para o inglês de Horace Gregory. Nova York: Viking Press.
- Rousseau, J. J. (1775). *Dictionnaire de musique*. Paris: chez la veuve Duchesne libraire.

Recebido em: 17.01.2022

Aceito em: 01.11.2022

TRADUÇÃO

Pensadores do nada: Heidegger e a mística judaica medieval

Cristina Ciucu¹

A ideia de uma filiação entre o pensamento heideggeriano e alguns aspectos da mística judaica já foi avançada por Jacques Derrida e Paul Ricoeur, tendo recebido um tratamento sistemático, em conformidade com a lógica heideggeriana da ocultação da origem, por Marlène Zarader, em seu notável estudo dedicado à “dívida impensada”, inconfessada (inconfessável?), de Heidegger.² Zarader possui igualmente o mérito de ter destacado a contribuição da tradição da mística judaica - que ela própria conheceu através das interpretações de Gershom Scholem - na cristalização do pensamento heideggeriano. Tendo, sem dúvida, travado um contato indireto com a mística judaica - por intermédio da Cabala cristã de Jacob Boehme, bem como da filosofia romântica de Friedrich Christoph Oetinger, Franz von Baader e, sobretudo, Schelling³ - Heidegger teria deliberadamente ocultado essa fonte de inspiração naquilo que ela possui de especificamente “hebraico”. Uma tal suposição mereceria maior detalhamento e comprovação mediante uma análise atenta do papel que as ideias e noções que constituem os pontos de aproximação entre Heidegger e a Cabala judaica desempenham em sistemas de pensamento tão diferentes entre si.

Sem entrar, aqui, na lógica das influências, e dando preferência à noção de “afinidade” ao invés daquela de “dívida”, tentarei oferecer uma modesta contribuição para a compreensão de um elemento-chave que aproxima a ontologia heideggeriana da ontologia cabalística. Trata-se de um conceito central das tradições místicas orientais e ocidentais, ao qual Heidegger restitui a dignidade filosófica, situando-se, assim, na continuidade de uma linhagem que compreende o neoplatonismo, a Cabala, Mestre Eckhart, Jacob Boehme e Schelling: o nada.

1 Tradução de Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves, mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (PPGF/UFPB). Contato: lucaslcg01@gmail.com. A autora, dra. Cristina Ciucu, é professora e pesquisadora do Centro de Pesquisas Históricas da École des hautes études en sciences sociales, em Paris, França. Publicação original: Ciucu, C. (2010). Les penseurs du néant: Heidegger et la mystique juive du Moyen Âge. *Yod*, 5, 215-233. <https://doi.org/10.4000/YOD.676>

2 Zarader, M. (1990). *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil.

3 Acerca da descoberta da Cabala por parte dos filósofos do romantismo alemão (em particular por Franz von Baader, Hegel e Schelling), ver: Benz, E. (1968). *Les sources de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.

I

Na aurora da filosofia ocidental, Parmênides⁴ enunciava a possibilidade de um pensamento do nada e advertia sobre seus perigos. O pensamento filosófico nascente se defrontou com uma escolha constitutiva entre, por um lado, a via do ser, da clareza e do cognoscível e, por outro, a via do nada, da obscuridade e da negatividade. Para a lógica inaugural de Parmênides e da escola eleática, bem como para grande parte do pensamento filosófico ulterior, o nada não pode se constituir como uma via de conhecimento, pelo fato de não poder ser nem sujeito nem objeto de um enunciado epistemologicamente completo. A razão dessa interdição é uma exigência da verdade da palavra e do discurso que funda o pensamento filosófico: “falar é dizer o ser”.⁵ A única proposição inteligível na qual o nada pode vir a figurar como sujeito é uma do tipo: “O nada ‘não é’.” (B6, linha 2).

A grande exceção, na filosofia grega, surge no diálogo platônico tardio *O Sofista*. Realizando aquilo que os historiadores da filosofia denominaram “o parricídio” contra seu grande mestre, Platão põe em questão essa dicotomia inaugural e a interdição relativa à transformação do nada em objeto do discurso, e, assim, consagra-lhe um lugar no domínio do real. No diálogo entre o Estrangeiro e Teeteto, a atribuição do não-ser aparece como consequência da pluralidade e da comunidade dos gêneros.⁶ A negação do ser - e, igualmente, toda negação - é uma figura da alteridade: o ser daquilo que marca a diferença, a alteridade, é o ser de um certo não-ser (um não-ser ao nível do discurso, do pensamento e, portanto, do ser). A partir disso, se torna possível dizer, ao mesmo tempo, que o nada é, e que o ser participa de um certo nada.⁷ Ao tornar o ser objetivável - e, desse modo, ao tornar possíveis a palavra e o conhecimento - o nada vem a ser não apenas uma figura da alteridade, mas também a alteridade *interna e constitutiva* do ser.

O encaminhamento por meio do nada - ou *meontologia* - é redescoberto e integrado por Proclo, Damáscio (o neoplatonismo tardio do sexto século) e pela tradição apofática pseudoareopagítica⁸, auxiliando a construção de um pensamento

4 Ver: Parmênides. (1996). *Le Poème: Fragments*. Tradução de Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France.

5 Ver: Aubenque, P. (1987). *Syntaxe et sémantique de l'être*. In Aubenque, P., *Études sur Parménide* (pp. 120-121). Paris: Vrin.

6 Para uma análise dessa questão, ver: Dixaut, M. (1991). *La négation, le non-être et l'autre dans Le Sophiste*. In Aubenque, P. (ed.), *Études sur Le Sophiste de Platon* (pp. 167-213). Nápoles: Bibliopolis.

7 Platão. (1992). *Le Sophiste*. Tradução Auguste Diès. Paris: Gallimard. “Uma vez demonstrado, com efeito, que há uma natureza do outro, e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser” (258d-e).

8 Ver: Dionísio Pseudo-Areopagita. (1943). *Tratado dos Nomes Divinos*. In Dionísio Pseudo-Areopagita. *Oeuvres complètes*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier. Cf. Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill.

da transcendência e da inefalibilidade divinas. Trata-se de uma tradição - seminal para os pensamentos e correntes místicas posteriores - que descobre pela primeira vez no âmbito da filosofia ocidental que, enquanto infinito e eterno, o nada faz parte da mesma categoria que o conceito do Uno ou de “Deus”. Os dois infinitos de Plotino, o infinito do Uno (trans-ôntico) e o infinito da matéria⁹, se tornam, na tradição neoplatônica posterior, dois nadas: um nada que está acima do ser (o Uno) e um nada que se encontra aquém do ser (a matéria), representando, segundo Porfírio, os dois extremos do incognoscível.¹⁰

Recusando a equivalência entre o pensamento da divindade e o encaminhamento em direção ao ser, essa tradição adota uma concepção negativa de Deus e, até mesmo na obra de Mestre Eckhart, uma concepção da divindade como negação da negação (que é também a definição hegeliana do infinito). *Deus se torna Deus* na ultrapassagem da *divindade* que antecede e desconhece a relação entre Deus e o ser. *Deus* nasce e vem a ser, mas não se define pelo ser: “Deus é um ser acima de todo ser, um ser sem ser”.¹¹ Deus não é uma origem ou a *origem* do ser, mas compartilha com o ser a mesma origem abissal. E é a noção de nada que auxilia na articulação dessa origem abissal pela qual o pensamento místico ultrapassa a definição ontológica do “Deus” único:

Um mestre diz: aquele que fala de Deus por comparação fala de maneira imprópria, mas aquele que se exprime sobre Deus por meio do nada fala convenientemente. Quando a alma alcança e penetra o Uno, na total rejeição de si mesma, ela encontra a Deus como a um nada. Parecia, em sonho, a um homem - era um sonho acordado - que ele estivesse grávido do nada como uma mulher grávida de seu filho e, neste nada, nascia Deus: ele era o fruto do nada, Deus era nascido no nada.¹²

Na abordagem apofática eckhartiana, a noção de nada representa, por um lado, o eixo central de um discurso sobre a unidade divina inexprimível - uma tradição que inclui o neoplatonismo, Pseudo-Dionísio, mas também João Escoto Eriúgena ou Maimônides¹³ - e, por outro, a via mística da nadificação de si como única possibilidade de união com o divino, como coincidência paradoxal entre o absoluto divino e a existência individual.¹⁴ No abandono total de si mesmo¹⁵, na

9 Plotino. (1924). *Ennéades* (II, 4, 15). Tradução de E. Bréhier. Paris: Belles Lettres.

10 Porfírio. (2005). *Sentences: Points de départ vers les intelligible I* (p. 325). Paris: Vrin.

11 Sermão 82. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 147.

12 Sermão 71. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 78.

13 Ver: Flasch, K. (2008). *D’Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la mystique allemande*. Tradução de Jacob Schuntz. Paris: Vrin, 2008.

14 Esta é uma ideia central nas obras de grandes místicos como São João da Cruz, Santa Teresa d’Ávila, Matilde de Magdeburgo, Gregório Palamas, Angelus Silesius, Mansur al-Hallaj, Jalal al-Din Rumi, Farid al-Din Attar, para citar alguns nomes apenas.

15 Sermão 39. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons II*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 57.

vacuidade e no silêncio absolutos do “fundo da alma”, o espírito humano se torna a própria divindade supraessencial, renunciando a tudo que o define enquanto tal, ultrapassando toda dualidade para reencontrar esta Unidade na qual “devemos eternamente nos abismar: do algo ao nada”.¹⁶

É necessário precisar, não obstante, que essa noção central do pensamento místico passa por uma reviravolta radical na filosofia heideggeriana (antes e depois da *Kehre*¹⁷). Porque, se nessas tradições o nada é a expressão da transcendência e da experiência mística, em Heidegger ele se torna um instrumento indispensável na articulação de um pensamento a-teísta do ser. O pensamento do nada, bem como o pensamento do ser, não se situa no interior de nenhuma teologia e, ademais, apenas se constitui em e pela ausência de qualquer pensamento de “Deus”. Assim como o ser, o nada é sem fundamento e torna pensável a falta de fundamento do ser. A nova ontologia nasce do silêncio de Deus e do silêncio sobre Deus. É nesse silêncio, que é o único vestígio de Deus (*die Spur des Gottes*) e a própria origem da palavra (*der Anfang des Wortes*)¹⁸, que nasce o questionamento anárquico do ser e que o esquecimento fundamental se torna pela primeira vez pensável.

Assim, a questão decisiva formulada por Leibniz - “porque há algo ao invés de nada?” - não pode nem deve mais buscar sua resposta em “Deus”. Uma tal resposta - um dos pilares do dogmatismo - equivale ao esquecimento do questionamento sobre o sentido do ser que domina a história da filosofia ocidental. E, assim como o pensamento do ser não pode percorrer as vias da teologia sem se extraviar nas trevas do esquecimento, as questões da existência e da essência de Deus não devem “jamais” ser abordadas a partir do pensamento do ser - uma ideia que Heidegger aborda na *Carta sobre o Humanismo* e que ele enuncia de maneira clara e definitiva no Seminário de Zurique, de 1951:

Creio que o Ser não pode jamais ser pensado como fundamento e como essência de Deus, e que, não obstante, é na dimensão do ser que fulgura a experiência de Deus e de sua revelação (*Offenbarkeit*) (na medida em que esta pode vir ao encontro do homem), o que absolutamente não significa que o ser possa valer como um predicado possível de Deus.¹⁹

Ao reconhecer sua dívida para com a teologia medieval, Heidegger a acusa de ter abandonado - da mesma forma que a tradição filosófica ocidental, de Platão ao

16 Sermão 83. Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil, 154.

17 A “viragem” define a reorientação da reflexão filosófica heideggeriana nos anos 1930, após a publicação de *Ser e Tempo* (1927), da cotidianidade do *Dasein* para um pensamento do ser em si mesmo.

18 Heidegger, M. (1998). *Das Seyn und der letzte Gott*. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 105.

19 Heidegger, M. (2005). *Zürcher Seminar*. In *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 437.

idealismo alemão -, o pensamento da diferença (ontológica), ao tentar compreender Deus e o ser no mesmo movimento e até mesmo ao postular sua identidade. Schelling é o único pensador ocidental a ter se aproximado de um pensamento da diferença e da fundação abissal do ser por meio da introdução do conceito (ou melhor, da noção mística) de *Ungrund (sem fundamento)*.²⁰ O *Abgrund / Ungrund (sem fundamento / não-fundamento)* permanece, em Heidegger, um dos pilares de seu andaime ontológico.²¹ Não há questionamento verdadeiro sobre o sentido do ser na presença de um fundamento último passível de identificação, mas a questão do fundamento faz parte da questão sobre o sentido do ser, pois é a questão do fundamento que revela, por intermédio do conceito de nada (*Nichts*), o fundamento abissal do ser.

Assim, o nada não corresponde nem ao conceito hegeliano da indeterminação, nem ao conceito místico da transcendência, mas à condição de possibilidade de qualquer questionamento do ser. Na “primeira fase” do pensamento heideggeriano, alguns anos após a publicação de *Além do princípio do prazer* (1920), de Freud, a morte - não enquanto nada, mas enquanto pura possibilidade de *nadificação (Nichtung)* - ocupa um lugar central na hermenêutica da facticidade do *Dasein*. Por meio da experiência dessa possibilidade de nadificação, o ser - o pensamento do ser do ente (e, implicitamente, o pensamento da diferença) - se revela no *Dasein* como negatividade, como desaparecimento.²² A tomada de consciência do ser-para-a-morte é a apropriação da “possibilidade mais própria” do *Dasein*: é aquela consciência da finitude que salva o *Dasein* do domínio da inautenticidade, da hegemonia do *das Man* (o “se” impessoal) e que dá sentido à sua contingência em um mundo no qual ele se encontra já lançado (*Geworfen*). Um sentido que Heidegger

20 Heidegger, M. (2005). Zürcher Seminar. In *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Kolstermann, 435.

21 A expressão “andaime ontológico” traduz, aqui, a expressão “*échafaudage ontologique*”. O termo “*échafaudage*” significa “andaime”, um suporte provisório para uma construção. Uma vez que, para Heidegger, o movimento questionante é parte constitutiva da atividade filosófica, não podendo nunca ser deixado de lado mediante a conquista de uma certeza infalível, toda elaboração ontológica possui sempre um caráter provisório de aproximação à fonte inesgotável de sentido ou, nos termos da autora, do fundamento abissal, que é a verdade do Ser. Ademais, o fundamento que está em jogo na colocação da questão do Ser não é fundamento no sentido do primeiro termo para uma série de deduções. Aqui, há uma implicação mútua entre o fundamento e aquilo de que é fundamento, que estabelece uma relação de copertencimento retrospectivo-prospectivo entre ambos. Neste sentido, o andaime, como suporte provisório para uma elaboração, remete ao duplo sentido do termo alemão *Gestell*, com-posição, dis-posição ou arranjo que, na conferência sobre *A questão da técnica*, Heidegger emprega para expressar a essência ambígua da técnica: no sentido da mera exploração, como um suporte cujo esquecimento de sua função de suporte faz passar como se fosse um fundamento último para o mero fazer do homem, ou no sentido da *poiésis*, como ação que conduz o real à condição do desencobrimento. No primeiro sentido, o termo “andaime” aponta ainda para a dimensão decadente, em que o esquecimento do caráter provisório do fundamento fá-lo converter-se em prisão para a existência tragada pelos desempenhos ditados pela conjuntura técnica de seus afazeres. Assim, o suporte provisório converte-se em “cadafalso”, “patíbulo”, sentidos também resguardados pelo vocábulo francês *échafaudage*. (Nota do Tradutor).

22 Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Tradução de François Vezin. Paris: Gallimard. A negatividade do ser é tematizada sobretudo nos §§ 48 e 50.

denomina “autenticidade” e que não assume a forma de um “porque”, mas de um “como”: não equivale a uma construção explicativa ou à postulação de um princípio “fundamental”, mas à compreensão da própria falta de fundamento do ser e do nada ativo, que se encontra no próprio âmago do *ser-aí*.

Na “segunda fase”, com o abandono dos fundamentos conceituais gregos que constituem o começo (*Beginn*) em favor de uma busca pela origem (*Anfang*), que se encontra ou fora ou aquém da metafísica²³, o acento se desloca para o esquecimento da questão do ser, que constitui o fracasso e a grande ausência do pensamento ocidental. Esse esquecimento é essencialmente uma não compreensão (*Nicht-Verstehen*)²⁴, que só pode ser superada por um retorno em direção à origem, uma origem que não se encontra, contudo, jamais manifesta no interior da história do pensamento. Bem como o pensamento do ser do ente, o pensamento da origem só pode começar a partir do ocultamento da origem. “O ser é a origem” mesma (*das Seyn ist der Anfang*)²⁵ em sentido duplo: 1) ele é a origem do pensamento, a questão originária, que, enquanto origem, se encontra já oculta no começo; 2) o ser é a origem por sua própria falta de origem, por seu caráter abissal. Em ambos os sentidos, o ser só pode ser pensado negativamente e a partir de uma pura negatividade: o nada. É o conceito do nada que torna pensáveis o esquecimento do ser e a ocultação da origem por detrás do começo. A origem ela mesma é encoberta pelo véu do nada (*der Schleier des Nichts*).²⁶ O nada é o fundamento (abissal) de todo pensamento do ser, a ocultação da questão do ser e da origem, a qual domina o pensamento ocidental, é, desse modo, uma ocultação da questão do nada. A questão do ser é a questão do nada.

II

A questão do nada é também, sem dúvida, o principal elo conceitual entre a filosofia heideggeriana e os dois grandes pensamentos representativos da mística medieval: o de Mestre Eckhart e o da Cabala. Esses dois empreendimentos místicos, pertencentes a duas tradições diferentes, manifestam uma total “estranheza a toda análise formal que se atenha às determinações de um conceito dogmaticamente

23 Se o começo se dá na história e com a história (do pensamento), então a origem se encontra aquém de toda construção histórica; ela é “fundamental”, mas só se manifesta como ocultamento, esquecendo-se ou escondendo-se por detrás do começo.

24 Heidegger, M. (1998). *Die Vollendung der Metaphysik die Seinsvergessenheit*. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 35.

25 Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 16; 47.

26 Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 10.

fixo de Deus”.²⁷ Para ambos, o ser não é a essência de Deus, nem um predicado possível para Deus - a predicação fora já definida por Aristóteles como o que introduz uma cisão no sujeito e, portanto, como algo que não pode se aplicar à divindade -, ao passo que as noções de “não-fundamento” (*Abgrund / Ungrund, Eyn Sof*) e de nada são as únicas capazes de iniciar uma meditação trans-teológica sobre a divindade, sobre o conhecimento místico em si mesmo e sobre o sujeito de um tal conhecimento. E se a “dívida” admitida e facilmente detectável em relação à obra alemã de Mestre Eckhart já foi extensivamente abordada²⁸, cabe notar aqui alguns pontos de aproximação - que mereceriam um desenvolvimento mais detalhado e sistemático - entre o pensamento heideggeriano do ser-origem e o pensamento cabalístico da origem abissal (de Deus e do ser).

A linhagem teosófica da tradição mística judaica - que está longe de constituir uma totalidade monolítica e que se estende por vários séculos - poderia ser descrita de uma maneira muito geral (e, portanto, simplificadora) como uma tentativa de dizer as origens através de uma descrição do processo de nascimento de “Deus”, de um “Deus” que vem a ser, mas não é nem idêntico ao ser, nem é o gerador do ser. O que “precede” o processo da manifestação divina (ou melhor, o que precede a “Deus”) é uma não-entidade conceitual, a ultrapassagem de toda ideia de “Deus” e do ser: *Eyn Sof*.

Azriel de Gerona, um dos mais profundos e originais cabalistas espanhóis²⁹, chama atenção para o fato de que *Eyn Sof* não é um nome próprio e que a ele não corresponde qualquer significado: *Eyn Sof* não pode ser contido por “nenhum signo (*ot*), nenhum nome (*shem*), nenhuma escritura (*michtav*).”³⁰ Por designar somente aquilo que carece de qualquer determinação e a impossibilidade de articular um discurso, “o nome *Eyn Sof* não deve ser posto em relação com Ele [com “Deus” (*eyn leياهو lo*)].”³¹ *Eyn Sof* não é um substantivo, mas uma proposição sem sujeito. Charles Mopsik propunha como sua tradução mais fiel: “não há (posição do) fim.”³² Não se trata do objeto de uma teologia negativa e não pode ser o equivalente da

27 Heidegger, M ; Schelling, F. W. (1977). *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 192.

28 Ver o estudo já clássico - sublinhando os pontos de aproximação bem como as modificações originais de Heidegger - de Caputo, J. (1977). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Ohio: Ohio University Press. Sobre o conceito de *Gelassenheit* e seus paralelos místicos, ver: Pezze, B. (2009). *Martin Heidegger and Meister Eckhart: A path towards Gelassenheit*. Nova Iorque: Mellen Press.

29 Azriel de Gerona (ativo no começo do século XIII) é um dos mais importantes discípulos de Isaac, o Cego. Sobre a originalidade e as inovações propiciadas por Azriel de Gerona, ver: Tishby, I. (1982). *Pesquisas sobre a cabala e suas ramificações* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.

30 Azriel de Gerona. *Perush esser sefirot* (ou *Shaar ha-shoel*), BNF Ms. heb. 770, fol. 15a; publicado como introdução ao tratado do cabalista espanhol do século XVI, Meir ibn Gabai (Varsóvia, 1890, 4a)

31 Meir ibn Gabai, *Derech emunah*, Pádua, 1563, 7b.

32 Mopsik, C. (1984). *Notes complémentaires à la traduction du Zohar II*. Lagrasse: Verdier, 1984, 4a.

causa causarum da filosofia cristã³³ ou neoplatônica³⁴, pois *Eyn Sof* não é nem causa, nem Princípio, mas fundamento abissal de Deus e do ser. Não é um Deus acima de Deus, mas uma falta, e não pode ser compreendido nem como um poder estruturante, nem como uma instância de controle. É graças a esse além impensável, sempre reafirmado, que “Deus” não pode se tornar nem a instância absoluta de controle nem o conceito vazio - “o Princípio”, “o Bem” ou “o Ser” - que constitui o fundamento de todo pensamento dogmático. *Eyn Sof* é o fundamento abissal do ser e do nada, ou melhor, do nada e do ser, uma vez que o nada é a primeira etapa dessa história. Na descrição cabalística do nascimento de Deus e do ser (ou do Ser que “precede” o nascimento da totalidade do ente), assim como no questionamento heideggeriano do sentido do ser / origem, é a questão do nada que abre o questionamento do ser e de sua falta de fundamento.

Se o *Eyn Sof* se encontra para além do ser e do nada, a divindade manifesta (“Deus”, ou a configuração sefirótica) é descrita como uma história e como um caminho; ela vem ao encontro mediante o mesmo movimento pelo qual se constitui como Pensamento. Esta só é pensável na passagem permanente da indeterminação absoluta ao nada, ao ser, em seguida, ao devir e à vida divina. Um pensamento do ser pode apenas se constituir a partir desse processo, uma vez que o ser é pensamento, compreensão, determinação, limitação e distinção. Contudo, ele não possui em “Deus” o seu fundamento, pois “Deus” também vem a ser e se relaciona com o ser,

33 Desde Aristóteles, o funcionamento do conhecimento se funda na precedência - na ordem das essências inteligíveis -, o que implica necessariamente um primeiro elemento não-causado. A Causa “última”, que é o primeiro motor é - segundo as análises do livro VIII da *Física* - imaterial e absolutamente distinta das esferas por ela postas em movimento. Entretanto, não é definida como uma causa eficiente - que fosse dotada de anterioridade temporal e ontológica -, mas como uma causa final, agindo de maneira imanente, mediante o desígnio que conduz os existentes à sua plena atualização (entelúquia). Com os comentadores neoplatônicos cristãos (ou que fizeram “concessões” ao cristianismo) de Aristóteles, como Filopono ou Amônio de Hérmas, o Primeiro Motor / Deus se torna causa ao mesmo tempo final e eficiente de um mundo que não é eterno, mas criado. A definição de Deus como coincidência entre a causa eficiente do movimento e a primeira razão do movimento - desenvolvida e argumentada pelos filósofos medievais maiores, como Al-Kindi, Avicena, Alberto Magno ou Tomás de Aquino - é a solução de reconciliação entre a teoria aristotélica das causas e a teologia cristã. Contudo, é a causa eficiente - concebida como primeiro termo liminar, que torna possível a existência da finitude e toda indicação física, ontológica e metafísica - que permanece sendo a *causa das causas* e o núcleo duro da filosofia teísta. Ver: Filopono. (1887). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca XVI* (pp. 298. 6-13). Berlim: Georg Reimer. Simplício. (1895). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca X* (pp. 1360. 24 - 1363.24). Berlim: Georg Reimer. Alberto Magno. (1894). *Summa Theologiae*. In Alberto Magno. *Opera omnia XXI*. Paris: Vives: tratado VI: “De uno, vero et bono”, q. 29. Tomás de Aquino (1888-1889). *Summae theologiae*. In Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. IV-V, Pars I*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide: I, q. 2, a. 3. Cf. Johnson, M. (2005). *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press. Adamson, P., Taylor, R. (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

34 Conceito que será, segundo Moshe Idel, explicitamente assumido já no início da tradição cabalística. Idel, M. (1992). Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and the Renaissance. In Lenny E. Goodman (ed.). *Neoplatonism and Jewish Thought* (pp. 318-344). Nova Iorque: State University of New York Press.

sendo “feito” na própria tensão entre o ser e o nada. Assim como “Deus”, o ser é sem fundamento, mas, em grande diferença ao questionamento heideggeriano, ele não pode ser abordado fora de um pensamento da divindade, de um pensamento de “Deus” que ultrapassa a “Deus”, um pensamento da origem de “Deus”.

Trata-se de uma origem que escapa a todo esquema gerador, uma origem que torna metafísica e logicamente possível a afirmação: “não há origem”. O que desempenha o papel de origem, a primeira *sefirá*, o *Nada (Ayin)* é sobretudo o nome de uma estrutura sem fundamento. Ela não é “causa primeira”, e o grande cabalista espanhol do século XIII e autor presumido do *Zohar*, Moisés de León, o enuncia explicitamente: “[a primeira *sefirá*, que é] o *Nada (Ayin)* ou a *Coroa Suprema (Keter)*, que seu nome seja bendito, não é um começo.”³⁵ Assim como o conceito heideggeriano de nada, *Ayin* é uma noção que, por sua negatividade e por sua indeterminação, pode dizer tanto a falta de fundamento de toda a estrutura sefirótica (“Deus”) como a falta do fundamento do ser, que é representado no contexto da segunda *sefirá* - a *Sabedoria (Hochmah)*. *Ayin* remete a uma anterioridade abissal, a uma origem indefinidamente diferenciada, que é ausência completa de toda determinação ou, simplesmente, que “não é” (*eyn*). Ela é, na definição de Moisés Cordovero, “anterior sem anterioridade (*qadmon bli qadmut*).”³⁶

A segunda *sefirá*, “a Sabedoria”, *Hochmah*, que é designada como “ser”, *yesh*, é igualmente denominada “nada”, *ayin*. A razão pela qual esse “começo do pensamento” é chamado de *Ayin* é “o fato de que ele ainda não saiu na direção da manifestação.” Assim também, a *sefirá* que a segue, *Bina*, não é a manifestação plena, mas “o que mais próximo se encontra da manifestação.”³⁷ O discurso sobre essa segunda *sefirá* é um discurso sobre o ser que só pode começar a partir do nada, porque apenas a negatividade do nada pode tornar pensável a falta de fundamento do ser e, assim, seu caráter originário. Ou, em termos heideggerianos, “o discurso sobre o ser é um discurso sobre o acontecimento originário que não se deixa abordar como ser.”³⁸

Desse modo, as duas primeiras *sefirot* somente se definem através de sua reciprocidade, o “ser” (*yesh*) é determinado com relação ao “nada” (*ayin*) da primeira *sefirá*, que é o primeiro “passo” da manifestação divina.³⁹ A abertura em direção à

35 Moisés de León (1996). *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer shequel ha-qodesh) I*. Tradução Charles Mopsik. Lagrasse: Verdier, 114.

36 Moisés Cordovero. (1881). *Elimah Rabbati*. Lvov, I, 6.

37 *Cabalat he-hacham Rabi Yaakov he-chasid*. Variante I, Manuscrito do Museu Britânico 116a. In Scholem, G. (1926-1927). *Cabalot Rabi Yaakov ve-Rabi Yitschak ha-Cohen. Madda'e ha-yahadut*, 2, 228.

38 Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 22.

39 Se o ser coincide com a autodeterminação e revelação divinas, o nada é concebido como ocultação. Assim, para Yossef ben Shalom Ashkenazi, haverá uma ocultação ontológica e uma ocultação definidora do sagrado: “Há duas formas de ocultação (*he'der*). Uma é a ocultação total, que é o

manifestação do “ser” só se torna pensável em sua relação à ocultação do nada:

A diferença entre o princípio / a medida (*midá*) do nada (*ayin*) e do ser (*yesh*) é que o nada é a ocultação (*he'der*) da inteligibilidade (*hassaga*), ao passo que, no ser, há um pouco de inteligibilidade e, assim, o ser é o primeiro rebento (*bechor*) da inteligibilidade [...].⁴⁰

Retomando a definição parmenidiana de ser como pensamento e inteligibilidade, as narrativas cabalísticas procuram descrever a passagem da ocultação primordial, o *Nada* (*Ayin*), ao ser-determinado (inteligível) como um processo que se espalha ao longo de toda a estrutura sefirótica. Trata-se de um discurso sobre a origem efetuado mediante a postulação de uma impossibilidade de se fixar um ponto originário, ou seja, um discurso em torno da questão: “Como é possível a passagem do infinito ao ser determinado (o inteligível)?”. O fato de que há, no “ser” (que nasce com a figura divina da *Sabedoria*, *Hochmah*), “um pouco de inteligibilidade” significa que esta segunda *sefirá*, que é chamada “ser”, é apenas o começo do processo de revelação que é o ser, ela é somente o primeiro grau, o mais abstrato, o menos manifesto. Segundo a definição de Yossef ben Shalom Ashkenazi, a segunda *sefirá* (*Sabedoria* ou *Ser*) é um *golem* (uma “entidade amorfa”), sem forma (*tsura*) e sem distinções.⁴¹ O *Círculo da Contemplação*, do século XIII⁴², interpreta - em referência a Jó 28, 12⁴³ - o surgimento de *Hochmah* a partir do nada como “uma diminuição”⁴⁴: a primeira indicação da manifestação, a primeira determinação é nada mais que diminuição do infinito e o ser é pensado como a ocultação do nada divino (ideia que ocupará um lugar central nas narrativas da Cabala luriânica, do século XVI).

A questão da origem e do ser é indissociável de um pensamento sobre o nas-

nada, outra é a ocultação das formas sagradas”. Yossef ben Shalom Ashkenazi (1984). *Comentário sobre o Gênesis Rabá* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press, 61. Yossef ben Shalom Ashkenazi é um dos cabalistas espanhóis mais bem filosoficamente instruídos do século XIV. Seu comentário sobre o *Sefer Yetsirah* (ver infra, n. 40) foi publicado em Mântua, em 1562, sob o nome de Abraham ben David de Posquières e é conhecido como “Pseudo-Rabad”. Sobre a identidade do Pseudo-Rabad, ver: Scholem, G. (1927-1928). *Kiryat sefer* 3, 286-302.

40 Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1962). Comentário sobre o *Sefer Yetsirah*. In *Sefer Yetsirá com seus comentários cabalísticos* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press, 24a.

41 Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1962). Comentário sobre o *Sefer Yetsirah*. In *Sefer Yetsirá com seus comentários cabalísticos* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press, 31a.

42 Ativo durante a primeira metade do século XIII, o *Círculo* tem R. Hammai, autor do *Sefer ha-'iyyum* e autor presumido do *Livro da Unidade*, como figura representativa, que exerceu uma influência considerável sobre os desenvolvimentos posteriores das concepções teosóficas cabalísticas.

43 *Ve-ha-hochmah me'ayn timmatse*, que pode ser traduzido como: “E a sabedoria, onde se encontrará?”, mas também como “E a sabedoria se encontrará a partir do nada”. O verso se conclui assim: “E qual é o lugar da inteligência (*binah*)?”

44 Verman, M. (1992). *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1992.

cimento de “Deus”, o auto-nascimento do “Deus” que nasce do *Nada*. Um processo no qual “Deus” não cria o nada, Deus se cria a si mesmo a partir de seu nada.⁴⁵ A criação é, assim, *ex nihilo*, mas no sentido em que “Deus” cria em se criando a partir do *Nada* divino. Em seu comentário místico sobre a Torá, Bahya ben Asher⁴⁶ ressalta o fato de que a Criação deve ser pensada como “saindo do nada e da não-entidade (*afisa*) absolutos”.⁴⁷

Shem Tov ibn Shem Tov, um dos maiores cabalistas do século XV, introduz, por essa razão, uma diferenciação terminológica entre o nada divino (*ayin*) e a não-entidade/o *nihil* (*afisa*).⁴⁸ O *nihil* serviria à representação da concepção clássica da Criação *ex nihilo*. Para Shem Tov ibn Shem Tov, é a saída de *Hochmah* (o Ser) da esfera de *Keter* (o Nada) “que é chamada ‘o ser que sai do nada’ (*yesh me-ayin*) e não uma criação a partir de um *nihil* (*afisa*)” que seria ontologicamente externo a uma determinada divindade.⁴⁹ “Deus” não é, portanto, um agente separado que seria posto frente a um não-ser, seguindo o modelo do demiurgo posto em frente à matéria à qual deve impor uma forma. É apenas um pensamento da Criação como auto-criação divina que pode estabelecer uma relação significativa entre “Deus” e sua Criação e que pode fundar um processo de conhecimento místico. E, nesse processo de Criação pela auto-criação, o *nada* representa o fundamento e o componente essencial da manifestação.

A coerência do ser divino - e o ser em geral, enquanto inteligibilidade - nasce apenas por meio do nada. Essencialmente, o ser e o não-ser constituem uma única e mesma noção. Daí a explicação da primeira geração do ser (sob a forma de *Hochmah*) a partir de *Ayin* em Azriel de Gerona, que lança uma outra polêmica implícita contra a ideia clássica de Criação *ex nihilo*⁵⁰:

Se te perguntarem: como pôde ele fazer sair seu ser do nada (*yesh me-ayin*), uma vez que, entre o ser e o nada, há uma diferença considerável (*hefresh gadol*)? A isto é preciso responder: por Ele, que do nada fez sair seu ser, isto não implica nenhuma deficiência (*hoser*), pois o ser é no nada segundo a maneira (sob a forma) do nada e o nada é no ser segundo a maneira do ser. [...] Está escrito no *Sefer Yetsirah*: “Ele fez

45 Ver: Ezra de Gerona. (1969). *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tradução de Georges Vajda. Paris: Aubier Montagne, 1969, 54.

46 Bahya ben Asher ben Halava (1250-1340), exegeta e cabalista de Saragoça, discípulo de Shlomoh ben Aderet.

47 Bahya ben Asher. (1992). *Perush ‘al ha-Tora*. Jérusalem, I, 1.

48 Na cabala geronesa, a não-entidade ou *nihil* absoluto (*afisa muhletet*) designa a indeterminação originária da divindade pré-manifesta. Ver, por exemplo, o texto que serve de introdução ao *Perush eser sefirot*, BNF Ms. heb. 770, fol. 10a.

49 Ariel, D. S. (1981). *Shem Tob ibn Shem Tob’s Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*. (Tese de doutorado em Filosofia). Brandeis, Brandeis University, 30.

50 Ver: Matt, D. (1980). *Ayn. The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*. In Lawrence Fine (ed.). *Essential Papers on the Kabbalah*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1980, 69.

de seu nada seu ser (*'asa eyno yeshno*)⁵¹, e não está escrito: “Ele fez o ser a partir do nada”. E isso para mostrar que o nada é o ser e que o ser é o nada. Contudo, o nada é nomeado “pedagogo” (*omen*) e o lugar que faz a junção (*hibbur*) do ser, lá onde o ser começa a sair do não-ser, é chamado “fé” (*emunah*).⁵² Porque a fé está ligada não a um ser visível e apreensível, nem a um nada invisível e inapreensível, mas àquele lugar em que o ser está em contato (*adiqut*) com o nada. Pois o ser não sai simplesmente do nada. O ser e o nada juntos formam a questão do ser que sai do nada [da Criação *ex nihilo*]. O ser não é senão [uma forma do] nada.⁵³

O ser é, ao mesmo tempo, ser e nada. O ser e o nada se definem um pelo outro e o devir, assim como o pensamento, somente são possíveis por meio de sua tensão. À diferença da dialética hegeliana⁵⁴, é na tensão e intermutabilidade essenciais que estas noções se dão ao pensamento: um no outro, um pelo outro, “o ser no nada sob a forma do nada e o nada no ser sob a forma do ser”, igualmente originários, pois sem origem que se lhes possa imputar. Se o ser é o nada, há apenas uma falsa questão sobre a origem do ser a partir de um não ser que é espontâneo e originário.

Essa tensão rege igualmente a consciência que reflete sobre o ser e o nada; a *sabedoria* humana, assim como a *Sabedoria* divina (*Hochmah*) se situa entre o *Nada* e o *Ser*, lá onde “o ser está em contato (*adiqut*) com o nada”. A *Sabedoria* é o conhecimento do impossível. É essa *sabedoria* que constitui a diferença, segundo Azriel de Gerona e Moisés de León, entre o homem e o animal.⁵⁵ O homem é superior por sua consciência do Nada e sua alma possui, como em Proclo ou em Mestre Eckhart, a mesma indeterminação e incognoscibilidade que marcam o *Nada* divino. O *Nada* divino pode ser apreendido, de maneira indefinível, a partir do grau de nada que a alma humana contém.⁵⁶ Assim, se a essência (*'etsem*) divina do intelecto é incognoscível⁵⁷, as origens divinas e as origens do inteligível têm em comum a

51 *Sefer Yetsirah* 2, 6.

52 Cf.: *Perush eser sefirot*, BNF Ms. heb. 770, fol. 12b (4^a, na edição de Varsóvia).

53 Azriel de Gerona (1942). *La voie de la foi et la voie de la rébellion (Derech emunah ve-derech ha-kfirah)*. In Scholem, G. *Studies in the Memory of A. Gulak and S. Klein* (p. 207). Jerusalém.

54 Na lógica hegeliana, o ser e o nada são dissolvidos na unidade do devir, definindo-se, desse modo, pelo próprio movimento de sua dissolução. “O ser no devir, enquanto um com o nada, assim como o nada, um com o ser, são termos que não devem senão desaparecer; o devir, por sua própria contradição, se deixa resolver em uma unidade na qual os dois termos são suprimidos; seu resultado é, conseqüentemente, o *ser-aí (Dasein)*”. Hegel, G. W. F. (1965). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik*. In Hermann Blockner (ed.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.

55 Moisés de León. (1980). *Sefer or zarua*. In Alexander Altmann (ed.), *Kovetz al Yad* 9 (19), 193a. Azriel de Gerona (1943). *Perush ha-Agadot*. In Isaiah Tishby (ed.), *Perush ha-Agadot*. Jerusalém: Magnes Press, p. 107.

56 Sobre a questão do nada em Proclo, ver: Laurent, J., Romano, C. (ed.) (2006). *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 141-162.

57 Ariel, D. S. (1981). *Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*. (Tese de doutorado em Filosofia). Brandeis, Brandeis University, p. 59.

incompreensibilidade, por conta de seu próprio estatuto originário.

Ora, a alma do homem, aquela que é denominada alma intelectual, ninguém sabe perceber o que seja. Ela dispõe, portanto, de um estatuto de nada, como é dito: “A superioridade do homem sobre o animal é nada” (Eclesiastes 3, 19), pois por conta dessa alma é que o homem possui uma superioridade sobre todas as outras criaturas e é eminência que ele encerra é qualquer coisa chamada de nada.⁵⁸

O pensamento do nada é o que constitui a superioridade do homem, mas é também o “perigo” ulterior do processo místico. A descrença - a revolta contra a fé e contra toda ideia de “Deus” - tem sua fonte nessa ocultação de “Deus” que é a própria condição da revelação divina. O risco do processo místico é a dissolução da diferença entre o *Nada* enquanto condição da revelação (a primeira *sefirá*) e o nada enquanto não-ser divino, enquanto mera ausência de “Deus”. O pensamento do nada divino, a contemplação do um para além de “Deus” é o caminho da fé e o caminho da descrença. Conduzindo ao abismo do para além de “Deus”, a interrogação mística abre um outro caminho possível, que é aquele da falta absoluta de *arché*, de princípio último, de um pensamento - impossível de se considerar anteriormente - do “ser do ente” como absolutamente separado do pensamento de “Deus”.

Bem como Heidegger, esses místicos buscaram superar a onto-teologia através da recusa a identificar o ser com “Deus” ou de fundamento o ser em “Deus”. Eles ousaram construir um “Deus” que não é nem absoluto, nem origem e que tem sua origem no mesmo *Ungrund* que o ser e (seu) nada. A falta de fundamento do ser se torna pensável, desse modo, a partir dessa busca pelo abismo divino, pela ultrapassagem da ideia de “Deus” como referência última e absoluta. Mas, será que esses místicos chegaram a pensar verdadeira e definitivamente a diferença ontológica? Heidegger parece sugerir que não. Parece sugerir que, na medida em que fazem parte de uma tradição que se nutre do esquecimento do ser, eles permanecem na errância, apesar dessa tentativa de pensar o caráter abissal do ser (do ser da “criação”, o ser da totalidade dos entes) e apesar de sua recusa em postular a ideia de “Deus” como *fundamentum inconcussum*.

Não obstante, um pensamento do ser sem fundamento na e sem relação com a ideia de “Deus” não decorreria - como os próprios cabalistas parecem temer - deste *Abgrund/Eyn Sof* que é a meta derradeira de todo o processo místico? Pois, se esse processo místico não abandona toda problematização do ser no que se refere à divindade (o que é novamente questionado é o modo pelo qual o ser é postulado como essência ou como forma ulterior de intelecção e de fixação conceituais da divindade), a centralidade da categoria do nada e a recusa em atribuir um fundamento ao ser e a “Deus” abrem caminho para uma separação total entre duas as noções.

58 Moisés de León (1996). *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer shequel ha-qodesh) I*. Tradução Charles Mopsik. Lagrasse: Verdier, p. 114.

É precisamente nisso que reside o grande perigo do processo místico: o perigo da “descrença”, isto é, do abandono da reflexão sobre a divindade enquanto questão última e inescapável para o pensamento. Um pensamento a-teu consistiria, portanto, apenas em conduzir um pensamento trans-ontológico - e mesmo trans-teológico - da divindade às suas últimas consequências.

Referências

- Adamson, P., Taylor, R. (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alberto Magno. (1894). *Summa Theologiae*. In Alberto Magno. *Opera omnia XXI*. Paris: Vives.
- Ariel, D. S. (1981). *Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*. (Tese de doutorado em Filosofia). Brandeis, Brandeis University.
- Aubenque, P. (1987). Syntaxe et sémantique de l'être. In Aubenque, P., *Études sur Parménide* (pp. 120-121). Paris: Vrin.
- Azriel de Gerona (1942). La voie de la foi et la voie de la rébellion (*Derech emunah ve-derech ha-kfirah*). In Scholem, G. *Studies in the Memory of A. Gulak and S.Klein* (p. 207). Jerusalém, 1942.
- Azriel de Gerona (1943). *Perush ha-Agadot*. In Isaiah Tishby (ed.), *Perush ha-Agadot*. Jerusalém: Magnes Press.
- Bahya ben Asher. (1992). *Perush 'al ha-Tora*. Jérusalem.
- Benz, E. (1968). *Les sources de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.
- Caputo, J. (1977). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Ohio: Ohio University Press.
- Dionísio Pseudo-Areopagita. (1943). *Oeuvres complètes*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier.
- Dixaut, M. (1991). La négation, le non-être et l'autre dans Le Sophiste. In Aubenque, P. (ed.), *Études sur Le Sophiste de Platon* (pp. 167-213). Nápoles: Bibliopolis.
- Ezra de Gerona. (1969). *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tradução de Georges Vajda. Paris: Aubier Montagne, 1969, 54.
- Filopono. (1887). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca XVI* (pp. 298. 6-13). Berlim: Georg Reimer.
- Flasch, K. (2008). *D'Averroès à Maître Eckhart: Les sources arabes de la mystique allemande*. Tradução de Jacob Schuntz. Paris: Vrin, 2008.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill.
- Hegel, G. W. F. (1965). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik*. In Hermann Blockner (ed.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Heidegger, M ; Schelling, F. W. (1977). *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1998). Das Seyn und der letzte Gott. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)* (pp. 103-111). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1998). Die Vollendung der Metaphysik die Seinsvergessenheit. In Heidegger, Martin. *Die Geschichte des Seyns (1939-1940)* (pp. 33-39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). Zürcher Seminar (pp. 423-447). In *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Idel, M. (1992). Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and the Renaissance. In Lenny E. Goodman (ed.). *Neoplatonism and Jewish Thought* (pp. 318-344). Nova Iorque: State University of New York Press.
- Johnson, M. (2005). *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.
- Laurent, J., Romano, C. (ed.) (2006). *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 141-162.
- Matt, D. (1980). Ayn. The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism. In Lawrence Fine (ed.). *Essential Papers on the Kabbalah*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1980
- Mestre Eckhart. (1979). *Sermons II*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil.
- Mestre Eckhart. (1979). *Sermons III*. Tradução de J. Ancelet-Hustache. Paris: Seuil.
- Moisés Cordovero. (1881). *Elimah Rabbati* (I, 6). Lvov.
- Moisés de León (1996). *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer shequel ha-qodesh) I*. Tradução Charles Mopsik. Lagrasse: Verdier.
- Moisés de León. (1980). Sefer or zarua. In Alexander Altmann (ed.), *Kovetz al Yad 9* (19), 193a.
- Mopsik, C. (1984). *Notes complémentaires à la traduction du Zohar II*. Lagrasse: Verdier.
- Parmênides. (1996). *Le Poème: Fragments*. Tradução de Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pezze, B. (2009). *Martin Heidegger and Meister Eckhardt: A path towards Gelassenheit*. Nova Iorque: Mellen Press.
- Platão. (1992). *Le Sophiste*. Tradução Auguste Diès. Paris: Gallimard.
- Plotino. (1924). *Ennéades*. Tradução E. Bréhier. Paris: Belles Lettres.
- Porfírio. (2005). *Sentences: Points de départ vers les intelligible I*. Paris: Vrin.
- Scholem, G. (1926-1927). Cabalot Rabi Yaakov ve-Rabi Yitschak ha-Cohen. *Madda'e ha-yahadut*, 2, 228.
- Scholem, G. (1927-1928). *Kiryat sefer 3*, 286-302.
- Simplício. (1895). Comentário sobre a *Física* de Aristóteles. In Diels, H. (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca X* (pp. 1360. 24 - 1363.24). Berlim: Georg Reimer.
- Tishby, I. (1982). *Pesquisas sobre a cabala e suas ramificações* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.
- Tomás de Aquino. (1888-1889). Summae theologiae. In Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. IV-V, Pars I*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Verman, M. (1992). *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*. Nova Iorque: State University of New York Press.
- Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1984). *Comentário sobre o Gênese Rabá* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.

Yossef ben Shalom Ashkenazi. (1962). Comentário sobre o Sefer Yetsirah. In *Sefer Yetsirá com seus comentários cabalísticos* (em hebraico). Jerusalém: Magnes Press.
Zarader, M. (1990). *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil.

Recebido em: 25.11.2021

Aceito em: 07.11.2022

TRADUÇÃO

Os contornos cambiantes da filosofia: no rastro de Hegel

Norbert Waszek¹

O artigo que segue procura mostrar de que modo alguns dos discípulos de Hegel contribuíram para a alteração dos contornos da filosofia ao desenvolver novas disciplinas acadêmicas a partir da *Enciclopédia das ciências filosóficas* hegeliana; disciplinas que logo se emanciparam do quadro enciclopédico ao qual estavam previamente confinadas. Visto que isso pode parecer uma tarefa bastante específica, um ponto de interesse que parece limitado à história da filosofia do século XIX, duas considerações talvez ajudem a visualizar o significado mais amplo do estudo que segue:

(a) Como ocorre no Prefácio à terceira edição (1830) de sua *Enciclopédia*, o próprio Hegel gostava de citar, a partir do Evangelho segundo Mateus (7.15-20), que a árvore será reconhecida pelo fruto que carrega. As atitudes de seus discípulos podem, assim, ser vistas como fornecendo um laboratório para as próprias posições hegelianas - um laboratório que Hegel teria aceitado como um justo campo de combate pois, como se sabe, Hegel tinha pouca estima por simples intenções. Ao contrário, ele acreditava nas consequências e resultados como genuínos teste de princípios.

(b) A questão meramente histórica sobre como os discípulos de Hegel desenvolveram novas disciplinas acadêmicas está intimamente relacionada com a mais desafiadora questão sistemática a respeito da relação entre as ciências empíricas e a filosofia especulativa. Para iniciarmos uma reflexão séria sobre o problema, a seguinte anedota talvez seja de alguma ajuda. Na década de 1980, Günther Holzboog (1927-2006), então diretor de uma editora bastante renomada, a Frommann-Holzboog, me disse que estava para começar uma nova série sobre o idealismo alemão que se chamaria “Spekulation und Erfahrung” [Especulação e experiência] (a série vem sendo conduzida desde 1986 e eu contribuí para o primeiro volume). Ao mesmo tempo em que o felicitei pela iniciativa, eu objetei que caso o título devesse ser hegeliano, o contrário seria mais apropriado: não uma especulação nas nuvens que seria em seguida verificada pela experiência, mas uma especulação baseada e nutrida pela experiência! Tal anedota merece certa meditação.

1 Publicação original: “The Shifting Contours of Philosophy. In the wake of Hegel”. In: Rinaldi, G.; Cerretani, G. *Etica, Politica, Storia universale. Atti del Congresso Internazionale (Urbino, 24-27 ottobre 2018)*. Canterano: Aracne editrice, 2020, p. 135-156. Norbert Waszek é Professor do Departamento de Estudos Germânicos da Universidade Paris VIII, e-mail: norbert.waszek@gmail.com. Tradução de Lutti Mira, que realiza doutorado direto no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, e conta com financiamento da FAPESP (processo n°: 2020/16260-5), e Eveline Hauck, pesquisadora colaboradora do Instituto de Economia da Unicamp.

1. 1831 e depois

Quando Hegel faleceu, no final de 1831, de modo súbito e inesperado, ele ainda reinava filosoficamente, sendo amplamente aclamado - e não somente nos muitos territórios de língua alemã. O pensamento de pessoas inspiradas pelas ideias hegelianas continuou a se desenvolver por um longo período, da Finlândia ao sul da Itália, da Rússia à Polônia e à França, e em lugares ainda mais distantes. No entanto, havia também alguma percepção de que um ápice havia sido atingido, e certos limites alcançados. “Nossa revolução filosófica está encerrada. Hegel fechou o grande ciclo”, escreveu Heinrich Heine em sua *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha* (1835),² e com isso ele talvez estivesse ecoando Eduard Gans, que terminou seu obituário de 1831 sobre seu amigo e professor Hegel dizendo que “Hegel deixa muitos discípulos engenhosos, mas nenhum sucessor; pois a filosofia concluiu, por ora, seu círculo” (Gans, 1831, p. 1752). Por tudo isso, nem mesmo Heine e Gans, que podem ser considerados entre os primeiros dos assim chamados hegelianos de esquerda,³ de fato questionaram que a “filosofia hegeliana havia encarnado a verdade” (Toews, 1980, p. 5).

David Friedrich Strauss,⁴ que iria em breve revolucionar a teologia protestante com seu seminal *A vida de Jesus* (1835-36),⁵ foi para Berlim em 1831 com o propósito principal de comparecer às aulas de Hegel. Ele conseguiu ir a apenas algumas delas antes da morte de Hegel, mas tal perda dramática fez com que ele permanecesse inabalável em sua intenção de aprofundar seu conhecimento a respeito da filosofia hegeliana. Strauss escreveu a um antigo amigo: “Hegel morreu, mas não morreu por aqui”.⁶ Por “aqui” ele designava o ambiente intelectual e institucional no interior do qual a filosofia de Hegel foi mantida por uma “escola” de estudantes devotos, também chamada de “círculo dos amigos”,⁷ uma parte dos quais já se tornara

2 Heine, 1973-97, vol. 8/1, p. 115 (primeiro em 1835, em forma de livro, mas, já em 1834, publicado como três artigos no periódico francês *Revue des Deux Mondes*). A tradução em inglês é de Ritchie Robertson, Heine, 2006, p. 289. [Edição brasileira: Heine, 1991, p. 125.]

3 A alegação de que o jovem hegelianismo se iniciou já com a *História* de Heine pode ser encontrada em Höhn, 2004, p. 350. Para o caso de Gans, ver meu artigo “War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links-oder Junghegelianer?” (Waszek, 2015, pp. 29-51), muito embora ali se chegue a uma conclusão nuançada.

4 Cf. Waszek, 2018.

5 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (2 vols., Tübingen: Osiander, 1835-1836); edição inglesa: *The life of Jesus, critically examined*; traduzido a partir da quarta edição alemã por Marian Evans, mais conhecida como George Eliot (Londres, Chapman Brothers, 1846).

6 D. F. Strauss, “Carta a Christian Märklin” (1807-1849), datada de 15 de novembro de 1831, in: *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauss*, editado por Eduard Zeller (Bonn: Emil Strauss, 1895), p. 8: “Hier ist Hegel zwar gestorben, aber nicht ausgestorben” (o alemão é fornecido para manter o trocadilho entre “sterben” versus “aussterben”).

7 Um grupo de amigos e ex-alunos do filósofo que se constituiu como uma “associação” ou “sociedade” com o objetivo de preparar uma edição completa das obras, aulas e outros manuscritos de Hegel em favor e para o benefício da família de Hegel (os editores trabalharam de maneira voluntária,

professor ainda durante a vida de Hegel. Não deve surpreender que, após sua morte, Strauss frequentou as aulas de três professores que foram muito próximos de Hegel, Philipp Konrad Marheineke, Leopold von Henning e Karl Ludwig Michelet, bem como as de Friedrich Schleiermacher.⁸ Um pouco depois, Strauss assumiu um papel ativo nos debates e eventos frequentemente descritos posteriormente como aquele processo de divisão entre o “jovem e velho” hegelianismo, ou o “de esquerda e de direita”, atualmente tomado como garantia para que se fale da existência original de uma “escola”.

Deixando para um pouco mais tarde os detalhes sobre como tal “escola” hegeliana emergiu, se desenvolveu e se dividiu, deve-se sublinhar, desde o início, exatamente a razão pela qual a filosofia hegeliana era, em contraste com outras filosofias, particularmente suscetível a tornar-se uma “escola”. Isto relaciona-se intimamente com a ampla concepção hegeliana de filosofia, sua bem conhecida integração, no interior de seu sistema enciclopédico, de um número significativo de diferentes campos de estudo, que já eram, ou tornar-se-iam em breve, disciplinas acadêmicas distintas. Como sugere o título completo do livro - *Enciclopédia das ciências filosóficas no seu traçado fundamental*⁹ (uma tradução para o inglês chegou até mesmo a enfatizá-lo como “traçado fundamental básico”¹⁰) - Hegel buscava uma abordagem sistemática de todas as “ciências filosóficas”. Dada a enorme riqueza do material, ele só poderia fazê-lo, naturalmente, no seu “traçado fundamental”. Os discípulos de Hegel tinham então a oportunidade (ou o fardo, diriam alguns) de especificar as consequências do “compêndio” hegeliano para quaisquer disciplinas correspondentes no interior das quais algum deles estivesse se tornando (ou aspirasse ser) um especialista. Logo em 1844, Karl Rosenkranz, em sua seminal biografia sobre Hegel, já articulava a tese de que a escola hegeliana havia emergido quase que como um decurso natural do sistema enciclopédico do filósofo. Enquanto membro do círculo interno dos “amigos” e seguidores de Hegel (muito embora nunca tenha sido formalmente um “estudante” de Hegel em sentido estrito), Rosenkranz era

deixando os direitos autorais para a viúva de Hegel e seus filhos).

8 Como Strauss relata na mesma carta a Märklin; cf. Strauss, 1895, p. 9s.

9 Seguindo uma recomendação do(a) revisor(a) da tradução, a quem agradecemos, decidimos alterar a maneira pela qual o título da *Enciclopédia* de Hegel foi geralmente traduzido entre nós: como se sabe, a tradução de Paulo Meneses estabelece como título *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (Hegel, 2012). Tendo em vista o argumento ora apresentado por Waszek, bem como a relação entre os contornos pós hegelianos de certas disciplinas emergentes que dão título a este artigo e o traçado fundamental estabelecido por Hegel em sua *Enciclopédia* - aspecto também apontado pelo(a) revisor(a) -, transpomos a solução de Marcos Lutz Müller para o “*im Grundrisse*” que se encontra no título da *Filosofia do direito* (Hegel, 2022) para a tradução do “*im Grundrisse*” da *Enciclopédia*. (N.T.)

10 Cf. G. W. F. Hegel: *Encyclopedia of the philosophical sciences in outline, and critical writings*. Traduzido por A. V. Miller, Steven A. Taubeneck e Diana I. Behler, editado por Ernst Behler (New York: Continuum, 1990); *Encyclopedia of the philosophical sciences in basic outline*. Traduzido e editado por Klaus Brinkmann e Daniel O. Dahlstrom (Cambridge: CUP, 2010).

obviamente bem informado e conhecia pessoalmente a maioria dos professores que ele mencionou. Como veremos, a tese de Rosenkranz talvez possa até ser lida como uma reflexão sobre seu próprio trabalho e desenvolvimento. A discussão de Rosenkranz a respeito da razão pela qual a filosofia de Hegel era particularmente propensa a criar uma “escola” culmina numa passagem que justifica uma citação integral:

Em suma, a universalidade enciclopédica [da filosofia de Hegel] ofereceu portas de entrada para todas as direções particulares na pesquisa científica. Mesmo quando o discípulo renunciava a qualquer intenção de modificar algum princípio [do sistema hegeliano], a opção permanecia aberta a ele para provar-se por si próprio na avaliação e na penetração especulativa de uma matéria particular, para prestar serviço a seu desenvolvimento e, assim, fomentar a própria filosofia. O teólogo, o jurista, o cientista natural, o linguista, o cientista político, o historiador, o esteta, todos serão convocados a participar ativamente nesse grande trabalho. O mestre precisava de aprendizes, e os aprendizes tinham a possibilidade de se tornarem mestres em suas [respectivas] disciplinas. Esta assiduidade animada - [a ser encontrada] em Marheineke, Gans, Hotho, Michelet (...) [Rosenkranz lista mais uma dúzia de nomes] - lançou-se nas diferentes ciências com um desejo de conquista, e causou nelas transformações substanciais que estão longe de terem sido concluídas (Rosenkranz, 1844, p. 381s).

Podemos examinar essa tese, em primeiro lugar, com o auxílio de exemplos significativos advindos de três disciplinas diferentes e complementares - história do direito, história da arte, e a história da literatura, associadas a hegelianos proeminentes: Gans, Hotho, e o próprio Rosenkranz -, três exemplos que pertencem à “história universal” e, portanto, ao tema do Congresso de Urbino: “Ética, Política, Storia Universale”.¹¹ Uma parte final olhará para o que Hegel se refere como “uma das ciências que surgiram na época moderna” - a economia política, em sua relação com a filosofia (ver o emblemático §189 de sua *Filosofia do direito*).¹²

2. A escola hegeliana

A existência de uma “escola” hegeliana durante o período da vida berlinense de Hegel é algo incontestável. Uma abordagem de sua formação e desenvolvimento poderia incluir uma longa lista de ex-alunos, amigos e seguidores¹³ já transmitindo

11 O Congresso Internacional, cujo tema foi “Ética, Política e História Universal” e que deu origem a este artigo, foi realizado entre os dias 24 e 27 de outubro de 2018, em Urbino, na Itália. [N.T.]

12 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, editado por Allen W. Wood; traduzido por H. B. Nisbet (Cambridge: CUP, 1991), p. 227. [Edição brasileira: Hegel, 2022, p. 450-452.]

13 Eduard Gans, Leopold von Henning, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, Heinrich Gustav Hotho, Philipp Konrad Marheineke, Karl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz, Wilhelm Vatke, e outros. No que segue, três deles (Gans, Hotho e Rosenkranz) serão comentados em maior detalhe.

o pensamento hegeliano para a próxima geração, com frequência utilizando os manuais de Hegel. Um outro indicador da existência de uma “escola” pode ser encontrado nas defesas ou apologias publicadas a respeito de Hegel, sua figura fundante. Logo no prefácio (de Gans) de 1833 à primeira edição póstuma da *Filosofia do direito* de Hegel, tal posição apologética é claramente detectável. A prática de defender Hegel contra seus críticos se estende quase até o final do século XIX; discípulos de Hegel continuaram a publicar textos com verve apologética: quando o mestre era atacado, seus ex-alunos e amigos estavam prontos para responder.¹⁴ Outras instituições que confirmam a vigorosa existência de uma “escola” que havia emergido a partir da filosofia hegeliana inclui os “Anuários de crítica científica” (*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*), que foi por mais de 20 anos o principal periódico hegeliano, em geral permanecendo próximo às intenções e convicções do filósofo.¹⁵ A primeira edição completa das obras de Hegel,¹⁶ editada por um “círculo dos amigos do falecido”,¹⁷ é também muito relevante. Ela não somente republicou os livros impressos do filósofo, como também criou um novo *corpus* ao editar os vastos ciclos de aulas inéditas. Essas aulas apresentavam aos discípulos que haviam se tornado editores algumas tarefas difíceis, manejadas de forma diferente de acordo não somente com as capacidades particulares de cada editor, mas também com a qualidade variada de grande parte do material com o qual os editores trabalhavam. Em conjunto, as edições das obras completas de Hegel e as compilações póstumas de aulas cumpriam uma dupla função para a escola hegeliana. Para o interior da escola, os editores foram trazidos e permaneceram unidos pela necessidade de trabalho conjunto, o que criou maior unidade e coesão mútua entre os discípulos de Hegel. Para o exterior, o trabalho conjunto apresentava a imagem de uma “escola” unida.

Esse não é, contudo, o final da história da edição das “obras” de Hegel pelo seu “círculo dos amigos”. Interessados em construir suas disciplinas tomando como base os trabalhos sistemáticos de Hegel, os discípulos, quando transformavam as aulas hegelianas em livros, inclinavam-se a exagerar, canonizar e mesmo encerrar como um *sistema* aquilo que era sistemático, porém não estabelecido rigidamente

14 Dentre inúmeros exemplos, cf. o panfleto de Rosenkranz contra Rudolf Haym, que carrega até o termo “apologia” em seu título: K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* (Berlim: Duncker & Humblot, 1858); ver também o elogio pelo centenário de nascimento de Hegel: C. L. Michelet, *Hegel, der unwilderlegte Weltphilosoph: eine Jubelschrift* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1870).

15 Cf. *Die “Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik”: Hegels Berliner Gegenakademie*, editado por Christoph Jamme (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994); Bonacina, 1997.

16 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten (18 volumes, Berlim: Duncker e Humblot, 1832-1845).

17 Segundo os próprios volumes e o contrato com o editor, o “círculo dos amigos” era composto por: Johannes Schulze; Eduard Gans; Leopold von Henning; Heinrich Gustav Hotho; Karl Ludwig Michelet e Friedrich Förster. Mais tarde, outros editores se associaram: Ludwig Boumann, Karl, o filho de Hegel, Karl Rosenkranz, Bruno Bauer. Para mais detalhes ver: Jamme, 1984.

pelo ensinamento do mestre. Enquanto as edições críticas recentes das notas dos estudantes sobre as aulas de Hegel¹⁸ o mostram experimentando com os materiais e, com o passar dos anos, alterando não somente detalhes mas a própria estrutura da exposição, ao menos uma parcela dos editores das primeiras obras reunidas atenuou diferenças e tensões, dando uma aparência de um tipo de sistema fechado e rígido que Hegel nunca advogou. O caso primordial para se explorar essas dificuldades é a edição de Heinrich G. Hotho da *Estética* hegeliana.¹⁹ De um lado, sua edição é uma realização admirável, transformando a *disjecta membra poetae* (as próprias anotações de aula de Hegel, em desordem e sobrecarregadas com adições tardias; notas de uma variedade de ex-alunos, mais ou menos talentosos, que frequentaram as aulas em diferentes anos) num livro bem escrito, organizado e de sucesso.²⁰ Mais recentemente, por outro lado, o trabalho de Hotho tem sido questionado, não somente pelas liberdades tomadas com relação ao material à sua disposição, como também por ocultar modificações arbitrariamente introduzidas no texto, e por modificações de sua própria lavra.²¹ O problema não precisa ser resolvido aqui; ao fim e ao cabo, talvez seja uma questão de perspectiva: enquanto alguns leitores apreciam um livro bem escrito, sem as sutilezas de um aparato crítico, outros desejam saber o que disse propriamente o filósofo num ano ou noutro.

Enquanto havia, naturalmente, dissensões entre os discípulos de Hegel antes de 1831 - por exemplo, já no início de 1826, Eduard Gans escreveu ao filósofo francês Victor Cousin (1792-1867) afirmando que a escola hegeliana poderia logo se cindir em duas orientações, uma próxima a uma monarquia constitucional e liberal, a outra em linha com o governo prussiano de então²² -, quando vivo, Hegel possuía carisma suficiente e uma habilidade para resolver disputas ou efetuar reconciliações muito antes que as dissensões degenerassem em antagonismos. A coesão de sua escola talvez tenha sido reforçada durante o período de choque e luto diante da repentina morte de Hegel, quando sentimentos de apreço estavam frescos, fortes e uniam os “amigos” para continuarem o trabalho coletivo nos *Anuários* e na primeira edição das obras reunidas. Um pouco depois, o inevitável se seguiu. Hegel não estava mais lá para mediar os conflitos e a unidade da escola ficou prejudicada.

18 A edição crítica das notas dos estudantes a respeito das aulas de Hegel começou com Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (4 volumes, editado por Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973-1974). Muitas outras aulas têm sido desde então editadas nessa coleção: Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* [editores diferentes em cada volume] (17 volumes, Hamburgo: Meiner, 1983-2007).

19 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über Aesthetik*, 3 volumes, editado por H. G. Hotho. (Berlín: Duncker & Humblot, 1835-1838) [= volume 10.1-3 dos *Werke*; ver acima, nota 14].

20 As numerosas traduções da edição de Hotho (em francês, italiano, russo, etc.) confirmam o veredito de Sir Malcolm Knox: “Hotho realizou seu trabalho brilhantemente”; In: Hegel, 1975, vol. I, p. vi.

21 Cf. Gethmann-Siefert, 1983.

22 Cf. Gans, 2011, p. 186s.

Tem sido um lugar comum na história das ideias que uma “cisão” ou uma “dissolução” da escola hegeliana teve lugar, seja ela dúplice (direita/velhos e esquerda/jovens) ou tríplice (esquerda propensa à crítica; centro defensivo e de manutenção; direita acomodatória e conservadora).²³ Foi David F. Strauss quem, em 1837, primeiro aplicou a terminologia esquerda/centro/direita, a partir da disposição dos assentos na Assembleia francesa desde 1789, para uma classificação dos discípulos de Hegel, com uma ironia que alguns de seus leitores deixaram passar.²⁴ Não é incidental que tenha sido em sua discussão de Cristologia que Strauss elaborou tal distinção, pois questões relacionadas à religião desempenhavam um papel condutor nos debates da década de 1830, muito embora não com uma grande precedência sobre assuntos sociais e políticos (em particular as questões constitucionais).

3. Eduard Gans e a Lei de herança

Entre as disciplinas emergentes a partir do sistema enciclopédico de Hegel, a primeira, em termos de cronologia, teve lugar em *A lei de herança no desenvolvimento histórico mundial*, de Eduard Gans.²⁵ O estudo de Gans começou a ser publicado já em 1824, quando Hegel ainda estava vivo para comentar sobre a empreitada. Dentro do vasto domínio da lei civil, a lei de herança pode parecer um campo menor e na verdade especializado, mas para Gans esse claramente não é o caso e, de fato, o tema possui uma importância social vital em função de seu vínculo com os direitos de propriedade. As leis de herança dizem respeito à transmissão de propriedade, direitos e obrigações de uma geração a outra. Gans concebia seu estudo acadêmico necessariamente como uma parte da filosofia.²⁶ Uma vez que ele não fazia mistério a respeito de sua adesão à “última, profunda e ainda atual configuração da filosofia, (...) isto é, o sistema de Hegel”,²⁷ em meio a realização de seu projeto Gans examinou incansavelmente as leis de herança indianas, chinesas, judaicas e islâmicas, antes de se voltar para Grécia e Roma. Não avesso à provocação da Escola Histórica do direito e de seu líder incontestado, von Savigny, Gans tinha razões mais amplas para desafiar o

23 Cf. Toews, 1980, pp. 203-54; em maior detalhe: Ottmann, 1977.

24 D. F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Heft 3 (Tübingen: Osiander, 1837), p. 95 (para a primeira menção da divisão tríplice), todo o capítulo “Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegelschen Schule in Betreff der Christologie” para sua explicação, pp. 95-126.

25 Gans, *Das Erbrecht in Weltgeschichtlicher Entwicklung: Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte* [quatro volumes publicados durante a vida de Gans; outros dois eram projetados quando Gans subitamente morreu em 1839] (4 volumes: I: Berlim: Maurer, 1824; II: Maurer, 1825; III: Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1829; IV: Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1835).

26 Gans, 1824, p. xxix: “Als Wissenschaft ist sie [i. e. die Rechtswissenschaft] nothwendig ein Teil der Philosophie”. A frase de Gans corresponde exatamente à própria fórmula de Hegel: “A ciência do direito é uma parte da filosofia”. Hegel, 1991, p. 26, §2. [Hegel, 2022, p. 152, grifo do autor.]

27 Gans, 1824, p. xxxix.

privilégio concedido por Savigny a uma única tradição em sua *História da lei romana na idade média*.²⁸

Em suas *Preleções sobre a filosofia da história mundial*,²⁹ Hegel havia seguido um percurso similar através das mesmas civilizações que compareceram em Gans. Quando menciona a recente publicação de Gans numa carta, Hegel parece não somente orgulhoso do sucesso de seu discípulo; comentando sobre a publicação, ele afirma explicitamente que Gans havia baseado seu estudo na história do direito em suas próprias aulas sobre a história mundial.³⁰ Essa é a maneira pela qual Hegel desejava que seus discípulos fizessem uso produtivo, cada um em sua própria disciplina, do traçado fundamental apropriado tal como fornecido em sua *Enciclopédia*.

Gans era não somente o único aluno que, no espírito de Hegel, se voltou a um tratamento especializado de um tema jurídico. Karl Ludwig Michelet, na época mais um estudante de doutorado, relata em sua autobiografia como Hegel o orientou rumo a um tema jurídico para sua tese.³¹ Diferentemente de Michelet, contudo, que depois se voltou para outros campos,³² Gans permaneceu como professor de direito (ele chegou mesmo a avançar para o posto de reitor da Faculdade de Direito em 1831 - na capital prussiana, Berlim, onde os futuros funcionários públicos eram treinados). Mais importante para o nosso artigo é que ele se tornou um pioneiro do *direito comparado sob uma perspectiva universal*. Não é exagerado dizer que Gans, elaborando a partir de meras intenções ou das indicações programáticas de precursores como Montesquieu, o velho Feuerbach e Thibaut,³³ seu professor de

28 Von Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* (6 volumes, Heidelberg: Mohr, 1815-1831). No momento em que Gans iniciou sua *História da lei de herança*, os primeiros três volumes do livro de Savigny estavam disponíveis.

29 Cf. a antiga edição somente da introdução - G. W. F. Hegel, *Lectures on the philosophy of world history: introduction: Reason in history*. Traduzido por H. B. Nisbet, com uma introdução de Duncan Forbes (Cambridge: CUP, 1975) - com a recente edição das aulas de 1822/23: *Lectures on the philosophy of world history. Manuscripts of the introduction and the Lectures of 1822-3*. Editado e traduzido por Robert F. Brown & Peter C Hodgson, com a assistência de William G. Guess (Oxford: Oxford University Press, 2011); *Filosofia della storia universale: secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, introdução e tradução de Sergio Dellavalle (Torino: Einaudi, 2001).

30 G. W. F. Hegel, "Carta a Karl J. H. Windischmann" (1775-1839), datada de 2 de abril de 1824, in: Hegel, 1984, p. 565; cf. o entusiasmo de Hegel com a nomeação de Gans numa carta a Cousin, de 5 de abril de 1826: "Gans foi nomeado professor de direito em nossa universidade, o que me causou grande satisfação em todos os sentidos", Hegel, 1984, p. 638.

31 K. L. Michelet, *Wahrheit aus meinen Leben* (Berlim: Nicolai, 1884), p. 76: "A partir de sua especialidade [Michelet havia completado seus estudos em direito em 1822; N. W.], Hegel me disse, você deveria retirar o tópico [de sua tese]. Ele até mesmo sugeriu o tema preciso para mim (...) e desse modo eu cheguei a escrever *De doli et culpae in iure criminali notionibus*" (Berlim: Petsch, 1824).

32 Notadamente à filosofia antiga, a de Aristóteles em particular. Que Michelet tenha editado as *Preleções sobre a história da filosofia* de Hegel - *Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 volumes, editado por K. L. Michelet (Berlim: Duncker & Humblot, 1833-1836) [*Werke*, volumes 13-15; ver nota 14] - pertence ao mesmo contexto.

33 Com frequência, Gans cita Montesquieu, P. J. A. Feuerbach e A. F. J. Thibaut. Thibaut acompanhou a carreira de seu ex-aluno com um interesse solidário e Feuerbach, numa nota publicada logo

Heidelberg, de fato criou tal disciplina e executou seu programa de maneira exemplar com seu livro *A lei de herança*. Nessa realização, seu débito com Hegel não pode ser posto em dúvida. Ele assim declarava, com certa frequência e com gratidão. Era quase inevitável, no entanto, que tal empreitada também levasse Gans para além de Hegel. De um lado, a própria riqueza do material histórico induziu Gans, como ele mesmo coloca, a gradualmente desgarrar-se da estrutura sistemática da filosofia de Hegel.³⁴ De outro, Gans liberou sua nova disciplina a partir da retrospectiva hegeliana - “a coruja de Minerva só começa seu voo quando irrompe o anoitecer”³⁵ - e a abriu para o futuro.³⁶

4. História Filosófica da Arte de Hotho

Não há surpresa na ambição de Hotho³⁷ de se equiparar às conquistas de Gans na história do direito por meio de seus próprios esforços em direção a uma história filosófica da arte. Os dois homens tinham contato próximo; eram, na verdade, amigos.³⁸ Talvez os frutos finais do trabalho de Hotho sejam atrasados na aparência e fragmentários na forma, mas as intenções da disciplina que ele esposou e cultivou já estão claramente esboçadas nas suas primeiras contribuições para os supracitados *Anuários*.³⁹ Em um de seus primeiros artigos, comentando uma recente investigação sobre a justiça em seu desenvolvimento histórico-mundial,⁴⁰ Hotho leva em conta que a relação da Escola Hegeliana conduz à tarefa específica de aprofundar as novas

antes de sua morte em 1833, chegou mesmo a dizer que ele esperava de Gans o que ele não conseguira atingir em seu período de vida; *Anselms von Feuerbach kleine Schriften vermischten Inhalts* (Nuremberg: Otto, 1833), p. 165.

34 Numa nota autobiográfica que ele escreveu no início de 1835 (publicada em: *Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst*, volume 3, 1840), p. 902.

35 Hegel, 1991, p. 23. [Hegel, 2022, p. 148.]

36 Cf. Lucas, 2002.

37 Cf. Ziemer, 1994; Bertolino, 1996.

38 Em 1825, eles viajaram juntos para Paris. A estadia de seis meses por lá foi um período formativo para ambos. No caminho de volta para Berlim, eles pararam em Stuttgart - onde encontraram o famoso editor Cotta, e ambos conseguiram a chance de contribuir para periódicos pertencentes a seu império - e depois em Weimar, onde foram recebidos por Goethe. Ambos deixaram relatos de sua viagem e estadia: Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*. Stuttgart: Cotta, 1835 (para sua estadia em Paris: pp. 177-222); Gans, “Paris im Jahre 1825”, in: *Rückblicke auf Personen und Zustände* (Berlim: Veit, 1836), pp. 1-47.

39 Entre seus trabalhos tardios: *Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei* (2 volumes. Berlim: Simion, 1842-43); *Die Malerschule Huberts van Eyck nebst deutschen Vorgängern und Zeitgenossen*. 2 volumes [incompleto] (Berlim: Veit & Co, 1855-58); *Geschichte der christlichen Malerei in ihrem Entwicklungsgang dargestellt*. 3 volumes [incompleto]. Stuttgart: [s.n.] 1867-1872. Suas dez contribuições para os *Anuários* abrangem os anos 1827-1833; ver Ziemer (1994), p. 372.

40 Por um certo Saling, *Die Gerechtigkeit in ihrer geistgeschichtlichen Entwicklung* (Berlim: C.F. Plahn, 1827); cf. a resenha de Hotho do livro em *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. N^{os}. 31-34 (Agosto de 1828), pp. 251-265.

disciplinas. Em consonância com a citação anterior de Rosenkranz (ver o final da seção 1), Hotho está assim dando uma contribuição adicional aos esforços de Wolfgang Eßbach para definir a Escola Hegeliana, entre outras características, por meio das tarefas que ela colocou para si mesma.⁴¹

Enquanto Descartes, Espinosa, Kant e Fichte exigiam confessores [*Bekenner*], e não discípulos que fossem [ao mesmo tempo] colaboradores, é próprio do princípio da filosofia contemporânea [quer dizer, da filosofia hegeliana; N. W.] que, considerando a extensão e variedade dos assuntos a serem conquistados, não se pode realizá-la sem a ajuda de colaboradores diversamente talentosos (Hotho, 1828, p. 252).

De acordo com Hotho, os discípulos se voltavam para a filosofia hegeliana quando procuravam princípios que pudessem auxiliar em sua nova elaboração de campos particulares. Nessa perspectiva, foi característico de Hotho privilegiar, em Hegel, a tardia *Enciclopédia* de Berlim em detrimento da prematura *Fenomenologia*, referindo-se a esta como antiquada, de “um tempo cujos interesses e reivindicações ficaram para trás”. A própria empreitada de Hotho na direção de uma história hegeliana da arte foi elaborado em um período em que a dita “Escola de História da Arte de Berlim” era famosa, contando com autores como Aloys Hirt (1759-1837) e Carl Friedrich von Rumohr (1785-1843). Preocupado com precisão descritiva e cronologia acurada, Hotho desenvolveu seu trabalho a partir das obras desses autores, mas os denominou “empiristas espirituosos” [*geistvolle Empiriker*]. Sua própria preocupação era aprofundar a filosofia hegeliana pela via do desenvolvimento crítico, e contra a subordinação das obras de arte sob categorias de um sistema rígido - um procedimento dogmático que pode ser designado como pseudo-hegeliano. Seu trabalho aqui não significou o abandono de um projeto de uma história da arte histórico-mundial e filosófica, como ele tornou claro em uma outra resenha para os *Anuários*:

O impulso no sentido de um tratamento da história que é ao mesmo tempo histórico-mundial e filosófico está finalmente começando a se estender para a história da arte. [...] O autor destas páginas é da opinião de que a história da arte, que até agora floresceu em sua direção empírica, não apenas precisa ser tratada de forma filosófica, mas tem que ser integrada e implementada como uma parte da ciência do belo e da arte (Hotho, 1832, p. 902).

Embora isso soe de fato hegeliano, Hotho não pode ser considerado um mero epígono, ou um papagaio, dada a importante reavaliação da arte grega e romana e a reconsideração da arte cristã no interior de seu projeto. Durante sua própria vida, Hegel permaneceu de certa forma sob influência do que E. M. Butler se referiu de forma polêmica em um livro outrora famoso como “a tirania da Grécia sobre a Alemanha” (Butler, 1935), e em alguma medida culpado por ter negligenciado ou depreciado a arte contemporânea. Hotho igualmente tinha um certo hábito de desacreditar as

41 Cf. Eßbach, 1988, p. 116s.

obras de arte contemporâneas, mas não manteve a perspectiva segundo a qual a arte grega era o padrão definitivo. Ela foi para ele apenas uma época (dentre outras); cada época, Hotho insiste, tem seu próprio valor. Daí sua dedicação de tanto tempo e energia, mais tarde em sua vida, à pintura cristã (cf. Hotho, 1867-1872).

5. História da Literatura de Rosenkranz

Os esforços de Karl Rosenkranz na direção de uma história da literatura, iniciada em 1830 e elaborada em vários estudos, talvez possa servir aqui de terceiro exemplo, culminando no primeiro estudo fundamental sobre Diderot na Alemanha e numa série de publicações tardias.⁴² Ele pode igualmente ser considerado um pioneiro, ao lado de J. F. Herbart, seu predecessor em Königsberg na antiga cadeira de Kant, de uma filosofia sistemática da educação⁴³ - mas essa história não pode ser contada no presente artigo. Os dois estudos precedentes de Rosenkranz sobre a história da poesia (o primeiro de 1830, quando Hegel ainda estava vivo, o segundo foi publicado logo após sua morte) fornecem uma boa ideia de sua perspectiva e de suas intenções. Embora Hegel não seja explicitamente mencionado no texto de 1830 - além de sua concentração na poesia da Idade Média, isto talvez explique a calorosa recepção do livro por parte de Ludwig Tieck e outros autores do movimento romântico⁴⁴ - a inspiração hegeliana por trás do livro é detectável: já em seu prefácio, Rosenkranz enfatiza seu desejo de fornecer “uma história da poesia do ponto de vista filosófico” (Rosenkranz, 1830, p. VI). Olhando para aqueles anos em sua autobiografia, Rosenkranz torna a conotação hegeliana de sua empreitada mais explícita: sua perspectiva principal seria a “história da consciência e sua reflexão nas produções poéticas da Idade Média” (Rosenkranz, 1873, p. 424). Como se a alusão à “história da consciência” não estivesse clara o suficiente, ele acrescentou um pouco mais tarde que estava, no período, sob o completo encanto (*Befangenheit*) da *Fenomenologia* de Hegel. Embora seja de lá, notadamente do capítulo sobre a

42 Rosenkranz, *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter* (Halle: Anton & Gelbcke, 1830); *Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie*. 3 volumes [I: *Geschichte der orientalischen und der antiken Poesie*; II: *Geschichte der neueren Lateinischen, der Französischen und Italienischen Poesie*; III: *Geschichte der Spanischen, Portugiesischen, Englischen, Skandinavischen, Niederländischen, Deutschen und Slawischen Poesie*] (Halle: Eduard Anton, 1832-1833); *Goethe und seine Werke* (Königsberg: Bornträger, 1847, segunda edição, 1856); *Die Poesie und ihre Geschichte: eine Entwicklung der poetischen Ideale der Völker* (Königsberg: Bornträger, 1855); *Diderot's Leben und Werke* (2 volumes, Leipzig: Brockhaus, 1866); *Neue Studien* (4 volumes, Leipzig: Koschny, 1875-1878).

43 Rosenkranz, *Die Pädagogik als System. Ein Grundriß* (Königsberg: Bornträger, 1848 – nova edição com introdução de Michael Winkler. Iena: Paideia, 2008). O texto foi traduzido para o inglês já em 1872 – *Pedagogics as a system*, traduzido por Anna C. Brackett (St. Louis, Mo.: Studley, 1872) – e é ainda reimpresso.

44 Como Rosenkranz relata em seu trabalho autobiográfico: *Von Magdeburg bis Königsberg* (Berlim: Heimann, 1873), p. 426s.

“religião da arte”, e não das lições de Hegel sobre estética, que Rosenkranz tirou seus princípios mais importantes,⁴⁵ ele se defende contra acusações de escolástica pseudo-hegeliana tacanha. Segundo ele, não haveria sujeição do material empírico a um sistema já completo.⁴⁶ Sua crítica leve e tardia à *Fenomenologia*, considerada como “unilateral e insuficiente” no que diz respeito à Idade Média, foi acompanhada de uma tentativa de “completar e aperfeiçoar” seu tratamento.⁴⁷ Seu *Manual* de 1832/33 é histórico-mundial em seu escopo (do mundo oriental, via antiguidade grega e romana, para a moderna poesia europeia) com um forte sabor hegeliano e agora explícitas referências ao filósofo.⁴⁸

Rosenkranz também foi além de Hegel na tentativa de unir as classificações estéticas, por exemplo, conforme as formas da poesia (épica, lírica e dramática), com atenção especial para as obras individuais de poesia e com o manuseio de uma surpreendente riqueza de material. Foi provavelmente essa qualidade de seu trabalho que permitiu sua emancipação da disciplina da história da literatura em relação ao sistema hegeliano. Entretanto, ele igualmente reforçou a perspectiva hegeliana a respeito do desenvolvimento da literatura, notadamente com um conspecto ao final de seu terceiro e último volume⁴⁹ - uma provisão cuja decisão foi resultado de intercâmbios entre Rosenkranz e Hotho.⁵⁰ O intercâmbio entre Rosenkranz e Hotho mostra que a criação de disciplinas a partir do sistema enciclopédico hegeliano foi também uma empreitada cooperativa. Olhando para seu *Manual* em sua autobiografia, Rosenkranz estava muito bem autorizado a reivindicar de forma orgulhosa que sua história da poesia fora “o primeiro esforço completamente realizado na área, escrita de acordo com princípios estéticos e com uma perspectiva histórico-mundial”.⁵¹

6. Economia Política: uma ciência que se originou na idade moderna

O caso da economia política é mais intrincado, porém provavelmente também

45 Rosenkranz, 1873, p. 424 e cf. Rosenkranz, *Hegel: Sendschreiben an den Hofrath und Professor Carl Friedrich Bachmann in Jena*. Königsberg: Unzer, 1834, p. 122s.

46 Rosenkranz, *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter* (1830), p. VIII: “Von einem vor der Durchforschung des Gegebenen bereits fertigen System, dessen Formeln ich vielleicht nur mit besonderem Stoff von Außen her angefüllt hätte, weiß ich nichts” [Não sei nada sobre um sistema que já foi concluído antes da investigação do dado, cujas fórmulas eu teria talvez preenchido apenas com material particular provindo externamente].

47 Rosenkranz, 1873, p. 424.

48 Por exemplo: Rosenkranz, *Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie* (1832), vol. I, pp. 160, 234; vol. II, p. 228; vol. III, p. IIIs.

49 Rosenkranz, *Handbuch...*, vol. III, p. 397-434.

50 Como o próprio Rosenkranz sublinhou em seu *Handbuch*, volume III, p. XI; cf. Ziemer (1994, *op. cit.*), p. 184s.

51 Rosenkranz, *Von Magdeburg bis Königsberg* (1873), p. 475s.: “ein Werk, welches der erste vollständig durchgeführte Versuch auf diesem Felde nach festen ästhetischen Prinzipien und mit weltgeschichtlichem Sinn geschrieben war”.

de maior importância. Como indicado acima, o próprio Hegel celebrou a disciplina como aquela que “dá crédito ao pensamento”, e ele associou sua recente emergência com os nomes de Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo - todos os três ainda considerados como seus pais fundadores. Nessa nova ciência, a qualidade que Hegel mais apreciava era que “ela encontra as leis subjacentes a uma massa de ocorrências contingentes”. Comparando essa ciência com a astronomia, Hegel explicou detalhadamente a realização distintiva da economia política: “ela tem semelhança com o sistema planetário, o qual apresenta apenas movimentos irregulares ao observador, cujas leis, apesar disso, podem ainda assim ser reconhecidas”.⁵² O uso que Hegel fez das descobertas dos economistas políticos, com os quais reconheceu sua dívida, em seu “sistema dos carecimentos” (§§189-208) e igualmente em outras seções de sua consideração sobre a “sociedade civil” é frequentemente objeto de grande interesse. Desde uma famosa passagem do Prefácio de Karl Marx à sua *Para a crítica da economia política* (1859),⁵³ isso permanece na literatura hegeliana do século XX.⁵⁴

Embora essa história subsequente vá além do escopo deste artigo, deve-se esclarecer que os discípulos de Hegel estavam completamente cientes dessa integração da economia política em seu sistema. Gans, em seu prefácio para a edição de 1833 da *Filosofia do Direito* de Hegel, explica que mesmo à ciência da economia política “é dado seu devido lugar no tratamento da ‘sociedade civil’”.⁵⁵ Em suas próprias lições, publicadas há alguns anos,⁵⁶ Gans levou mais adiante esse plano geral, complementando as alusões de Hegel aos eminentes economistas com um esboço mais robusto e tripartite da doutrina econômica: (1) o “sistema mercantilista” de Jean-Baptiste Colbert; (2) o “sistema fisiocrata” exemplificado por François Quesnay; (3) o “atualmente dominante” e “único verdadeiro” “sistema industrial”,⁵⁷ fundado por Adam Smith e elaborado subsequentemente por Ricardo e

52 Hegel, 1991, p. 227s., § 189 e adendo.

53 Marx, 2012 [1859], p. 11: “(...) [as] relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ [*bürgerliche Gesellschaft*], seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; (...) a anatomia da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] deve ser procurada na economia política”. [Ed. Brasileira: Marx, 1974, p. 135.]

54 Lukács, 1975; Riedel, 1984; Waszek, 1988.

55 Gans, “Prefácio”, in: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Segunda edição, ed. E. Gans (Berlim: Duncker & Humblot, 1833), p. V-XVII, aqui p. VIII – tradução inglesa em Michael H. Hoffheimer, *Eduard Gans and the Hegelian philosophy of law* (Dordrecht: Kluwer, 1995), pp. 87-92, aqui p. 88.

56 Há agora três edições das lições de Gans sobre direito natural e história universal do direito, um curso frequentemente repetido por ele e constantemente ampliado desde o final da década de 1820 até quase a sua morte em 1839: Gans: *Philosophische Schriften*, ed. Horst Schröder (Berlim: Aufbau, 1971), aqui p. 108ss.; *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, ed. Manfred Riedel (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), aqui p. 82ss.; *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte: Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, ed. Johann Braun (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005), aqui pp. 164-166.

57 Gans, 2005, p. 165.

Say. Gans professa explicitamente o último sistema e o considera capaz de “perfeição infinita”.⁵⁸ Em algumas preleções posteriores, Gans parece ter integrado os autores alemães de teoria econômica no interior da terceira categoria, notadamente Karl Heirinch Rau (1792-1870)⁵⁹ - segundo Friedrich Engels, um dos raros economistas alemães que Marx havia realmente estudado (seu foco principal foram os “grandes [autores] franceses e ingleses”⁶⁰). Gans fez também algumas menções passageiras às teorias saint-simonistas naquele contexto,⁶¹ um assunto tratado em uma parte anterior de suas lições e em outros textos.⁶²

O importante aqui é que Gans claramente notou a necessidade de dizer mais sobre a nova ciência da economia política, donde seu esboço dos diferentes estágios do pensamento econômico. Importante também é que ele reconhece que toda uma nova terminologia foi cunhada pela nova disciplina.⁶³ Diferentemente de seu próprio projeto sobre a história universal da lei de sucessão, ele não achou necessário separar a disciplina da economia política do “sistema dos carecimentos” hegeliano, isto é, a fundamental seção de abertura da parte mais extensa do sistema de Hegel, intitulada “sociedade civil”, apresentada em sua *Filosofia do Direito* e, de forma ainda mais sucinta, nos parágrafos correspondentes de sua *Enciclopédia* (§§ 523-528).

Em contraste, o próprio Hegel, depois de publicar sua *Filosofia do Direito* (1820/1821)⁶⁴, parece ter reconsiderado a questão. Isso se torna evidente em suas posteriores *Lições sobre a História da Filosofia*,⁶⁵ onde ele lida em vários lugares com os contornos cambiantes da filosofia. Já no contexto de sua consideração a respeito de Platão, Hegel diz que “a palavra filosofia teve diferentes significados em diferentes

58 Gans, 1981, p. 84: “Wir bekennen uns zum Industriesystem von Adam Smith” [Estamos comprometidos com o sistema industrial de Adam Smith]; Gans, 2005, p. 166: das “Industriesystem [ist] einer unendlichen Vervollkommnung fähig” [o sistema industrial [é] capaz de perfeição infinita].

59 Gans, 2005, p. 165.

60 Cf. Prefácio de Engels ao Segundo Volume de *O Capital* (1885); Marx & Engels, 1963, p. 14 – tradução em inglês de I. Lasker (Moscou: Progress Publishers, 1956), p. 6: “Marx começou seus estudos econômicos em 1843, em Paris, pelos grandes ingleses e franceses; dos alemães, ele conhecia apenas Rau e List, e com eles tinha o suficiente”. [Ed. Brasileira: Engels, In: Marx, 2014, pp. 85-86.]

61 Gans, 2005, p. 166.

62 Cf. Gans, 1981, p. 51s.; Gans, 2005, pp. 58-63. Para uma abordagem mais detalhada de Gans sobre Saint-Simon e sua escola, ver seu texto sobre Paris em 1830, in: *Rückblicke auf Personen und Zustände* [1836], edição com introdução e notas de N. Waszek (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995), pp. 91-102; cf. Waszek, 2006, pp. 24-49, em particular pp. 35-41.

63 Gans, 2005, p. 166.

64 A capa de seu livro exibe o ano de “1821”, mas o livro já estava disponível no final de 1820.

65 Cf. a velha edição de K. L. Michelet, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (3 volumes, Berlin: Duncker und Humblot, 1833-1836) [*Werke*, vols. 13-15]; reimpressa na edição amplamente disponível em *Theorie Werkausgabe* [TWA]. 20 volumes, eds. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1969-1971), vols. 18-20, que mistura as lições de diferentes anos, com a nova edição - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 4 volumes, eds. Pierre Garniron e Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1986-1996) [Hegel, *Vorlesungen*, vols. 6-9] - baseada principalmente nas notas de alunos do curso de 1825/6.

épocas” e, dentre os excêntricos exemplos que ele usa para ilustrar seu ponto, temos “o inglês que denomina filosofia o que denominamos física experimental e química” (Hegel, 1969-1971, vol. 19, p. 34). Quando mais tarde menciona Newton, Hegel volta ao diferente escopo atribuído à filosofia em diferentes países:

Matemática e física são denominadas pelos [“ingleses”] filosofia newtoniana. Essa expressão está ainda em uso também em tempos mais recentes. Observações estão sendo feitas em economia política, em relação ao progresso da riqueza; a economia política de Adam Smith ganhou fama na Inglaterra. Princípios gerais tais como a liberalização do comércio são ali denominados máximas de filosofia, são denominados filosofia (Hegel, 1986-1996, vol. 9, p. 127s).

Hegel segue com um exemplo para esse uso do termo “filosofia”, tirado de um discurso de 1825 de George Canning,⁶⁶ um exemplo que Hegel encontrou lendo o *The Morning Chronicle*.⁶⁷ Atualmente mesmo restaurantes anunciarão sua “filosofia” no menu, explicando, por exemplo, que apenas usam comida orgânica de fornecedores locais, e assim por diante. Em passagens citadas, Hegel já está excluindo implicitamente tais usos do termo “filosofia”, e, ao menos em um conjunto de notas de estudantes de suas lições de 1825/26, diz explicitamente que “tudo que é derivado de princípios gerais é denominado filosófico. Pretendemos excluir todos esses aspectos do foco de nossa abordagem”.⁶⁸ Assim, é simplesmente coerente que Hegel, quando tratando da filosofia escocesa em suas *Lições*,⁶⁹ aplique essa exclusão: ele não apresenta as ideias econômicas de Smith, mas o menciona no contexto de outros autores (Francis Hutcheson, Adam Ferguson, Dugald Stewart) que escreveram sobre assuntos morais, dizendo que “nesse sentido, o economista Adam Smith é um filósofo também”,⁷⁰ obviamente uma alusão à *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) de Smith, embora não seja uma prova definitiva de seu conhecimento em primeira mão do texto. Hegel parece ter tido consciência de que Smith (como Hutcheson e Ferguson) desenvolveu suas ideias econômicas durante uma cátedra de filosofia moral (em Glasgow, no seu caso) e concebeu essas ideias inicialmente como ramificações

66 George Canning (1770-1827), naquele momento (1822-1827) Secretário de Estado para Assuntos Estrangeiros e Líder da Câmara dos Comuns sob o Ministério do Conde de Liverpool. O discurso de Canning foi reportado da seguinte maneira: “um período acaba de começar quando os Ministros possuem o poder de aplicar ao governo do país as mesmas máximas justas da filosofia profunda” (para a fonte de Hegel, ver nota seguinte).

67 Que Hegel leu o relevante artigo – *The Morning Chronicle*, 14 de Fevereiro de 1825, p. 3 – pode ser provado por meio de seu excerto remanescente, primeiro publicado em Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburgo: Meiner, 1956), p. 701; cf. Petry, 1976, pp. 11-80, aqui p. 31s.

68 Essas notas podem ser encontradas na Academia Polonesa de Ciência na Cracóvia, MS, N° 57, p. 15. A identidade do estudante não está solidamente estabelecida, mas o nome “Helcel” é geralmente atribuído a elas.

69 Hegel, 1969-1971, volume 20, pp. 281-286; Hegel, 1986-1996, volume 9, pp. 144-148.

70 Hegel, 1969-1971, volume 20, p. 285: “Auch der Staatsökonom Adam Smith ist in diesem Sinne Philosoph”.

dessa disciplina. Certamente Smith posteriormente fez muito para emancipar a moderna disciplina da economia (exatamente como Ferguson no caso da sociologia). Hegel, por outro lado, está escrevendo a partir do outro lado da divisa, procurando uma síntese filosófica *depois* que essas ciências emergiram. A economia política, como qualquer outra ciência, está lhe oferecendo material para sua empreitada filosófica, mas ela própria não pode mais ser considerada parte da “filosofia”.

Referências

- Bertolino, A. (1996). *L'arte e la vita: storia della filosofia e teoria estetica in Heinrich Gustav Hotho*. Gênova: Pantograf.
- Bonacina, G. (1997). *La scuola hegeliana e gli Annali per la critica scientifica, 1827-1831: testi, commento, indici*. Milão: Guerini e associati.
- Butler, E. M. (1935). *The tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the 18th, 19th and 20th centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Essbach, W. (1988). *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe*. Munique: Fink.
- Feuerbach, L. A. (1833). *Anselms von Feuerbach kleine Schriften vermischten Inhalts*. Nuremberg: Otto.
- Gans, E. (1824-1835). *Das Erbrecht in Weltgeschichtlicher Entwicklung: Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte*. 4 volumes. Volume I: Berlim: Maurer, 1824; volume II: Maurer, 1825; volume III: Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1829; volume IV: Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1835.
- Gans, E. (1831). Nekrolog. In *Allgemeine Preußische Staatszeitung*, Nr. 333, 1 de dezembro.
- Gans, E. (1836). Paris im Jahre 1825. In *Rückblicke auf Personen und Zustände* (pp. 1-47). Berlim: Veit.
- Gans, E. (1971). *Philosophische Schriften*. Ed. Horst Schröder. Berlim: Aufbau.
- Gans, E. (1981). *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*. Ed. Manfred Riedel. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gans, E. (1995). *Rückblicke auf Personen und Zustände [1836]*. Edição com introdução e notas de N. Waszek. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Gans, E. (2005). *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte: Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*. Ed. Johann Braun. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Gans, E. (2011). *Briefe und Dokumente*. Editado por Johann Braun. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Gethmann-Siefert, A. (1983). H. G. Hotho, Kunst als Bildungserlebnis und Kunstgeschichte in systematischer Absicht - oder die entpolitisierte Version der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts. In *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Hegel-Studien Beiheft 22, editado por A. Gethmann-Siefert & Otto

- Pöggeler. Bonn: Bouvier.
- Hegel, G. W. F. (1832-1845). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 18 volumes, Berlim: Duncker e Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1833). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Segunda edição, ed. E. Gans. Berlim: Duncker & Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1833-1836). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Editado por K. L. Michelet, 3 volumes. Berlim: Duncker & Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1835-1838). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über Aesthetik*. Editado por H. G. Hotho, 3 volumes. Berlim: Duncker & Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1956). *Berliner Schriften 1818-1831*. Ed. Johannes Hoffmeister. Hamburgo: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1969-1971). *Werke*. 20 volumes. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel (eds.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1973-1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Editado por Karl-Heinz Ilting, 4 volumes. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Lectures on the philosophy of world history: introduction: Reason in history*. Traduzido por H. B. Nisbet, com uma introdução de Duncan Forbes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics; lectures on fine art*. Editado e traduzido por T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1983-2007). *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. 17 volumes. Hamburgo: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Hegel: The Letters*. Traduzido por Clark Butler e Christiane Seiler, com comentário de Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press.
- Hegel, G. W. F. (1986-1996). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 4 volumes. Pierre Garniron e Walter Jaeschke (eds.). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Encyclopedia of the philosophical sciences in outline, and critical writings*. Traduzido por A. V. Miller, Steven A. Taubeneck e Diana I. Behler, editado por Ernst Behler. New York: Continuum.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Editado por Allen W. Wood; traduzido por H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie*. Editado por Christoph Jamme. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Filosofia della storia universale: secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*. Introdução e tradução de Sergio Dellavalle. Torino: Einaudi, 2001.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Encyclopedia of the philosophical sciences in basic outline*. Traduzido e editado por Klaus Brinkmann e Daniel O. Dahlstrom. Cambridge:

Cambridge University Press.

- Hegel, G. W. F. (2011). *Lectures on the philosophy of world history. Manuscripts of the introduction and the Lectures of 1822-3*. Editado e traduzido por Robert F. Brown & Peter C Hodgson, com a assistência de William G. Guess. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2022). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado no seu traçado fundamental*. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller, adendos de Eduard Gans e introdução de Jean-François Kervégan. São Paulo: Editora 34.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Traduzido por Paulo Meneses. Terceira edição. São Paulo: Edições Loyola.
- Heine, H. (1973-97). *Düsseldorfer Heine-Ausgabe*, 16 vols., ed. Manfred Winfuhr. Hamburgo: Hoffmann & Campe.
- Heine, H. (1991) *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. 1ª edição. Traduzido por Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras.
- Heine, H. (2006). On the History of Religion and Philosophy in Germany. In Ritchie Robertson (ed.), *The Harz Journey and Selected Prose*, Harmondsworth: Penguin.
- Hoffheimer, M. H. (1995). *Eduard Gans and the Hegelian philosophy of law*. Dordrecht: Kluwer.
- Höhn, G. (2004). *Heine-Handbuch: Zeit - Person - Werk*. 3ª edição. Stuttgart & Weimar: Metzler.
- Hotho, H. G. (1828). Die Gerechtigkeit in ihrer geistgeschichtlichen Entwicklung, dargestellt von J. Saling. In *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (pp. 257-265). N. 33 e 34 (Agosto). Stuttgart e Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Hotho, H. G. (1835). *Vorstudien für Leben und Kunst*. Stuttgart: Cotta.
- Hotho, H. G. (1842-1843). *Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei*. 2 volumes. Berlin: Simion.
- Hotho, H. G. (1855-1858). *Die Malerschule Huberts van Eyck nebst deutschen Vorgängern und Zeitgenossen*. 2 volumes [incomplete]. Berlin: Veit & Co.
- Hotho, H. G. (1867-1872). *Geschichte der christlichen Malerei in ihrem Entwicklungsgang dargestellt*. 3 volumes [incomplete]. Stuttgart.
- Jamme, C (1984). Editionspolitik. Zur 'Freundesvereinausgabe' der Werke G. W. F. Hegels. In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 38, n. 1, pp. 83-99.
- Lucas, H.-C. (2002). "Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen": Bemerkungen zur Historisierung und Liberalisierung von Hegels Recht- und Staatsbegriff durch Eduard Gans. In R. Blänkner, G. Göhler & N. Waszek (eds.) *Eduard Gans (1797-1836): politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz* (pp. 105-136). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lukács, G. (1975). *The young Hegel: studies in the relations between dialectics and economics [1948]*. Tradução de Rodney Livingstone. Londres: Merlin Press.

- Marx, K. (1956). *Capital*. Volume 2. Tradução em inglês de I. Lasker. Moscou: Progress Publishers.
- Marx, K. e Engels, F. (1963). *Marx-Engels-Werke*. Volume 24. Berlim: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1974). Para a crítica da economia política. Traduzido por J. A. Giannotti e E. Malagodi. In *Os pensadores*, volume 35. São Paulo: Abril Cultural.
- Marx, K. (2012). *A Contribution to the Critique of Political Economy* [1859]. Editado e com uma introdução de Maurice Dobb. Toronto: General Books.
- Marx, K. (2014). *O capital. Crítica da economia política*. Livro II. Editado por Friedrich Engels, traduzido por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Michelet, K. L. (1824). *De doli et culpae in iure criminali notionibus*. Berlim: Petsch.
- Michelet, C. L. (1870). *Hegel, der unwilderlegte Weltphilosoph: eine Jubelschrift*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Michelet, K. L. (1884). *Wahrheit aus meinen Leben*. Berlim: Nicolai.
- Ottmann, H. (1977). Hegel im Spiegel der Interpretationen. In *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, volume 1. Berlim & Boston: de Gruyter.
- Petry, M. (1976). Hegel and 'The Morning Chronicle'. In *Hegel-Studien*, volume 11, pp. 11-80.
- Riedel, M. (1984). *Between tradition and revolution: the Hegelian transformation of political philosophy* [1969]. Tradução de Walter Wright. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenkranz, K. (1830). *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter*. Halle: Anton & Gelbcke.
- Rosenkranz, K. (1832-1833). *Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie*. 3 volumes Halle: Eduard Anton.
- Rosenkranz, K. (1834). *Hegel: Sendschreiben an den Hofrath und Professor Carl Friedrich Bachmann in Jena*. Königsberg: Unzer.
- Rosenkranz, K. (1844). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlim: Duncker & Humblot.
- Rosenkranz, K. (1848) *Die Pädagogik als System. Ein Grundriß*. Königsberg: Bornträger.
- Rosenkranz, K. (1855). *Die Poesie und ihre Geschichte: eine Entwicklung der poetischen Ideale der Völker*. Königsberg: Bornträger.
- Rosenkranz, K. (1856). *Goethe und seine Werke*. Segunda edição. Königsberg: Bornträger.
- Rosenkranz, K. (1858). *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlim: Duncker & Humblot.
- Rosenkranz, K. (1866). *Diderot's Leben und Werke*. 2 volumes. Leipzig: Brockhaus.
- Rosenkranz, K. (1872). *Pedagogics as a system*. Traduzido por Anna C. Brackett. St. Louis, Mo.: Studley.

- Rosenkranz, K. (1873). *Von Magdeburg bis Königsberg*. Berlin: Heimann.
- Rosenkranz, K. (1875-1878). *Neue Studien*. 4 volumes. Leipzig: Koschny.
- Rosenkranz, K. (2008) *Die Pädagogik als System. Ein Grundriß*. Introdução de Michael Winkler. Iena: Paideia.
- Ruge, A. e Echtermeyer, T (eds.) (1840). *Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst*, volume 3. Leipzig: Wigand.
- Saling, J. (1827). *Die Gerechtigkeit in ihrer geistgeschichtlichen Entwicklung*. Berlin: C.F. Plahn.
- Savigny, F. C. von. (1815-1831). *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*. 6 volumes. Heidelberg: Mohr.
- Strauss, D. F. (1835-1836). *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 vols., Tübingen: Osiander.
- Strauss, D. F. (1846). *The life of Jesus, critically examined*. Traduzido por Marian Evans. Londres, Chapman Brothers.
- Strauss, D. F. (1837). *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. Heft 3. Tübingen: Osiander.
- Strauss, D. F. (1895). *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauss*. Eduard Zeller (ed.). Bonn: Emil Straus.
- Toews, J. E. (1980). *Hegelianism: the path toward dialectical humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waszek, N. (1988). *The Scottish enlightenment and Hegel's account of "civil society"*. Dordrecht: Kluwer.
- Waszek, N. (2006). Eduard Gans on Poverty and on the Constitutional Debate. In Douglas Moggach (ed.) *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School* (pp. 24-49). Cambridge, Cambridge University Press.
- Waszek, N. (2015). War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links-oder Junghegelianer? In Michael Quante e Amir Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Paderborn: Fink, pp. 29-51.
- Waszek, N. (2018). David Friedrich Strauss in 1848 - an analysis of his 'theological political speeches'. In Douglas Moggach & Gareth Stedman Jones (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 236-253.
- Ziemer, E. (1994). *Heinrich Gustav Hotho (1802-1873): ein Berliner Kunsthistoriker, Kunstkritiker und Philosoph*. Berlin: Reimer.

Recebido em: 29.10.2021

Aceito em: 18.10.2022

Summary

Editorial 9

Articles

The flower and the word: on the language of nature in Hölderlin and Heidegger 13

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

Gottlob Frege: the logical and psychological senses in the sentences of the natural language 31

ANTONIO MARCOS FRANCISCO

Habermas and Capitalism: An Historic Overview 51

ALESSANDRO PINZANI

Real inversion and ideal inversion: the critique of ideology in *The German Ideology* 69

GISELE ZANOLA

Summary

Review

Review of *A Imanência da Crítica. Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*, from Luiz Philipe de Caux 87

AMARO FLECK

Review of *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*, from Vinicius de Figueiredo 99

FELIPE RIBEIRO

Translations

Sobre Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister 111

CHRISTIAN GOTTFRIED KÖRNER

Translated by Reginaldo Rodrigues Raposo

With a presentation from Reginaldo Rodrigues Raposo

Pensadores do nada: Heidegger e a mística judaica medieval 133

CRISTINA CIUCU

Translated by Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves

Os contornos cambiantes da filosofia no rastro de Hegel 149

NORBERT WASZEK

Translated by Lutti Mira and Eveline Hauck

Summary 169