CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

FFLCH
Programa de Pós-Graduação
Área de Filosofia

CAPES

CNPq

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 21 • n. 01 • jan.-jun. 2016

Publicação semestral do
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP
São Paulo - SP

Indexado por:
Clase
International Philosophical Bibliography - Répertoire bibliographique de la philosophie
Latindex
The Philosopher's Index
Ulrich's Periodicals Directory

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

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

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

Editores Responsáveis
Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola
Ricardo Ribeiro Terra

Editora Responsável pelo Número
Yara Frateschi

Comissão Editorial
Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Igor Silva Alves, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Rúrion Soares Melo, Yara Frateschi

Conselho Editorial
Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (UFABC), Hans Chistian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervegan (Universidade Paris I), João Carlos Sall es Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Universidade de Chicago), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (FGV), Júlio César Ramos Esteves(UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanvoa (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam M. S. Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ) , Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG).

Universidade de São Paulo
Reitor: Marco Antonio Zago
Vice-reitor: Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Sérgio França Adorno de Abreu
Vice-diretor: João Roberto Gomes de Faria

Departamento de Filosofia
Chefe: Roberto Bolzani Filho
Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa
Coordenador do Programa de Pós-graduação: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Capa
Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária
CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil
Tel: (011) 3091-3761
Fax: (011) 3031-2431
E-mail:filosofiaalema@usp.br

V. 21; n. 01 – jan.-jun. 2016
ISSN IMPRESSO: 1413-7860
ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica 13
LUIZ SÉRGIO REPA

Notas sobre a concepção hobbesiana das relações do desejo e da razão com o tempo 29
JOÃO CARLOS BRUM TORRES

A teoria da modernidade de Habermas e a questão do racionalismo ocidental: uma crítica à cegueira e à romantização do racionalismo 45
LENO FRANCISCO DANNER

Kant Rawls y la razón pública 73
NICOLÁS ALLES

Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): ou sobre o reconhecimento 93
LUIZ PHILIPE DE CAUX

A morte filológica de Nietzsche: o período pré-homérico e a filologia clássica 99
MARCO SABATINI

Sobre a possibilidade de reflexão ética fora da abrangência da crítica nietzschiana à moral 117
DANIEL TEMP

Sumário

Resenhas

Arte e técnica em Heidegger, de Irene Borges-Duarte 131
CHIARA PASQUALIN

Nietzsche e o ressentimento, de Antonio Edmilson Paschoal 139
ÍTALO ISHIKAWA

Traduções

Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique", de Karl Marx 147
LUIZ PHILIPE DE CAUX

Cartas sobre educação e ensino (cartas 109, 122 e 136), de Immanuel Kant 163
EDMILSON MENEZES

Excertos dos comentários à tradução de Grundsätze der Moralphilosophie, de Christian Garve 173
EVELINE CAMPOS HAUCK

Entrevista

Entrevista com Richard J. Bernstein 183
ADRIANA NOVAES

Índice em inglês 191

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

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de revistas da Universidade de São Paulo, apresenta seu volume 21, número 1 de 2016.

Informamos que a partir do próximo número, além de artigos e resenhas em português e espanhol, também aceitaremos submissões em inglês ou francês e submissões bilíngues (em português e inglês ou em português e francês).

Neste número, apresentamos 7 artigos, 2 resenhas, 3 traduções e 1 entrevista. Luiz Sérgio Repa, em "Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica", questiona a posição desta autora no que diz respeito à identificação da crítica reconstrutiva como uma forma de crítica interna. Contra esta concepção, Repa analisa o modelo habermasiano de crítica reconstrutiva, argumentando que este é um novo tipo de crítica imanente, distinto da crítica da ideologia.

João Carlos Brum Torres, em "Notas sobre a concepção hobbesiana das relações do desejo e da razão com o tempo", investiga como Hobbes articula a relação do desejo com o tempo, concluindo pela possibilidade de se fazer do futuro um guia para a vida. Para tal, comenta-se a relação que Hobbes estabelece entre a racionalidade e o tempo, como este compreende a metafísica do tempo, da vida e das paixões, sua concepção dos sinais, dos nomes e da linguagem e de sua relação com o cálculo, e a sua tese sobre o estatuto da felicidade humana.

Em "A teoria da modernidade de Habermas e a questão do racionalismo ocidental: uma crítica à cegueira e à romantização do racionalismo", Leno Danner reconstrói a compreensão habermasiana dos

fundamentos do racionalismo ocidental, em sua relação com a formação de uma consciência moral universalista, para, em seguida, apontar os limites de sua concepção. Argumenta-se contra o sentido "colonizador, missionário e messiânico do racionalismo europeu" e propõe-se uma crítica interna do racionalismo.

Nicolas Allés, em "Kant Rawls y la razón pública", critica o conceito de razão pública rawlsiano a partir de uma perspectiva kantiana. Considera-se que uma versão mais kantiana da razão pública permite superar algumas limitações da proposta de Rawls, especialmente no que se refere à questão da igualdade política.

Luiz Philipe de Caux comenta o texto "Excertos do livro de James Mill '*Éléments d'économie politique*'", de Karl Marx, cuja tradução, de sua autoria, é publicada neste volume, um texto de interesse tanto para a interpretação da obra de Marx como para a teoria do reconhecimento contemporânea.

Marco Sabatini, em "A morte filológica de Nietzsche: o período pré-homérico e a filologia clássica", investiga o fato de a filologia moderna desconsiderar as contribuições trazidas pelos estudos de Nietzsche do período pré-homérico. O autor encontra duas razões para tal: a ausência de provas arqueológicas e filológicas que corroborassem suas hipóteses e o fato de suas descrições representarem uma afronta moral a concepções da modernidade.

Em "Sobre a possibilidade de reflexão ética fora da abrangência da crítica nietzschiana à moral", Daniel Temp contrasta duas concepções divergentes na literatura de comentário inglesa sobre a crítica de Nietzsche à moral, as posições de Foot e Nehamas e de Leiter. Questionando ambas, o autor considera que esta crítica, ainda que vise todo modelo de teoria moral baseado na obrigação, não é uma crítica radical no sentido de excluir um modelo alternativo, que pode

ser situado no campo da reflexão ética.

Este número conta também com duas resenhas, de Chiara Pasqualin sobre o livro *Arte e técnica em Heidegger*, de Irene Borges-Duarte (Lisboa: Documenta, 2014), e de Ítalo Ishikawa sobre o livro *Nietzsche e o ressentimento*, de Antonio Edmilson Paschoal (São Paulo: Humanitas, 2015, Coleção Nietzsche em Perspectiva).

Além da já mencionada tradução do texto de Marx, este número apresenta três cartas de Kant sobre o ensino e a educação, precedidas de uma apresentação do tradutor, Edmilson Menezes. E também a tradução de alguns excertos dos comentários de Christian Garve à sua tradução de *Grundsätze der Moralphilosophie,* por Eveline Campos Hauck, com a colaboração de Marcella Silva e Márcio Suzuki, e apresentação de Eveline Campos Hauck.

Adriana Novaes entrevista o Professor Richard Bernstein, que fala sobre sua trajetória intelectual, sua aproximação com Hannah Arendt e sobre como percebe as tendências do presente.

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.

Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica

Reconstrucion and immanent critique: Rahel Jaeggi and the rejection of the reconstructive method in Critical Theory

Luiz Sérgio Repa

luizrepa@usp.br
(Universidade de São Paulo/CEBRAP, São Paulo, Brasil)

Resumo: O objetivo principal do artigo consiste em discutir se o modelo habermasiano de crítica reconstrutiva é um tipo de crítica imanente. Para isso, procura-se expor e rebater a posição de Rahel Jaeggi segundo a qual a crítica reconstrutiva é antes um tipo de crítica interna que tem um aspecto mais conservador do que transformador. Em vez disso, defende-se que a crítica reconstrutiva habermasiana apresenta traços específicos que configuram um tipo novo de crítica imanente, em comparação com a crítica da ideologia, um tipo mais ligado às práticas sociais e às regras estruturantes dessas práticas.

Palavras-chave: reconstrução; crítica imanente; Teoria Crítica; ideologia; emancipação.

Abstract: The main objective of this article is to discuss whether Habermas's model of reconstructive criticism is a kind of immanent critique. It tries to expose and refute the position of Rahel Jaeggi, according to which reconstructive criticism is rather a kind of internal critique that has a more conservative than transforming feature. Instead, it is argued that reconstructive criticism in Habermas presents specific traits that make up a new kind of immanent critique, compared to the critique of ideology, a kind that is more connected to structuring rules of social practices.

Keywords: reconstruction; immanent critique; Critical Theory; ideology; emancipation.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p13-27

Entre os representantes da Teoria Crítica desde Jürgen Habermas, Rahel Jaeggi consta como uma das poucas posições contrárias à categoria de reconstrução no interior dessa corrente. Se Habermas introduziu essa categoria no final dos anos sessenta e a desenvolveu de modos diferentes,[1] se Axel Honneth a generaliza como método da Teoria Crítica, desdobrando concepções diferenciadas de "reconstrução normativa" e "crítica reconstrutiva" em sua obra mais recente,[2] se Mattias Iser (2013) procura formular uma noção própria de reconstrução reunindo as de Habermas e

1 Cf. Habermas, 2014; 1989; 1984; 1976; 1987; 1992. Sobre o método da reconstrução em Habermas, cf. Pedersen, 2008; Iser, 2009; Repa, 2008a; Nobre, Repa, 2012.

2 Cf. Honneth, 2007; 2010; 2011. Sobre a concepção honnethiana de reconstrução, cf. Nobre, 2013.

Honneth, se, enfim, Robin Celikates procura retomar e levar adiante uma determinada concepção habermasiana de reconstrução, em detrimento de outras (cf. Celikates, 2009; 2012) – se, portanto, todos esses nomes articulam seus modelos de Teoria Crítica segundo a ideia de reconstrução,[3] Jaeggi se destaca, em sentido inverso, por recusar a adequação dela à tradição da Teoria Crítica.

De acordo com a apreciação de Jaeggi, a crítica reconstrutiva poderia ter características até mesmo opostas àquelas que se espera de uma Teoria Crítica da sociedade, uma vez que a reconstrução se confundiria com a "restauração de uma ordem existente e restabelecimento de normas e ideais vigentes" (Jaeggi, 2014, p.295; cf. idem, 2008). Em vez disso, Jaeggi busca resgatar uma concepção de crítica imanente, inscrita em Hegel, Marx e Freud, a qual ela trata de contrapor à crítica reconstrutiva: "a crítica imanente é menos dirigida à *reconstrução* ou ao resgate [*Einlösung*] de potenciais normativos do que a uma *transformação* do existente, promovida por problemas e contradições imanentes de uma determinada constelação social" (idem, 2014, p.277; cf. idem, 2008, p.155).

Embora Jaeggi tenha como referência, sobretudo, a compreensão de Honneth a respeito da crítica reconstrutiva, é evidente que ela pretende estabelecer uma via metodológica diferenciada no interior da Teoria Crítica mais recente. A questão que proponho examinar aqui consiste em saber até que ponto se justifica a separação entre a ideia de crítica imanente e o método reconstrutivo, e isso em Habermas, o inaugurador de uma "virada reconstrutiva" na Teoria Crítica, para se valer da expressão de Olivier Voirol. Depois de uma rápida visão sobre como Honneth generaliza a noção de reconstrutiva, vou abordar as características da crítica imanente, tal como esboçadas por Jaeggi, para enfim contrapô-las ao conceito habermasiano de reconstrução, tal como ele se desenvolve nos anos 1970 e 1980.[4] Nesse passo, defendo a hipótese de que, apesar de algumas diferenças importantes em relação à crítica imanente, tal como Jaeggi a defende, a noção habermasiana de reconstrução pode se inserir nesse gênero de crítica. Isso significa que não ocorre um abandono da ideia de potenciais de transformação, necessários para satisfazer de alguma maneira o interesse por formas de vida emancipadas.[5]

3 Para uma visão de conjunto sobre a reconstrução como método privilegiado da Teoria Crítica contemporânea, cf. Strydom, 2011; cf. também Voirol, 2012.

4 Deixarei de lado, portanto, outras concepções de reconstrução em Habermas, como podem se articular em *Conhecimento e interesse* e *Facticidade e validade*.

5 Sobre o interesse por um estado racional, emancipado, como traço característico da Teoria Crítica, cf. o texto seminal de Max Horkheimer, "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". Cf. Horkheimer, 1975. Sobre isso, cf. Nobre, 2004.

I

O traço característico da reconstrução, como categoria central da Teoria Crítica habermasiana,[6] reside na ideia de que há uma racionalidade existente, no interior de um sistema de construções e práticas simbólicas e sociais, a qual não pode ser descartada na medida em que estrutura princípios elementares desse sistema. A reconstrução recupera, assim, na reprodução da sociedade como um todo, os elementos de uma racionalidade existente, porém insuficientemente explorada e capaz de exercer pressão sobre a realidade dada. Se com cada enunciado se antecipam os pressupostos de uma discussão livre de coerção, então a cada uso da linguagem, mesmo em comunicações sistematicamente distorcidas, essas condições como que forçam para além do que vige factualmente:

> (...) as estruturas mais universais da comunicação que os sujeitos capazes de falar e agir aprenderam a dominar não abrem apenas o *acesso* a determinados contextos; elas não possibilitam apenas a *ligação* com e a continuação de contextos que, como pareceria de início, atraem os participantes à jurisdição do meramente particular. Essas mesmas estruturas oferecem ao mesmo tempo os meios críticos para penetrar um contexto dado, para explodi-lo e transcendê-lo a partir de dentro, para, se necessário, *enfrentar de ponta a ponta* um consenso factualmente estabelecido. (Habermas, 1987, p.176)

Ora, se é assim, a ideia de reconstrução se alia imediatamente com o princípio da Teoria Crítica, uma vez que lhe é inerente a direção do interesse pela emancipação no sentido da descoberta de potenciais imanentes de negação de práticas coercitivas. Para Mattias Iser, é possível falar então de uma "crítica reconstrutiva da sociedade", de acordo com a qual "a razão prática não se esgotaria em um mero dever, mas seria já operante no interior da realidade social" (Iser, 2009, p.366; cf. idem, 2008, p.10).

No entanto, a expressão "crítica reconstrutiva da sociedade" não é de origem habermasiana. Ela foi criada por Axel Honneth para simplesmente caracterizar a *totalidade* da Teoria Crítica "clássica", incluindo aí o próprio Habermas. No seu pequeno ensaio de 2007 sobre "Crítica reconstrutiva da sociedade sob a reserva genealógica – sobre a ideia de 'crítica' na Escola de Frankfurt", Honneth pretende fazer uma defesa, ainda que relativamente distanciada quanto aos aspectos mais materiais, do "modelo clássico de crítica" empreendido por seus antecessores do Instituto de Pesquisa Social. Trata-se aí não de uma reconstituição da implementação desse modelo clássico em todos os escritos correspondentes, mas de uma "forma ideal".

Para tanto, Honneth parte da conhecida tipologia proposta por Michael Walzer no livro *Interpretation and Social Criticism*, segundo a qual haveria três formas

6 A respeito dessa centralidade, cf. Nobre, Repa, 2012, em especial a apresentação e a introdução.

fundamentais de crítica social, diferenciadas entre si pelo modo como se chega às normas e aos princípios subjacentes, ou seja, pelos procedimentos da "revelação", da "invenção" e da "interpretação". Deixando de lado a primeira referência, de caráter metafísico ou religioso, Honneth propõe mudanças terminológicas para as outras duas: "construção" para invenção, pois se trata aí de métodos "construtivistas", e "reconstrução" para interpretação, pois, apesar do maior acento no aspecto hermenêutico, trata-se aí de algo que o próprio Marx realizara a título de crítica imanente da ideologia, ou seja, de buscar na própria realidade o princípio de sua crítica.

Uma vez que Honneth reinterpreta a crítica imanente em Marx já como uma forma de "crítica reconstrutiva", não é difícil para ele alastrar essa noção à Teoria Crítica clássica, de modo que "Horkheimer, Adorno e Marcuse se empenharam até certo momento por uma via reconstrutiva de fundamentação de sua crítica social" (Honneth, 2007, p.64), de modo que a teoria reconstrutiva de Habermas aparece apenas como uma continuidade dessa via. As diferenças começam pelo modo como os critérios normativos, imanentes à sociedade criticada, podem se justificar, pois a Teoria Crítica não lida só com uma normatividade factual, mas com uma normatividade justificável.

A estratégia metodológica tácita de Honneth parece consistir na substituição da "dialética", como categoria capaz de abranger as diferentes versões ou modelos de Teoria Crítica, por uma categoria capaz de integrar não só Habermas e ele próprio. Com isso, ele contribui para um "paradigma da reconstrução" no interior da Teoria Crítica, como sugere Olivier Voirol:

> Seja na forma de uma "reconstrução normativa" (Honneth), seja na de uma "reconstrução racional" (Habermas), a reconstrução se tornou o método da Teoria Crítica desde a "virada reconstrutiva". Como já foi dito, a reconstrução também transformou as articulações entre filosofia e ciência, entre teoria e pesquisa, entre fundação normativa e investigação científica, quando comparadas com o modelo dialético do primeiro Horkheimer. (Voirol, 2012, p.95)

Porém, a generalização de Honneth faz que a categoria de reconstrução abranja a Teoria Crítica clássica e, assim, autores tão distintos como Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas (e o próprio Honneth). Essa generalização fortalece em todo caso a tendência de ver na reconstrução o paradigma metodológico mais adequado para satisfazer os princípios da teoria crítica, como é a visão de P. Strydom:

> Para os objetivos mais particulares da produção de conhecimento praticamente relevante, os teóricos críticos contemporâneos operam com outro conceito correlato [ao de transcendência imanente], o qual se tornou central para a autocompreensão metodológica da Teoria Crítica – a saber: reconstrução. (...) As implicações metodológicas da transcendência imanente são decifradas da melhor maneira quando se mantém em mente o conceito de reconstrução. (Strydom, 2011, p.135)

II

Contudo, não é essa a posição metodológica de Rahel Jaeggi. Segundo sua tipologia das formas de crítica social, a crítica reconstrutiva é vista como uma crítica interna, que precisa ser diferenciada da crítica imanente, uma vez que esta se caracteriza por trazer consigo a consideração sistemática da transformação social. Ora, tal distinção entre crítica interna e crítica imanente, realizada no eixo da transformação realmente possível, afeta também a compreensão de como uma teoria pode ser considerada teoria *crítica*.

Segundo Jaeggi, a crítica interna se distingue de todo tipo de crítica *externa* porque procura situar os seus critérios normativos no objeto criticado. Ao contrário, portanto, da crítica externa, que, seja de maneira transcendental, seja de maneira antropológica, parte de um princípio construtivista que pode coincidir com o âmbito do que é criticado, mas por natureza tem de situar-se exteriormente ou por exigência teórica precisa operar um distanciamento metodológico em relação ao objeto, a crítica interna pretende se colocar como que no seu interior. O que é crítico nessa forma de crítica interna é a constatação de um descompasso entre a autocompreensão daqueles que constituem o âmbito investigado e a realização do conteúdo dessa autocomprensão:

> Crítica interna é uma forma de crítica (...) que parte de que determinados ideais e normas pertencem, sem dúvida, à autocompreensão de uma determinada comunidade, mas de fato não são realizados nela. A "efetividade" de determinadas práticas e instituições é medida, então por esses ideais já contidos nela mas não realizados. (Jaeggi, 2014, p.263)

O que os diversos casos de crítica interna apontam, conforme a autora, é uma inconsistência, um desacordo ou uma contradição interior entre os componentes normativos, ostensivamente aceitos nos grupos criticados, e a realidade factual praticada em geral no interior deles. Aquele que não realiza o que afirma é criticado justamente pelos critérios que defende abertamente. Mas, se é assim, o empreendimento da crítica interna tende a ser conservadora: ela busca reafirmar os componentes normativos defendidos por quem não os realiza de uma maneira ou de outra. Trata-se, então, de uma "restituição de princípios" ou da "reativação do sentido verdadeiro" de alguns ideais – em todo caso, não se coloca a perspectiva de uma transformação dos princípios pelos quais a crítica se guia. O que implica, por sua vez, uma aceitação desses princípios como não dinâmicos. Soma-se a isso a pouca ou quase nenhuma distância normativa que a crítica interna pressupõe. De maneira geral, os princípios e ideais normativos não carecem de um processo de legitimação, e nesse sentido a crítica interna caminha para um modo de convencionalismo

normativo, e, por consequência, uma vez que se trata de um conjunto de convenções dadas em determinado contexto, se apresenta também como particularista, como é o caso exemplar dos patriotismos que lamentam a decadência dos valores da pátria.

Juntamente com esse convencionalismo, essa forma de crítica tende a subestimar a importância dos processos de interpretação sobre as normas e as práticas que se distanciaram delas. Em muitos casos, a contradição não se revela de maneira patente, como no caso de uma incoerência literal. Apontar uma incoerência entre práticas e normas pode significar a ignorância sobre o modo como essas práticas contraditórias se interpretam ou sobre a multiplicidade de referências normativas existentes em uma sociedade. Ou seja, a crítica interna tende a recusar os potenciais de conflito envolvidos nas necessidades de interpretações em situações complexas, pressupondo com isso uma certa homogeneidade social.

Como último traço problemático, Jaeggi acentua a impossibilidade, no interior de sociedades plurais, de determinar até que ponto a crítica procede de "fora" ou de "dentro". Como valores diferentes são partilhados no interior de uma mesma sociedade, os limites da exterioridade ou interioridade normativa não podem ser bem definidos.

Embora Jaeggi tenha em vista aqui, sobretudo, a concepção de "interpretação" de Michael Walzer, como vimos acima a partir das considerações de Honneth, na qualidade de crítica social interna, é chamativo que ela denomine "reconstrutivo" o caráter geral desse tipo, ao passo que a forma da crítica imanente seria "transformativa". Certamente, a formulação pretende atingir em primeiro lugar a concepção honnethiana de crítica reconstrutiva, na versão geral que apresentamos acima. Mas por isso mesmo são evidentes também suas consequências para a compreensão habermasiana, seja como caso exemplar de método reconstrutivo, seja como ponto de partida efetivo da compreensão honnethiana. Se em diversos aspectos a descrição feita da crítica interna está longe de acertar o alvo no caso de Habermas (como também no caso de Honneth), o problema maior apontado por Jaeggi se impõe: uma tarefa reconstrutiva de potencialidades não realizadas não se resume a uma crítica interna que simplesmente reitera seu sentido normativo? A crítica reconstrutiva, enquanto crítica interna, não se resumiria afinal em uma comparação entre potencial e efetividade? E assim a crítica reconstrutiva não seria estática, não inovadora, e, o que é mais importante, não escaparia à intenção e às categorias que explicam como se pode contar com uma transformação da sociedade em função das potencialidades reconstruídas? Se tivermos de concordar com essa tipologia, a unidade entre reconstrução e crítica evidentemente se debilita.

Jaeggi estabelece como próprio da sua concepção de crítica imanente, apoiada em Hegel, em Marx e na psicanálise, o "nexo íntimo entre análise e crítica":

> Nisso, a análise não é apenas uma pré-condição instrumental para a crítica, mas o componente do próprio processo crítico. Ela é *crítica enquanto análise* (e não uma mera *descrição* do existente) e é *análise enquanto crítica* (e não uma mera *exigência* feita ao existente). (Jaeggi, 2014, p.280)

Portanto, não haveria aqui, no caso da crítica imanente, uma hierarquia lógica e temporal entre teoria e crítica.

Tampouco haveria uma reafirmação do que é tomado como critério normativo. Como é o caso da primeira concepção de crítica imanente, formulada pela primeira vez na Introdução da *Fenomenologia do espírito*, o critério é, certamente, interno ao objeto, ou seja, a cada figura da consciência na série em desenvolvimento da consciência. Mas, na medida em que cada figura da consciência se envolve na contradição entre o que ela estabelece como critério e seu saber ou prática efetiva, ela é transcendida a partir de dentro para fora de si mesma, isto é, para uma outra forma, que é, segundo o termo hegeliano, sua "negação determinada", o "nada daquilo de que resulta" (Hegel, 2008, p.76).

Portanto, segundo esse modelo de crítica imanente, é preciso destacar, diferentemente do modelo geral da suposta crítica interna reconstrutiva, que o objeto é analisado em seu aspecto dinâmico e transformativo, por meio de contradições imanentes a ele. A mesma linha de raciocínio é aplicada à crítica da ideologia em Marx, como segundo caso paradigmático de crítica imanente. Nesse âmbito, é chamativo, segundo a autora, que Marx não se valha somente de uma mera comparação entre o que é normativamente afirmado nas ideologias burguesas, como a liberdade e a igualdade, e a realidade de não-liberdade e desigualdade sociais produzidas pela sociedade capitalista. Mais importante seria a demonstração do funcionamento ideológico desses princípios, uma vez que eles se tornam mecanismos de produção do seu oposto, por exemplo, pelo contrato de trabalho que levaria à exploração ao mesmo tempo em que segue as características formais da concepção burguesa:

> Vê-se agora em que medida a crítica imanente justamente não segue o modelo de argumentação típico para a crítica interna (hermenêutico-reconstrutiva), de que uma comunidade tenha perdido a ligação com seus ideais. Pois ela não considera a relação entre normas e realidade na situação por ela criticada como dissolvida ou enfraquecida, mas como invertida ou equívoca em si. Isto é (tal como no caso acima referido, dos valores constitutivos da sociedade burguesa, liberdade e igualdade), as normas são eficazes, mas, como eficazes, elas tornaram-se contraditórias e deficitárias. (Jaeggi, 2008, p.156)

Não se trata de um descompasso entre norma e efetividade apenas, mas também do modo específico pelo qual a norma se torna eficaz e com isso contraditória, *pois não produz liberdade ou igualdade alguma*.

O terceiro caso paradigmático de crítica imanente seria o da psicanálise,

mais precisamente, o diálogo psicanalítico, no qual a crítica se apresenta na forma de uma dissolução de autoenganos que parte dos próprios sintomas do paciente. Para Jaeggi, o diálogo psicanalítico comporta vários traços do processo dialético da *Fenomenologia do espírito*, na forma de uma relação recíproca entre a interpretação do analista e a autointerpretação do paciente (cf. Jaeggi, 2014, p.286)[7].

Tendo esses casos como referência, Jaeggi atribui sete características à crítica imanente. Trata-se aí, primeiramente, da "normatividade do efetivo [*Wirkliches*]", a qual não se resume a valores e ideais explícitos, mas leva em conta uma normatividade constitutiva das práticas sociais; em segundo lugar, do "caráter constitutivo (-funcional) das normas" ao qual se atém a crítica: elas devem ser constitutivas do funcionamento da sociedade e também da autocompreensão dos participantes dela, como é o caso da igualdade e da liberdade de todos os indivíduos na sociedade burguesa, segundo o exemplo de Marx, e nesse aspecto as normas em questão não se apresentam de maneira factual, mas antes têm um caráter de "fundamentadas, racionais"; em terceiro lugar, da mencionada "eficácia invertida das normas", que se tornam contraditórias e "deficitárias" em razão de sua efetividade, porque se opõe ao "conteúdo das normas". Em consequência do caráter contraditório das práticas sociais diagnosticadas, é preciso sublinhar, em quarto lugar, "a orientação da crítica imanente pela crise", pela instabilidade, deficiência, disfuncionalidade, que estruturalmente põe sob ameaça a identidade de uma formação social. Em quinto lugar, destaca-se a "contraditoriedade paralela de efetividade e normas", com o que a crítica imanente se diferencia da interna porque não deixa intocadas as normas como padrão de medida fixo. Não se trata, assim, de atentar apenas para a efetividade da norma, mas também para a "norma na efetividade". Consequentemente, o "critério da crítica se alterna no processo da crítica" (Jaeggi, 2014, p.293), como é o caso da crítica da liberdade e da igualdade como ideologia burguesa, que, se é primeiramente critério em oposição à realidade que nega a liberdade e a igualdade, precisa dar lugar a uma concepção positiva de liberdade e material de igualdade. Não se tem em vista assim a "efetivação do que está inscrito em um sentido estático", mas o próprio potencial a ser resgatado sofre também uma transformação no curso do resgate. A sexta característica foi enfatizada desde o início; mas agora é importante salientar também que a distinção entre transformação e reconstrução seria, para a autora, a "diferença mais marcante" entre a crítica imanente e a crítica interna. Por fim, como sétimo traço distintivo, menciona-se a ideia de "crítica imanente como processo de experiência e aprendizado", uma vez que a experiência de contradição

7 Nesse ponto, há uma convergência entre ela e a interpretação que Habermas faz da psicanálise em *Conhecimento e interesse*, obra que não só nesse aspecto se assemelha às exigências postas por ela quanto à crítica imanente. Mas nos limitamos aqui, como antecipado de início, ao conceito de reconstrução no âmbito da *Teoria da ação comunicativa*. Sobre o papel da crítica imanente em *Conhecimento e interesse*, cf. Repa, 2008a.

e de fracasso de uma formação social traz consigo o discernimento não só de uma posição falsa, mas também, junto com isso, uma nova posição, em consonância com a noção hegeliana de negação determinada.

III

Deixando de lado a natureza dessa concepção de crítica imanente, cujo caráter instigante parece evidente, cabe retomar a questão inicial e perguntar se, de fato, a crítica reconstrutiva se reduz à ideia de uma contraposição entre o normativo e o factual, abandonando o aspecto efetivamente transformador dos potenciais de racionalidade. Não por acaso, comecei a apresentando a noção de reconstrução em Habermas já conferindo ênfase a esse último aspecto. Assim, a crítica reconstrutiva não seria também uma forma específica de crítica imanente. Ao se voltar a essa questão, Titus Stahl não titubeia ao dizer que "compreendemos o projeto da *Teoria da ação comunicativa* como o desenvolvimento de um modelo de crítica imanente", o qual "pertence claramente ao campo da crítica baseada em práticas" (Stahl, 2013, p.537).

Com essa última expressão, Stahl pretende fazer uma diferenciação entre duas formas de crítica imanente, uma que busca seus critérios de orientação nas compreensões normativas partilhadas pelos atores sociais, na tentativa de realizar reinterpretações inovadoras. Esse modelo *hermenêutico* de crítica imanente é diferenciado daquele tipo de crítica imanente que não se atém às compreensões do atores, mas antes às suas práticas. Nesse aspecto, Habermas representaria, de fato, um desdobramento do modelo de crítica proveniente de Marx. Ao mesmo tempo, esta já é descrita em termos habermasianos:

> Teóricos críticos marxistas e pós-marxistas frequentemente pretendem que eles estão engajados na forma da "crítica reconstrutiva" ou "imanente", isto é, (...) uma forma de crítica que objetiva empregar potenciais normativos, tais como os potenciais para a nova sociedade contidos nas práticas de solidariedade dos trabalhadores ou na experiência partilhada de opressão. Esses potenciais transcendem as normas consentidas de uma sociedade, mas são, de uma maneira ou de outra, já "imanentes" na realidade social. (Stahl, 2013, p.534)

A distinção entre uma forma hermenêutica de crítica imanente, relativamente próxima do que acima foi designado de crítica interna, e a forma própria imanente, reconstrutiva, serve ao comentador para relativizar o distanciamento de Habermas em relação ao recurso da imanência normativa. Stahl se refere aqui às conhecidas objeções que Habermas levanta contra uma crítica imanente da ideologia na medida em que predomina o cinismo na consciência dos destinatários da crítica. Uma passagem conhecida é a seguinte, tirada de *Para a reconstrução do materialismo*

histórico:

> A falta de clareza imperou desde o início sobre os fundamentos normativos da teoria social de Marx. (...) Ele pôde se contentar em tomar ao pé da letra e criticar de modo imanente o conteúdo normativo das teorias burguesas dominantes, do direito natural moderno e da Economia Política (o qual, além disso, havia sido incorporado nas constituições burguesas revolucionárias). Entretanto, a consciência burguesa se tornou cínica: ela foi completamente esvaziada de conteúdos normativos vinculantes, como mostram as ciências sociais, em especial o positivismo jurídico, o neoclassicismo das ciências econômicas e a nova teoria política. Mas se os ideais burgueses são suprimidos, como se apercebe de forma cada vez mais flagrante em tempos de recessão, faltam normas e valores aos quais uma crítica que procede de maneira imanente poderia apelar com concordância. (Habermas, 1976, pp.10-11)

Para Stahl, uma semelhante passagem mostraria que o cinismo, a afirmação nua e crua de dominação, de exclusão, de subjugação, de desigualdade e de coerção afetaria unicamente a forma hermenêutica de crítica imanente, porque ela se ateria às compreensões normativas dos atores sociais, no caso, à consciência burguesa na qualidade de padrão cultural dominante. Por sua vez, Jaeggi considera que esse tipo de problema apontado por Habermas afetaria tão somente a crítica interna: "em uma sociedade sem ideais ou em uma sociedade que tivesse se convertido ao cinismo, a crítica interna não encontraria de certa maneira nenhum suporte" (Jaeggi, 2014, p.273).

Porém, as coisas não se passam de maneira tão simples em uma ótica habermasiana. Na concepção proposta por Jaeggi, é digno de nota que, se os valores e normas que servem de objeto e apoio para a crítica não podem ser arbitrários, meramente convencionais, deve haver uma instância de racionalidade normativa: "as normas não dadas de maneira meramente fática, mas são consideradas como fundamentadas, como racionais" (Jaeggi, 2014, p.290; cf. idem, 2008, p.155). Além disso, segundo ela, a crítica imanente se liga também a um processo de aprendizagem que representa uma forma de progresso. Se, porém, não é possível contar com um mínimo de racionalidade, como prevê a hipótese de uma sociedade completamente cínica, também a crítica imanente, *como Jaeggi a projeta*, enfrenta dificuldades. A dependência em relação ao objeto não é de todo afastada quando se mantém distância em relação às autocompreensões e aos valores dos envolvidos. Enquanto imanente, a crítica tem de apelar a um núcleo de racionalidade – a forma da contradição dialética não é uma maneira de contornar essa exigência, é uma forma de explicitar a necessidade desse núcleo. Por isso, para Habermas, o problema do cinismo coloca uma exigência de *fundamentação normativa* dos critérios da crítica que não existia antes, para *Marx*. É justamente esse papel que Habermas confia às reconstruções racionais. A ética do discurso vai se compreender como um projeto de teoria moral inscrita no círculo das ciências reconstrutivas, capazes de fundamentar os critérios

pelos quais se podem medir avanços ou retrocessos normativos. De modo geral, portanto, pode-se dizer que a identificação da debilidade da crítica imanente vai de par, em Habermas, com a urgência de uma tarefa de fundamentação normativa.

Porém, isso não significa recusar a estratégia mais geral de crítica imanente, mas sim os contornos específicos de uma forma determinada, aquela da crítica imanente da ideologia. Desse modo, Stahl não erra ao dizer que Habermas desenvolve sua abordagem no interior de um modelo de crítica imanente mais ligado às práticas do que às ideias e às autocompreensões imediatas dos autores.

Mas cabe perguntar ainda: esse modelo de crítica imanente, mais ligado às práticas, ou melhor dizendo, mais ligado às regras e às estruturas subjacentes às práticas sociais, pode cumprir as exigências de uma noção mais rigorosa de crítica imanente, como aquela defendida por Jaeggi?

Se podemos sustentar agora, contra Jaeggi, que há um tipo de crítica imanente que pode ser chamada de reconstrutiva, como também o quer Stahl, então o passo natural a ser dado é verificar até que ponto as exigências da crítica imanente, como formuladas por Jaeggi, podem ser cumpridas por Habermas na constelação da teoria da ação comunicativa.

IV

Com isso, podemos realizar uma comparação da crítica reconstrutiva com aquela noção de crítica imanente defendida por Jaeggi, a qual se esforça por estabelecer o vínculo com a ideia constitutiva de transformação, que tem de ser inerente à Teoria Crítica enquanto tal. Certamente, é preciso enfatizar desde o início que Habermas confere à sua concepção de crítica reconstrutiva enquanto crítica imanente uma configuração pouco usual: o diagnóstico de modernidade proposto na *Teoria da ação comunicativa* se reporta a uma noção kantiana de crítica, de tal modo que o princípio normativo fundamental se baseia na ideia de que os âmbitos de racionalidade possuem legalidades próprias, que garantem sua autonomia e pleno desenvolvimento. Esse princípio está na base do juízo segundo o qual, ao longo da modernização capitalista, os sistemas dinheiro e poder conduzem um processo seletivo de potenciais de racionalidade já disponíveis com a racionalização cultural. As patologias sociais se explicariam então pelo fato de que dimensões importantes da racionalidade comunicativa estariam sofrendo um sufocamento por conta da invasão sistemicamente induzida da racionalidade cognitivo-instrumental (cf. Kneer, 1990).

É importante observar, quanto a esse último ponto, que tal predomínio não significa simplesmente a eliminação das dimensões prático-moral ou estético-expressiva da razão. Nesse contexto, Habermas fala de marginalização e enfraquecimento dessas dimensões, as quais são, ainda assim, constitutivas da práxis comunicativa cotidiana.

Mas essa imagem não se reduz a uma simples forma de recalque, na acepção literal de impedir a manifestação. Muitas vezes ela se apresenta como um encurtamento do prático-moral ou do estético-expressivo no interior dessas dimensões, por exemplo, em concepções morais que assimilam pretensões de verdade teórica e pretensões de correção normativa. Nesses casos, talvez pudéssemos pensar na possibilidade de uma aplicação da crítica imanente a partir do princípio dominante; mas em geral, nesses campos, Habermas sempre parte da constatação da falta de alcance, e não tanto sobre a contradição interna do princípio. Ou seja, de modo geral, é o antagonismo entre dimensões de razão e não as contradições internas de um princípio de unificação o ponto de partida.

Assim, se retomarmos as exigências estabelecidas por Jaeggi, salta à vista que o princípio da "normatividade do efetivo" seria, tal como antes, uma própria condição da imanência da crítica, porém o efetivo inscrito na linguagem ganha um caráter menos concreto. Isso porque, na segunda exigência, o "caráter constitutivo e funcional das normas" não tem necessariamente uma configuração institucional. Mais problemática nessa comparação, porém, é a "eficácia invertida das normas". Não faz sentido falar que as estruturas constitutivas da racionalidade comunicativa teriam uma eficácia invertida porque o ponto de ancoragem da crítica é aquilo que foi reprimido. Por sua vez, "a orientação pela crise" continua a ser constitutiva, já que se trata para Habermas sempre de partir dos fenômenos patológicos das sociedades do capitalismo tardio. A "contraditoriedade paralela de efetividade e normas" tem um papel menor já que, novamente, não se trata de partir de contradições internas às normas. Trata-se antes, nesse contexto, de tentar fundamentar os princípios normativos da crítica à luz de uma efetividade antagônica e ao mesmo tempo ancorar esses princípios nas diversas dimensões dessa realidade. A sétima característica, "a crítica imanente como processo de aprendizado" tem um paralelo muito próximo com a ideia habermasiana de reconstrução vertical de processos de aprendizado, um aspecto que não pode ser desenvolvido aqui (cf. Repa, 2008; Bannwart, 2012).

Essas diferenças demonstram a especificidade da versão de crítica imanente com que Habermas tem de lidar no âmbito da *Teoria da ação comunicativa*.[8] No entanto, a sexta característica, a respeito do caráter transformador da crítica imanente, é, na realidade, o que mais importa. Mas a crítica tem muito pouco a fazer se ela não puder também contar com movimentos sociais mais ou menos ativos na esfera pública. Para Habermas, os chamados novos movimentos sociais são reações às patologias do mundo da vida. Porém, a relação entre reconstrução e esfera pública, e de modo geral, a teoria política habermasiana, abriria um novo campo de discussão. Para o contexto da presente discussão, importa antes a estrutura lógica da crítica

8 Vale insistir que, com isso, não ignoramos a concepção de crítica imanente no âmbito de *Conhecimento e interesse*.

reconstrutiva, mais especificamente, a relação entre reconstrução e transformação.

Do ponto de vista da crítica que Jaeggi estabelece contra a reconstrução, poder-se-ia dizer que aqui ainda residiria o ponto decisivo, pois Habermas se valeria de potenciais de racionalidade já disponíveis que não teriam sido ainda implementados na realidade. O ponto de ancoragem não seria as normas dominantes, é verdade, mas o modo de funcionamento da crítica ainda seria aquela da crítica interna que mede a efetividade pelas potencialidades e, como isso, não traz nada de novo.

Há dois aspectos a serem considerados aqui nessa questão: em primeiro lugar, a capacidade de realização desses potenciais de racionalidade, na medida em que eles precisam se engatar na efetividade. Em segundo lugar, o que significa dizer, no contexto da *Teoria da ação comunicativa*, que esses potenciais estão disponíveis?

A resposta a essa questão segundo esses dois aspectos nos leva a fechar finalmente o desenho da concepção de crítica reconstrutiva na *Teoria da ação comunicativa*. Nessa concepção, delineia-se não só um tipo de crítica imanente desvinculada das ideologias e remetidas às estruturas subjacentes às práticas cotidianas, não só um tipo de crítica imanente que incorpora uma noção kantiana de crítica; ela ainda tem de supor uma relação pouco comum de potencialidade e efetividade. Pois, se as patologias sociais surgem por repressão do desenvolvimento de todas as potencialidades da racionalidade comunicativa, é evidente então que não se trata de meras possibilidades, mas de algo que mostra sua efetividade por negação. Isso significa dizer que as potencialidades da racionalidade comunicativa não são apenas reais na acepção dada a esse termo na tradição dialética. Como elas são condições constitutivas de toda interação social mediada pela linguagem, é preciso atribuir a elas um tipo de efetividade que se evidencia por negação, cujo efeito fenomênico é, em grande escala, a patologia. Tudo isso torna claro que não se trata aqui de meras possibilidades não realizadas e nem mesmo de uma possibilidade cuja efetivação é garantida, mas de uma possibilidade que em um certo nível já é efetiva.

No entanto, de modo algum Habermas ancora sua crítica às sociedades capitalistas apenas nesse tipo de possibilidades inscritas na comunicação com suas condições. Antes, esse raciocínio só ganha plausibilidade se for possível mostrar que os processos discursivos são ao mesmo tempo demandados e recortados com a racionalização e a modernização capitalista. Mas Habermas está longe de dizer que formas determinada surgirão do aproveitamento dos recursos já disponíveis no solo da modernidade cultural. Um tratamento não objetificado consigo mesmo e com os parceiros da interação pode se configurar concretamente de diversas formas, de modo que o efeito transformador, vale dizer, o efeito emancipatório dessa concretização de algo que estava sempre lá, mas não de uma maneira precisa, não é mensurável de antemão. Desse modo, não se trata de uma crítica interna que contrapõe norma

e efetividade, possibilidade e realidade. A crítica reconstrutiva aponta antes para as condições de possibilidade da comunicação, que são imanentes às práticas dadas e capazes de apresentar múltiplas formas de constituição histórica.

Referências:

Bannwart, C. J. (2012). "Teoria crítica da sociedade e evolução social". In: Nobre, M., Repa, L. (Orgs.) *Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papirus.

Celikates, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständigung und Kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

_____. (2012). O não-reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. *Novos Estudos Cebrap*, *93*.

Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol.I e II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2014). *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: UNESP.

Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.

Honneth, A. (2007). "Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt". In: *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2010). "Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeit von David Miller". In: *Das Ich im Wir*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.

Horkheimer, M. (1975). "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In: Benjamin, W. *et alli*. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural.

Iser, M. (2008). *Empörung und Fortschritt: Grundlageneiner kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.

_____. (2009). "Rationale Rekonstruktion". In: Brunkhorst, H., Kreide, R.,

Lafont, C. *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: Metzler.

_____. (2013). Desrespeito e revolta. *Sociologias*, *33*.

Jaeggi, R. (2008). Repensando a ideologia. *Civitas*, *8*(1).

_____. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kneer, G. (1990). *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*. Opladen: Westdeutscher.

Nobre, M. (2004). *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2013). "Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth". In: Melo, R. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.

Nobre, M., Repa, L. (Orgs). (2012). *Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus.

Pedersen, J. (2008). Habermas' method: rational reconstruction. *Philosophy of social sciences*, *38*(4).

Peters, B. (1996). "On reconstructive legal and political theory". In: Deflem, M. *Habermas, Modernity, and Law*. Londres: Sage Publications.

Repa, L. (2008). "Reconstrução racional e filosofia da história". In: Martins, C. A., Poker,J. G. *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária Unesp.

_____. (2008a). *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*, São Paulo: Singular.

Stahl, T. (2013). Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, *20*(4).

Strydom, P. (2011). *Contemporary Critical Theory and Methodology*. London/New York: Routledge.

Voirol, O. (2012). Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução. *Novos Estudos Cebrap, 93*.

Recebido em: 20.01.2016

Aceito em: 12.04.2016

Notas sobre a concepção hobbesiana das relações do desejo e da razão com o tempo

Notes on the Hobbes's conception of the relation between desire and reason with time

João Carlos Brum Torres

brumtorres@gmail.com
(Universidade de Caxias do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil)

Resumo: O propósito deste artigo é discutir o modo como Hobbes concebe a relação do desejo com o tempo, entendido o ponto como o esforço para determinar se e como o filósofo atribui privilégios práticos ou ao presente, ou ao passado, ou ao futuro, ou se, alternativamente, sua posição é de neutralidade com relação a essa questão. O desenvolvimento da análise mostra que aqui o progresso depende criticamente do modo como Hobbes concebe a racionalidade dos comportamentos humanos. Essa ligação da racionalidade com o tempo não constitui, contudo, todo o necessário para o trabalho elucidativo a que se propõe o artigo, o qual depende ainda da consideração de vários elementos doutrinários complementares, notadamente a explicação do modo como Hobbes entende a natureza metafísica do tempo, da vida e das paixões que a animam; de sua concepção dos sinais, dos nomes e, em geral da linguagem e da relação desta com o cálculo, assim como de sua tese sobre o estatuto da felicidade humana. A partir da retomada articulada desses diferentes aspectos, o artigo concluirá mostrando que Hobbes, ao introduzir a distinção entre bem aparente e bem real, sustentará que, malgrado a shortsightness a que nos compelem as paixões, a capacidade que nos dá a razão de calcular causas e consequências nos permite visualizar prudencialmente o futuro, de modo que, podendo recurvar a linha do tempo e, assim, anular o privilégio que espontaneamente damos ao presente, não só também podemos, mas devemos, fazer do futuro o guia para construção de nossas vidas.

Palavras-chave: Hobbes; tempo; desejo; razão; cálculo.

Abstract: The aim of this paper is to assess how Hobbes conceives the link between the human desire and the divisions of time. This analytical interest shall be understood as an effort to determine whether and how the philosopher attributes practical preference either to the present, or to the past or to the future, or, alternatively, whether and how he maintains neutrality regarding these options. The development of the analysis shows that advancement in the elucidation of this point depends crucially on Hobbes' theory of the rationality of human behavior. Still, the attention to the relationship between action, rationality and time is not enough to secure a correct and global understanding of the matter, which requires the consideration of several others doctrinaire aspects of Hobbes' theory, namely (i) his metaphysical conception of time, human life and the passions which enliven it; (ii) his theory of signs, names and language and the connection of them to our capacity of calculation and, last but not least, (iii) his idea of human happiness. From the articulate survey of all these different points of Hobbesian theory the paper concludes by showing that by means of the distinction between real and apparent good, the philosopher is able to sustain that, in spite of the shortsightness of our vision caused by the force of our passions, reason not only rends us able to calculate the action of causes and effects, but provides also our capacity to anticipate at least the near future consequences of our actions. Given this rational power of prediction, human individuals may keep in control their propensity to concede priority to what is present and, correlatively, make the consideration of future a guiding device for the accomplishment of their lives.

Keywords: Hobbes; time; desire; reason; calculation.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p29-44

1

A questão que eu gostaria de discutir neste texto[1] - sem, contudo, pretender ser exaustivo - diz respeito ao modo como Hobbes concebe a relação do desejo com o tempo, tema que, embora de uma maneira ou outra esteja presente nas leituras de sua obra, não parece ter sido tratado de maneira mais detida e focada. Quero crer que para dar início a uma tal abordagem será útil uma prospecção preliminar, de caráter geral e não exegético, sobre os modos em que pode ser concebida a relação do desejo com o tempo. Salvo melhor juízo, há quatro modos básicos de determiná-la, a saber:

1. atribuição de privilégio e prioridade às satisfações e benefícios *presentes* pelo desejo;
2. atribuição de privilégio e prioridade às satisfações e benefícios do *passado* pelo desejo;
3. atribuição de privilégio e prioridade às satisfações e benefícios *futuros* pelo desejo

e

4. neutralidade do desejo com relação à posição de satisfações e benefícios com relação às divisões usuais do tempo na série A, para empregar a terminologia de McTaggart (1908, p.458).

Uma maneira direta e econômica de apresentar a primeira dessas posturas encontra-se na seguinte passagem de Derek Parfit:

> Considere-se a visão de que podemos racionalmente privilegiar o que nos está próximo [*be biased towards the near*]. Podemos racionalmente preocupar-nos menos com algum sofrimento futuro, não porque ele seja menos certo, mas simplesmente porque ele está adiante no futuro. Segundo essa visão, a racionalidade não requer um concernimento temporalmente neutro com relação ao que seja nosso interesse

1 Este texto foi primeiramente apresentado no *Colóquio Internacional Hobbes: Natureza, história e política*, organizado pelo GT Hobbes e promovido pelos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RS, da UFRGS e pelo Departamento de Filosofia da UFPEl, sob a coordenação do Prof. Marcello Vilanova, transcorrido em Porto Alegre, em novembro de 2011. Vertido ao francês, o texto foi apresentado em um Colóquio de Homenagem ao Prof. Balthazar Barbosa Filho, organizado pelo Prof. Jean-François Kervegan, que teve lugar em Paris, nas dependências da Sorbonne, no dia 12 de junho de 2012. Minha escolha de Hobbes como motivo para evocação e homenagem ao Prof. Balthazar teve como origem o seminário de leitura do Leviatã que fizemos na UNICAMP, em 1980-1981, do qual participaram, ao que lembro, os Professores Nelson Boeira, Marcos L. Müller, Carlos A. R. de Moura, Luiz R. Monzani.

> próprio. A teoria do presente-como-objetivo [P] parece ser uma visão extrema dessa visão. P apela apenas para os desejos presentes e sustenta que, para agir racionalmente, devemos fazer somente o que melhor satisfaça a tais desejos. P parece ser, portanto, a visão que, para que sejamos racionais, devemos nos preocupar somente com nossos interesses presentes, ou com nosso bem-estar no presente momento. Chamemos esta visão de o Egoísmo do Presente. (Parfit, 1984, p.134)

A atribuição de privilégio ao passado pelo desejo, a segunda das opções apresentadas acima, dada a óbvia irreversibilidade do tempo[2], não se pode constituir em uma diretriz racional para determinação das ações, embora certamente possa engendrar a postura conhecida como *passadismo*, como a desvalorização do presente e também como uma espécie de niilismo com relação ao futuro: a ideia de que o que tem valor, nos dá satisfação e merece nosso interesse e preocupação já aconteceu, o que o futuro nos reserva sendo apenas ou repetição ou insignificância.

A atribuição de privilégio ao futuro, que nas circunstâncias históricas contemporâneas talvez pudéssemos apelidar de *posição chinesa*, certamente pode vir a constituir uma diretriz de racionalidade para a ação. Neste caso a apreciação dos sacrifícios e benefícios envolvidos e acarretados por nossas decisões e ações enviesa-se em favor do mais remoto contra o mais próximo, a ideia básica sendo a de que os sacrifícios e ônus presentes serão mais do que compensados pelos confortos e bônus futuros. Supõe-se, aqui, claro, uma métrica capaz de estabelecer equivalências intertemporais entre sacrifícios e ônus e satisfações e bônus, o que então permite sustentar, a admitir-se tal posição, que para quantidades materialmente iguais dessas utilidades e desutilidades, as supervenientes no futuro terão um acréscimo do valor estimado por se colocarem no porvir. Eu me atreveria a dizer que essa é uma posição encontrável com frequência, embora implicitamente, na venda e na compra de seguros, ainda que a justificativa assumida se refira unicamente ao risco, aspecto aqui desconsiderado.

Por fim, a quarta maneira de conceber a relação do desejo com o tempo sustenta que o modo mais racional de determinar nossas opções deve posicionar-se neutralmente com relação às divisões temporais. Neste caso postula-se que a posição temporal de utilidades e desutilidades não lhes altera o valor estimado, o acontecido, o que acontece e o que está por acontecer dispensando, *ceteris paribus* e, conforme o caso, satisfações ou sacrifícios de valor equivalente, independentemente da posição temporal em que se encontrem.

---

2 Hobbes diz a propósito deste ponto: "*é impossível haver deliberação quanto às coisas passadas, pois é manifestamente impossível que estas sejam mudadas*" (Hobbes, 1974, p.41). Nas demais citações do *Leviatã*, as referências à edição de Molesworth serão feitas mediante a inserção, entre parênteses, do número da página dessa edição que corresponda ao texto citado segundo a edição da Editora Abril.

2

Agora bem, será possível situar a Hobbes com relação a esse quadro de alternativas abstratas? E, se a resposta puder ser positiva, como e em que termos se poderá fazê-lo? Para dar resposta a estas indagações, o procedimento mais promissor parece-me ser o de tentar mapear o modo como as condições temporais são introduzidas por Hobbes ao longo de sua análise da natureza humana, da condição natural dos homens e de sua teoria sobre a saída do estado de natureza e instituição do Estado.

Contudo, desde logo se pode dizer que a atribuição de privilégio ao passado é uma posição que pode ser excluída liminarmente da análise a ser feita, tanto porque, conforme dito acima, esta não pode vir a ser propriamente uma diretriz de ação, quanto porque não parece haver nas análises hobbesianas qualquer traço de valorização de tempos passados, nenhuma nostalgia de retorno a uma situação original presuntivamente idílica.

À primeira vista, também parece dever ser desconsiderada *in limine* a posição privilegiadora do presente, uma vez que, como observa acertadamente Kavka, dentre a características da natureza humana destacadas por Hobbes encontra-se a *forwardlookingness* (cf. Kavka, 1986, p.33), uma constitutiva preocupação com as condições de vida futuras, a qual é tida como um requisito necessário da racionalidade de nossas condutas.

No entanto, como Hobbes também diz que "não podemos descartar este apetite irracional que nos faz gananciosamente preferir ao bem futuro um bem presente" (Hobbes, 1992, p.81), este ponto revela-se mais problemático do que parece inicialmente. Jean Hampton apresenta esta dificuldade observando: "se eu desejo viver o momento, como estarei errado e procedendo irracionalmente ao fazê-lo, dado que, de acordo com Hobbes, o que é bom para mim é o que eu desejo?" (Hampton, 1986, p.82).

Evidentemente, como expressamente afirmado na passagem citada do *De cive*, a posição de Hobbes com relação a este ponto é que tais condutas, ainda que encontradiças, são irracionais. O ponto de Hampton, contudo, está em exigir que se justifique essa alegação de irracionalidade, tendo em vista os termos da análise hobbesiana da condição natural, os quais, pelo menos em um exame perfunctório, não parecem permitir a exclusão da preferência pelo presente pelos indivíduos que se encontrarem sob tal condição. Convém, portanto, examinar este ponto com mais atenção.

3

Antes de fazê-lo, antes de examinar como se coloca a questão do tempo na ótica da orientação dos comportamentos no estado de natureza, convém, contudo, considerar o que talvez se possa denominar de análise metafísica do tempo feita por Hobbes. No capítulo III do Leviatã, Hobbes diz:

> Só o *presente* tem existência na natureza; as coisas *passadas* têm existência somente na memória, mas coisas *que estão por vir* não têm existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as consequências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com muita certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com certeza suficiente. (Leviatã, p.22 (15))

No *De corpore*, lê-se:

> Também a palavra "futuro" é um nome, mas uma coisa futura ainda não é, e tampouco sabemos, quando falamos do futuro, se o futuro algum dia será. Entretanto, como estamos acostumados a enlaçar pelo pensamento o que é passado ao que é presente, significamos esse laço com o nome *futuro*. (Hobbes, 2009, Cap. II, 6, p.45)[3]

A fixar-se fiadamente nestes textos, o leitor será naturalmente tentado a pensar que, para Hobbes, há uma predominância absoluta do presente, seja em nossa cognição, seja em nossas preferências, pois, pelo menos à primeira vista, não se vê como o que não existe possa ser objeto de cognição e desejo. Confirmada essa impressão, seguir-se-ia que nosso horizonte de conhecimento e preocupações seria sempre próximo, inviabilizando tanto as grandes recordações e o estoque de lições que a vida pretérita traz consigo, quanto o aprofundamento das antecipações, o cuidado com o porvir e formas mais ou menos elaboradas de prudência e planejamento.[4] E correlatamente poder-se-ia dizer que a importância cognitiva e a relevância afetiva dos objetos da experiência seriam igualmente sempre evanescentes.

Contudo, a posição de Hobbes não é essa. Nas mesmas análises do *De corpore* de onde extraímos a passagem recém-citada, o filósofo esclarece que podemos nomear até mesmo o impossível e que nomear ao nada, ademais da utilidade evidente - como quando, segundo seu exemplo, tiramos 2 e depois 3 de 5 e dizemos que restou nada-, também nos permite, para efeitos de raciocínio, considerá-lo como uma coisa (cf. *De corpore*, pp.45-47). É de concluir-se, portanto, que Hobbes separa, como é

3 As citações desta obra serão feitas pela reprodução do título latino (*De corpore*) seguido da indicação da página desta edição e tradução brasileiras.

4 É o que sugere a passagem seguinte: "E quando qualquer objeto é afastado dos nossos olhos, muito embora permaneça a impressão que fez em nós, outros objetos mais presentes sucedem-se e atuam em nós, e a imaginação do passado fica obscurecida e enfraquecida, tal como a voz de um homem no ruído diário. Daqui se segue que quanto mais tempo decorrer desde a visão ou sensação de qualquer objeto, tanto mais fraca é a imaginação. Pois a contínua mudança do corpo do homem destrói com o tempo as partes que foram agitadas na sensação, de tal modo que a distância no tempo e no espaço têm ambas o mesmo efeito em nós" (Leviatã, p.16).

forçoso, ontologia e semântica e autonomiza o significado, admitindo, para usar sua expressão, que por *razões especulativas* (idem,II, 6, p.4), nos ocupemos, teórica e praticamente, também com o que não existe.

Estabelecido esse ponto básico e geral, o passo seguinte está em ver de que modo tais razões especulativas nos permitem levar em conta o tipo específico de inexistente que é o futuro, o qual, nomeado pela palavra "futuro"[5], não é, contudo, mais do que "*uma ficção do espírito*" (Leviatã, p.22 (15)). Creio que se pode dizer que Hobbes modula essa autorização para tratar do futuro em dois regimes: um estrito, *narrow*, e um ampliado, *broad*, para tomar de empréstimo os termos usados pelas análises contemporâneas dos conteúdos mentais. No sentido estrito, o conhecimento do futuro restringe-se àquilo que o agente pode fazer por si mesmo, o que, embora possível também para os homens[6], de modo absoluto, só pode ser admitido de Deus. É o que nos explica o texto seguinte: "a previsão das coisas que estão para vir, que é providência, só compete àquele por cuja vontade as coisas devem acontecer. Dele apenas, e sobrenaturalmente, deriva a profecia" (idem, ibidem).

No sentido amplo, porém, nossa capacidade de pensarmos sobre o futuro e de podermos, por conseguinte, introduzi-lo como uma referência para orientação de nossas deliberações e condutas se amplia consideravelmente. Com efeito, nos textos que estamos a considerar, Hobbes distingue essa capacidade de *prever* [*foresight*] *as coisas que estão por vir*, e que, como dito, se encontra na alçada *somente daquele por cuja vontade as coisas devem acontecer*, da *presunção do futuro*, esta última da competência do prudente, isto é, daquele que, por experiência, sabe como associar consequências a certos antecedentes. O exercício desta competência, esclarece ainda Hobbes, depende do conhecimento de algo a que o filósofo dá o nome de *sinais*, cujo caráter depende de que o observador tome certas linhas de continuidade e subordinação de eventos observadas anteriormente como um padrão cuja repetição é presumida provável em circunstâncias análogas.

Releva observar, porém, que a capacidade de reconhecer *sinais*, definidora do prudente, não deve ser vista como prerrogativa exclusivamente humana, pois Hobbes diz expressamente que também os animais a podem possuir.[7] Esta anotação exige, contudo, esclarecimentos adicionais, pois, em vista de que Hobbes distingue *sinais naturais* e *arbitrários* (cf. *De corpore*, p.41), convém sublinhar que estes últimos

5 Lê-se, no *De corpore*: "também a palavra futuro é um nome, mas uma coisa futura ainda não é, e tampouco sabemos, quando falamos do futuro, se o futuro algum dia será" (*De corpore*, p.45).

6 Hobbes diz, por exemplo: "assim pois, é ciência o tema do qual sabemos verdadeiro algum teorema, seja por conhecimento das causas, seja por geração do assunto derivada do raciocínio correto. (...) por demonstração a priori somente é facultada aos homens a ciência daquilo cuja geração depende do arbítrio deles" (Hobbes, 1845, p.92).

7 Diz o texto a que aludimos: "contudo, não é a prudência que distingue o homem dos outros animais. Há animais que com um ano observam mais e alcançam aquilo que é bom para eles de uma maneira mais prudente do que jamais alguma criança poderia fazer com dez anos" (Leviatã, p.22 (16)).

estão para além da capacidade animal e que, dentre eles, ainda mais distanciados estão os *nomes*, especialmente quando articulados discursivamente[8], ponto que, aliás, é de grande relevância para a elucidação do modo como Hobbes concebe nossa relação com o tempo.

Com efeito, no capítulo II do *De corpore*, ao tratar dos vocábulos, Hobbes diz que para que possamos superar o caráter inconstante e efêmero de nossos pensamentos, isto é, para que possamos efetivamente pensar, nos são indispensáveis *sensibilia monimenta*, denominados *notae* - termo vertido pelas professoras Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira, como *marcas* - os quais, como as amostras de cores ou os numerais, são os instrumentos sem os quais, pelo menos para nós homens, os registros de experiência se tornam instáveis e rapidamente caducos. Mais importantemente ainda, graças aos nomes podemos descolar nossa experiência da idiotia do singular, eis que eles nos facultam formar, a partir de experiências particulares, regras universais. Hobbes apresenta este ponto por meio da análise seguinte:

> aquele que tem o uso das palavras quando considera tal igualdade [a dos ângulos de triângulos de diferentes formatos], quando observa que ela é consequência, não do comprimento dos lados, nem de qualquer outro aspecto particular do triângulo, mas apenas do fato de os lados serem retos e os ângulos três, e de ser isso o que o levava a denominar tal figura um triângulo, não hesitará em concluir universalmente que tal igualdade dos ângulos existe em todos os triângulos, sejam eles quais forem, e em registrar sua invenção nestes termos gerais: "todo triângulo tem seus três ângulos iguais a dois ângulos retos". (Leviatã, p.26 (22))

Fica esclarecido assim porque a "*imposição de nomes*", ao transformar "*o cálculo das consequências de coisas imaginadas num cálculo das consequências de apelações*" (Leviatã p. 26 (22)), alarga sobremaneira o espectro de nossa compreensão das coisas e também - como nos interessa especialmente no presente contexto -, segundo precisa ainda Hobbes, "*libera nosso cálculo mental do espaço e do tempo*" (Hobbes, 1974, p. 26 (22)).[9]

Ora, é evidente que esta possibilidade de transcendermos o confinamento espacial e temporal de nossas experiências e de calcularmos as relações entre as coisas de maneira geral não apenas permite que ampliemos o espectro dos signos

8 No capítulo VIII dos *Elements of Law,* lemos: "o homem, no discernimento de suas faculdades, abandona toda comunidade de animais graças à sua faculdade de atribuir nomes" (Hobbes, 2002, p.65). No Capítulo X, 1 do *De homine*, Hobbes diz: "a fala ou linguagem é a conexão dos nomes constituída pelo arbítrio dos homens para significarem as séries de concepções das coisas sobre as quais pensamos. Assim como está o nome pela ideia ou conceito de uma coisa, assim também está a fala para o discurso da mente. E isso parece ser próprio do homem. Pois embora alguns animais ensinados apreendam o que queremos e ordenamos por meio de palavras, eles não o fazem por meio das palavras enquanto palavras, mas enquanto signos, pois eles desconhecem o significado das coisas constituído pelo arbítrio humano" (Hobbes, 1845, p.88).

9 Tradução ligeiramente alterada, com a substituição de 'alivia', por 'libera' como versão de '*discharges*'.

de que nos podemos valer para extensão e progresso de nossos conhecimentos, mas nos faculta também, graças a isso, o alargamento de nosso descortino do mundo e de nossa capacidade de prospecção e antecipação do futuro. No entanto, como Hobbes não deixa de alertar, neste último caso, tendo em vista "*a dificuldade de observar todas as circunstâncias*" (*Leviatã,* p.22 (15)), a verdadeira sabedoria, a ciência que nos leva além da prudência é rara. Além disso, enquanto saber baseado e derivado das relações entre nomes universais, esse conhecimento é um conhecimento de regularidades, um conhecimento nomológico, se assim podemos dizer, não o conhecimento de futuros contingentes, como são os fatos decorrentes das iniciativas humanas. De outra parte, porém, é preciso não esquecer que na medida em que o desenho do futuro depende da vontade dos homens, isto é, na medida em que está em nosso poder pelo menos configurar as condições gerais de nosso convívio e levá-las a cabo, nos é facultado, senão a *scientia* no sentido estrito da palavra, pelo menos o *conhecimento* [*cognitio*], que é o nome a ser dado ao conhecimento dos *fatos*, conforme a lição do parágrafo 4 do capítulo 10 do *De homine* referida acima.[10]

Se voltarmos agora às variantes de posicionamento com relação ao tempo que distinguimos inicialmente torna-se claro que, bem consideradas as coisas, a análise metafísica - como acima sugerimos denominá-la - e epistemológica do tempo feita por Hobbes obviamente não nos confina ao presente, mas antes abre espaço para uma antevisão do futuro, ainda que limitada.

No entanto, esse reconhecimento de que o caráter fugaz e evanescente de nosso pensamento pode ser contornado e que somos capazes de associar estavelmente antecedentes a consequentes, se nos permite dizer que o futuro não é do ponto de vista epistêmico absolutamente inacessível, ainda nada nos diz sobre o modo como nosso *desejo* se posiciona com relação às estases temporais, para desta ver fazer empréstimo a Heidegger.[11] O que é também dizer que para avançarmos nestas notas é preciso que passemos a examinar como Hobbes analisa o papel do tempo na determinação de nossas deliberações e condutas, sem o que não há como voltarmos produtivamente às questões de que partimos.

4

Quando passamos à consideração do modo como Hobbes analisa o que denomina de *movimentos voluntários*, isto é, quando passamos ao que um tanto anacronicamente podemos denominar de terreno prático, ou, para empregarmos referências hobbesianas, nos deslocamos para o domínio dos predicamentos da

10 Lê-se ali: "Quando vero de veritate facti agitur, non propre *scientia*, sed simpliciter *cognitio* dicitur" (Hobbes, 1845, p. 92).

11 Cf. Heidegger, 2012, p.895. (p.329 da edição Max Niemeyer, Tubingen, 1927).

qualidade e da relação, apresentados nas tábuas do *De corpore*, o primeiro registro a fazer é que "*a imaginação é a origem interna de todos os movimentos voluntários*" (Leviatã, p.36 (38)), de sorte que, muito embora antes destes últimos já ocorram pequenos movimentos no interior de nosso corpo que estão na origem de nossos apetites e desejos, a verdade é que quando nos deslocamos para o plano das *condutas* humanas a forma assumida pelos objetos destas últimas - seu caráter de bons ou maus[12] - depende primeiramente da imaginação. É por isso que Hobbes também diz que "apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más consequências e sequelas da ação sobre a qual se delibera" (idem, p.42 (50)).

Oakeshott analisa e esclarece esplendidamente este ponto ao dizer:

> Um animal (...) pode sentir prazer e dor, mas seus movimentos vitais são afetados somente pelo ambiente com o qual ele se encontra em contato imediato; seus apetites e aversões são posicionamentos de gostar ou desgostar somente em relação àquilo que está presente e sua fome é a fome do momento. Já os seres humanos possuem dotes que ampliam o espectro de seus apetites e aversões, dos quais os principais são a memória e a imaginação. Os seres humanos são capazes de estocarem suas experiências de prazer e sofrimento e lembrarem de suas causas posteriormente. Além disso, demais dos objetos que se encontram em seu inescapável ambiente, rodeiam-se eles de um mundo de experiências imaginadas e são capazes de desejar o que não está presente senão na imaginação. (Oakeshot, 1991, p.300 - cf. Leviatã, cap.XII, p.69 (94))

À pertinência desse comentário de Oakeshott, convém acrescentar ainda o registro - como ele próprio, aliás, não deixará de fazê-lo logo adiante - de que a profundidade desses movimentos antecipatórios típicos do desejo humano, assim como a importância crucial que precisamos atribuir às predições associadas a nossa busca de satisfação e elisão de sofrimentos, só aparecem com toda clareza quando damos o destaque devido ao caráter *constitutivamente dinâmico* de nossos desejos e afetos. Este é o ponto que Hobbes estabelece da maneira mais clara e formal possível na declaração famosa do capítulo XI do Leviatã:

> A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disso que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro. (Leviatã, p.64 (85))

À luz desta lição podemos concluir, portanto, que Hobbes pelo menos iguala a valorização do futuro pelo desejo à estima que temos pelo presente, pois, sendo a vida movimento e dinâmico o desejo, já desde sempre nos vemos propelidos adiante e, portanto, a priori concernidos com o sucesso ou o malogro futuro de nossas

12 Hobbes diz: "mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*" (Leviatã, p.37 (41)).

aspirações. Face à cláusula que nos diz que *a obtenção do primeiro dos objetos que dão satisfação ao desejo outra coisa não é senão o caminho para conseguir o segundo*, parece que se deve mesmo dizer que o sujeito hobbesiano não só é constitutivamente projetado ao porvir, mas tem a este como mais valioso do que o presente, uma vez que o sentido dos bens presentes, seu valor, é dito consistir - e consistir tão somente - na abertura de caminho para o já agora ambicionado conseguinte, isto é, na viabilização da passagem à frente, cuja base ontológica encontra-se na dinâmica interna do movimento vital. Ademais disso, este último, em vista da inexistência do *finis ultimus* e do *summum bonum* (Leviatã, p.64 (85)), precisa ser concebido como sendo constitutivamente transiente, serial e aberto.

É verdade que na sequência imediata Hobbes nos adverte para a necessidade de bem entender este ponto, pois assinala que a causa que nos faz ansiar sempre por poder e mais poder "nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou" (Leviatã, p.64 (86)), mas antes o fato de "não se poder garantir o poder e os meios para viver que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda" (idem, ibidem).

O que é dizer que a preferência pelo futuro funda-se menos na expectativa de prazeres maiores e mais intensos à frente do que na preocupação de ter condições para manter o fluxo dos desejos, o que é nosso maior desejo, uma vez que, ensina-nos o texto:

> O *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade (...); pois não existe uma perpétua tranquilidade do espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação." (Leviatã, p.43 (51))

No entanto, por profundo e sólido que seja este privilégio atribuído ao futuro, cuja base encontra-se em uma análise metafísica - ou, se se preferir, ontológica - da vida, ele não pode ser a última palavra com relação à determinação das *relações* do desejo humano com o tempo, pois o desejo, nele mesmo, tem o encurtamento do horizonte temporal como uma determinação constitutiva. Este é o caso, manifestamente, dos apetites cuja satisfação e deleite vinculam-se a objetos presentes (cf., Leviatã, p.38 (42)), dos quais cabe dizer que cada manifestação, ou caso, tem como limite temporal o período necessário a *sua* satisfação. Mas mesmo os desejos dirigidos a e determinados por fins e consequências *previstas*, a que Hobbes dá o nome de paixões simples (idem, ibidem (43)) e que são o desdobramento natural e próprio do querer de seres capazes de transcenderem as limitações dos contextos imediatos e das necessidades presentes - as paixões que se ligam aos *prazeres do espírito*, como diz o filósofo (cf. idem, ibidem) - a despeito de que abram espaço para a consideração do futuro, não só não podem, conforme a passagem do *De cive que*

citamos ao começar, "descartar este apetite irracional que nos faz gananciosamente preferir ao bem futuro um bem presente" (*Do cidadão*, cap.3, §32 – Hobbes, 1992, p.81), mas, frequentemente, são a causa desse encurtamento do horizonte de decisões. Este é inequivocamente o caso, por exemplo, do *desespero*, que Hobbes define como *o apetite sem a crença de conseguir*; ou da *cólera*, definida como a *coragem súbita*; ou da *cobiça*, entendida como *desejo de riquezas*; ou da *ambição*, cujo objeto são *os cargos* e a *proeminência*, ou a *ânsia de vingança*, caracterizada como o propósito de *causar dano a outrem*, ou o *ciúme*, e assim por diante.

Em vista disso, parece que a consideração adequada do futuro - isto é, segundo Hobbes, pelo menos o controle da propensão a dar prioridade ao presente -, se não pode, assim, fundar-se em estímulos que nos venham das paixões, só parece poder vir a ocorrer com auxílio da razão e de seu correto exercício, vale dizer: do cálculo pelo qual analisamos prazeres e penas em uma escala temporal longa e somando-os algebricamente encontramos conclusivamente seus respectivos valores, o que estão nos permitirá distinguir com clareza o *bem aparente* do *bem real*.

No capítulo XI, § 5, do *De homine*, Hobbes introduz esta última distinção dizendo:

> Ademais, o bem (como o mal) é dividido em *real* e *aparente*. Não porque qualquer bem aparente possa não ser verdadeiramente bom em si mesmo, sem consideração de mais nada que dele se siga, mas porque em muitas coisas onde há uma parte boa e uma parte má há uma conexão entre essas partes que não pode ser quebrada. Portanto, embora em cada uma delas haja muito de bom ou muito de mal, a cadeia como um todo será em parte boa e em parte má. E sempre que a parte maior for boa dir-se-á que a série é boa e é desejada; ao contrário, se a maior parte for má e se, além disso, for reconhecida como tal, o todo será rejeitado. Daí acontece que homens inexperientes que não olham suficientemente de perto as consequências de longo prazo das coisas, aceitam o que parece ser bom, não vendo o mal anexado a ele e depois experimentando prejuízos. E isto é o que é quer dizer quem distingue bem e mal como *real* e *aparente*. (Hobbes, 1972, p.48)

Todavia, ao contrário do insinuado na introdução desta citação, o que se lê na passagem não é a garantia de prevenção dos erros passionais pela razão, mas antes o registro de que o próprio exercício da razão se faz causa do encurtamento de horizontes e dos equívocos que lhe são correlatos, uma vez que o que Hobbes nos descreve no texto não é uma perturbação da visão e do juízo por força da ação de estímulos sensíveis, mas antes uma *falha cognitiva*; um *erro ao raciocinar*, como diz Hampton (1986, p.82) na análise que dedica ao que propõe denominar de *shortsightedness* de nossa faculdade superior, esta espécie de inevitável sujeição ao engano no cálculo do valor de bens futuros a que nos encontramos sujeitos.

De outra parte, é preciso assinalar também que, ainda que não falhasse a razão no somatório algébrico de prazeres e dores inclusos na série de consequências, nem por isso poderia ela, por si só, vir a oferecer a justificativa final e completa

para o alegadamente necessário privilégio a ser atribuído ao futuro, pois o resultado dessas operações depende dos valores unitários a serem atribuídos aos elementos computados, aos prazeres e dores cujos valores são necessariamente fixados extra racionalmente por nossa capacidade de desejar. Este ponto é uma clara implicação da análise hobbesiana da deliberação, cuja lição positiva é que o ato de querer é determinado pelo último apetite ou aversão, e a negativa a rejeição da definição de *vontade* como *apetite racional*, eis que isso nos levaria a negar, contra-intuitivamente, a existência de "atos voluntários contra a razão" (Leviatã, 1974, p.41 (48)). Apresentando este ponto em termos gerais, Warrender comenta: "tanto a razão quanto a deliberação são escravas das paixões na medida em que por si próprias elas não fornecem nenhum motivo para a ação" (Warrender, 1957, p.269 - cf. Oakeshott, 1991, pp.308-309).

Ora, sendo assim, parece forçoso admitir que, na estimativa de prazeres e dores presentes e futuros, os mais próximos são espontaneamente considerados mais valiosos do que os remotos, o que, aliás, provoca disposições assimétricas do desejo, que quer as dores e penas tão distanciadas quanto possível, e os prazeres e satisfações inversamente. Uma explicação clássica deste ponto é fornecida por Alfred Marshall, o grande economista de Cambridge, que ao analisá-lo comenta:

> Se as pessoas estimassem que os benefícios futuros fossem tão desejáveis como os que lhe são análogos no momento atual, provavelmente tratariam de distribuir seus prazeres e demais satisfações uniformemente em todas as etapas da vida. Estariam dispostas, consequentemente, a renunciar, como regra geral, a um prazer atual por um igual no futuro, sempre que tivessem segurança com relação a este. Mas a natureza humana está constituída de tal modo que ao estimar o *valor presente* de um benefício futuro, a maioria das pessoas faz, geralmente, um *desconto*, que aumenta com o período de tempo em que o benefício é diferido. (Marshall, 1920, p.76)

No entanto, este raciocínio no qual é impecavelmente justificada uma certa preferência pelo presente - uma preferência que não está assentada nem no papel disruptivo das paixões, nem em erros de cálculo e que, ademais disso, é corriqueiramente atestada pela existência das taxas de desconto aplicadas quando da comercialização antecipada de papéis com vencimento diferido - não pode ser aceito por Hobbes, que, como vimos, faz da valorização do futuro o sinal da racionalidade.

Sendo assim, se as paixões em vez de ocasionarem a preferência pelo futuro parecem impelir-nos antes na direção inversa, e se a razão - seja por falível, seja, muito mais decisivamente, porque constitutivamente alheia e indiferente às preferências - tampouco pode fazê-lo, parece difícil explicar o que justifica a defesa pelo filósofo da racionalidade da *forwardlookingness* humana, para usar a expressão de Kavka.

5

A solução dessa dificuldade, o esclarecimento do que fundamenta a prioridade atribuída por Hobbes à preocupação com o futuro requer, preliminarmente, que se enfatize que ela não diz respeito à qualidade esperada do que virá, que é incerta e que o filósofo admite que poderá ser boa ou má. A seguinte passagem do capítulo 12 do Leviatã explica bem este ponto:

> *Pois quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia, e por obter os bens que deseja, não se encontrar em eterna preocupação com os tempos vindouros*. De modo que todos os homens, sobretudo os que são extremamente previdentes, se encontram numa situação semelhante à de Prometeu. Porque tal como Prometeu (nome que quer dizer homem prudente) foi acorrentado no monte Cáucaso, um lugar de ampla perspectiva, onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe*, preocupado com os tempos futuros*, tem durante o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza e de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono. (Leviatã, p.64 (85))

Vê-se assim que o privilégio atribuído por Hobbes ao futuro não tem a ver com o conteúdo bom ou mau dos acontecimentos que deverão sobrevir - cuja qualificação como portadores de uma ou outra dessas qualidades é independente de suas posições na série temporal - mas deriva do aspecto *formal* de nossa *exposição* ao tempo, do *risco* implicado em uma vida cujo desdobramento é constitutivamente temporal e que assim nos obriga a dizer, como Guimarães Rosa, que viver é muito perigoso.

De outra parte, não é difícil ver, portanto, que considerados os eventos neles mesmos, o caráter benéfico ou maléfico que possam ter é indiferente às divisões da série temporal, devendo-se mesmo admitir que, *ceteris paribus*, nada mais constando, Hobbes concordaria com a hipótese de Marshall de que as pessoas *estimariam os benefícios futuros tão desejáveis como os atuais e provavelmente tratariam de distribuir seus prazeres e demais satisfações uniformemente em todas as etapas da vida*, conforme dito na passagem dos *Princípios de Economia* citada acima.

Ocorre, porém, que essa neutralidade das partes da série temporal com relação aos eventos que sobrevém em seu interior é perturbada pela temporalização constitutiva da vida humana, que, ao prolongar-se e ao saber-se desdobrada no tempo, faz com que "o objeto do desejo do homem não [seja] gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre o seu desejo futuro" (Leviatã, p.64 (85)).

Isto quer dizer que o futuro passa a ser o mais importante para os homens, não por seu conteúdo, não pela qualidade dos eventos que trará consigo, mas por sua forma, porque ele, formalmente considerado, é idêntico à própria vida e condição de

possibilidade de todo bem e de todo mal.

Bem entendido, essa sobrevalorização do futuro depende da e só faz sentido em vista da finitude da vida humana, ou, mais exatamente, como Hobbes costuma dizer, do medo ou do temor da morte, especialmente da morte violenta, eis que a sobrevivência, como condição de tudo mais, é o valor supremo. Por isso Hobbes diz: "as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho" (Leviatã, p.81 (115)).

O texto seguinte ilustra bem ainda mais fortemente a relação do temor da morte com o tempo ao dizer:

> Se alguém for obrigado, pelo terror de uma morte iminente, a praticar um ato contrário à lei, fica inteiramente desculpado, porque nenhuma lei pode obrigar um homem a renunciar a sua própria preservação. Supondo que essa lei fosse obrigatória, mesmo assim o raciocínio seria o seguinte: *Se não o fizer morrerei imediatamente, e se o fizer morrerei mais tarde; fazendo-o, portanto, ganho tempo de vida.* Consequentemente, a natureza obriga à prática do ato. (Leviatã, p.185 (288))

Vê-se assim, portanto, que o que nos obriga a pensar longe, a paixão que nos faz sábios é o temor da morte. Sua força, provém, no entanto, da temporalização constitutiva da vida, que faz do futuro a condição necessária do único remédio para um mau jogo: o *dar as cartas de* novo (cf. Leviatã, p.65 (87)), e que é também, nesta medida, o fundamento último de toda esperança.

Cabe, pois, dizer que a paixão que comanda toda a vida humana é o medo da morte, a paixão mais básica, mais elementar, mas colada na condição ontológica dos seres humanos e que nos faz descortinar não o caminho da vida autêntica e da decisão resoluta, como leciona Heidegger, mas o caminho da sabedoria, da moderação e de toda expectativa do melhor. É importante notar, todavia, que ela só poderá fazê-lo, só poderá cumprir esse papel educador, se prevenido o deslize e a entrega à superstição, isto é, se o trabalho da razão tiver sucesso em manter o temor da morte dentro dos limites de um sadio realismo, vale dizer: se o progresso da ciência superar *a ignorância das causas segundas*, se impedir *a aceitação de coisas acidentais como prognósticos* e se, assim, vier a desmoralizar *a crença nos fantasmas* e deixar sem base *a devoção pelo que se teme* (cf. Leviatã, p.71 (98)).[13]

Voltando agora às opções abstratas com que abrimos as presentes notas, percebe-se que é inequívoco, assim, que a posição de Hobbes é de privilegiar o futuro, de considerar que é a ele que nosso desejo deve endereçar-se, mas isso

13 Devo e agradeço à Professora Yara Frateschi a oportuna e fina advertência - feita no debate que tivemos quando da apresentação de uma primeira versão deste texto no *II Colóquio Internacional Hobbes: Natureza, história e política*, realizado em Porto Alegre, nas dependências da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos dias 9, 10 e 11 de novembro de 2011 - para a necessidade de ressaltar o papel da razão na crítica às superstições e na limitação dos efeitos do temor da morte à vida terrena, sob pena de distorção do pensamento hobbesiano.

não pelas razões da posição *chinesa*, pela crença de que os prazeres e benefícios futuros valem mais do que os presentes, mas, na verdade, por uma ordem de razões totalmente diferente: pelo reconhecimento de que, sendo a vida movimento, preservá-la é o maior valor, assim como o temor da morte é a paixão mais forte, pois daquela depende a possibilidade "do *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer o prosperar constante (...) a que os homens chamam *felicidade*" (Leviatã, p.43 (51)).

É por isso que - dada a vida e, como se acaba de ver, admitido que a felicidade é *um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro* - o temor da morte tem força para recurvar a linha do tempo, para anular a preferência pelo presente e para tornar o interesse pelo futuro o princípio determinante de nossa existência. Este princípio, como importa sobremodo ao filósofo político que é Hobbes, abre espaço, como bem sabemos, para a observância da primeira e fundamental lei da natureza, a que nos diz que enquanto não houver *para nenhum homem a segurança de viver todo o tempo que geralmente a vida permite aos homens viver*: "é um preceito geral da razão (...) que todo homem deve procurar a paz e segui-la" (Leviatã, p.82 (117)).

Referências:

Obras de Hobbes

Hobbes, T. (1839-1845). *The English Works of Thomas Hobbes of Malbesbury,* vol. 3. Molesworth, W. (ed.). London.

_____. (1845). *Thomas Malmesburiensis opera philosophica quae Latine scripsit omina,* vol. II. Molesworth, W. (ed.). London.

_____. (1996). *Leviathan*. Tuck, R. (ed.). Revised Student Edition. New York: Cambridge University Press.

_____. (1972). *Man and Citizen*. Gert, B. (ed.). New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.

_____. (1974). *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1992). *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002). *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone Editora.

_____. (2009). *Do corpo – Parte I, Cálculo ou Lógica*. Edição em latim e português. Tradução e notas de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Editora Unicamp.

Outras obras

Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2012). *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis, RJ e Campinas, SP: Vozes e Editora da Unicamp

Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral. and Political Theory*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.

McTaggart, E. (1908). *The Unreality of Time*, Mind, New Series,*17*(68).

Marshall, A. (1920). *Princípios de Economia*, Livro III, cap. V, § 3. [E-book versão online oferecida pelo Liberty Fund (The Online Library of Liberty), baseada na 8ª edição da obra, publicada por Macmillan & Co., em 1920]. Recuperado de: http://files.libertyfund.org/files/1676/Marshall_0197_EBk_v6.0.pdf. Acesso em: 04.05.2016.

Oakeshot, M. (1991). *The moral life in the Writings of Thomas Hobbes*, in *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Recebido em: 10.09.2015

Aceito em: 01.04.2016

A teoria da modernidade de Habermas e a questão do racionalismo ocidental: uma crítica à cegueira e à romantização do racionalismo

Habermas' theory of modernity and the question of western rationalism: a critic to the blindness and romanticization of rationalism

Leno Francisco Danner

lenofranciscodanner@gmail.com
(Universidade Federal de Rondônia, Rondônia, Brasil)

Resumo: Reconstruirei a compreensão habermasiana dos fundamentos do racionalismo ocidental e sua contraposição às visões míticas de mundo: o racionalismo possibilitaria, devido à sua capacidade de descentração e à sua separação entre natureza, cultura e individualidade, a reflexivização da prática cotidiana e, com isso, a formação de uma consciência moral universalista, que garantiria a fundamentação formalista, universal das normas. A partir disso, defenderei que a posição habermasiana em relação ao racionalismo sofre de uma cegueira histórico-sociológica que, ao atribuir à cultura racionalista europeia superioridade em relação às visões de mundo mitológicas devido à capacidade de universalização daquela, por um lado reforça o sentido colonizador, missionário e messiânico do racionalismo europeu e, por outro, romanticiza o potencial universalista do racionalismo e sua episteme calcada na formalização dos valores. Meu argumento central consiste em que o único caminho que resta ao racionalismo é o voltar-se a uma crítica interna, recusando qualquer intento universalista.

Palavras-chave: Habermas; modernização; racionalismo; cultura europeia; culturas arcaicas.

Abstract: I will reconstruct the Habermasian comprehension of the foundations of Western rationalism and its contraposition to mythical worldviews: rationalism, based on its capability of decentration and its separation between nature, society and individuality, would enable the reflexivity of everyday practice and, therefore, the formation of a universalistic moral consciousness, that would ensure the formalist, universalist reasoning of the norms. From that, I will defend that the Habermasian position concerning rationalism suffers from a historical and sociological blindness that, attributing superiority to European rationalism over mythical worldviews because of rationalism's capability of universalization, reinforces, in one side, the settler, missionary and messianic sense of European rationalism, and, on the other side, romanticizes rationalism's universalist potential and its episteme based on the formalization of values. My central argument consist that the only way left to rationalism is to turn itself towards an internal critic, refusing any universalist intention.

Keywords: Habermas; modernization; rationalism; european culture; archaic cultures.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p45-72

Considerações iniciais

A teoria da modernidade de Habermas possui um viés filosófico e um viés sociológico que o referido pensador procura integrar de maneira dinâmica. O viés

filosófico consiste em apresentar um ponto de vista normativo que lhe permite manter a crítica às instituições e aos fenômenos sociais analisados, como sói acontecer geralmente com as posições filosóficas que não se concentram apenas na desconstrução dos saberes e das práticas próprios à ciência, à filosofia, à teologia e à cultura de matiz ocidental (por exemplo, Nietzsche, Foucault e Derrida, como acusa Habermas), mantendo, assim, um vínculo com a tradição filosófica ocidental. O viés sociológico, na medida em que afirma as instituições como estruturas objetivas configuradoras de processos de socialização e de subjetivação, lhe possibilita análises objetivas de fatos e de dinâmicas sociais, exatamente a partir daquele viés crítico fornecido pela filosofia. Por meio dessa interação entre filosofia e ciências sociais, assim, evitar-se-ia um puro positivismo sociológico, destituído de crítica (ainda segundo Habermas), mas também uma filosofia totalmente desligada da realidade da qual emerge e à qual quer apreender normativamente em conceitos – uma das intenções básicas da teoria social crítica desde o famoso escrito programático de Max Horkheimer, "Teoria tradicional e Teoria Crítica", enquanto dando o tom das pesquisas realizadas pela Escola de Frankfurt (cf. Habermas, 2004, pp.29-31).

No projeto teórico habermasiano, portanto, há uma afirmação da pretensão filosófica tradicional de fundamentação universalista dos valores epistemológicos e morais, da qual a ética do discurso é o principal substrato, mas combinada, conforme dito acima, com uma perspectiva interdisciplinar com as ciências sociais – *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, é a obra magna que conjuga fundamentação filosófica e diagnósticos sociológicos do presente. No que tange à fundamentação filosófica, Habermas explicita que sua intenção é formular *um conceito cético, porém não derrotista, de razão* (cf. Habermas, 1990, p.07; 1991, p.32; 1993, p.104). Isto significa, por um lado, que ele assume as premissas do pensamento pós-metafísico, isto é, a historicidade, a contextualização e o pluralismo como pontos de partida da fundamentação filosófica, que impedem uma forma metafísico-teológica de fundamentação desses mesmos valores (cf. Habermas, 1990, pp.22-41; 2012a, pp.20-21). Uma fundamentação metafísico-teológica, diga-se de passagem, implica em uma forte objetividade e universalidade desses mesmos valores, que não apenas seriam possíveis não obstante o escancarado pluralismo moral e religioso-cultural em sua historicidade e contextualização, senão que também constituir-se-iam nos juízes desses mesmos contextos particulares, conferindo à filosofia (ou à teologia, ou à ciência e à cultura de matiz euronorcêntrico) uma função claramente missionária e messiânica frente a eles.

Por outro lado, entretanto, Habermas não quer abandonar o projeto de fundamentação universalista dos valores epistemológicos e morais (por outras palavras, verdade e moralidade), porque acredita que a possibilidade de crítica social somente pode ser salva do ceticismo ou do conservadorismo se essa fundamentação

universalista – se esse conceito não derrotista de razão – puder ser garantida filosoficamente. Sua grande contraposição àqueles pensadores que ele enquadrou como *jovens conservadores* (crítica pós-estruturalista da razão – Foucault e Derrida como exemplos, no entender de Habermas) (cf. Habermas, 2012a, pp.13-14; 1991, p.166; 2002a, pp.01-02, e p.07; 1997, p.33; Forst, 2010, p.08), ou seja, àqueles teóricos que realizam uma crítica radical ao racionalismo ocidental em sua pretensão de universalidade, reside exatamente neste motivo de elaboração de um conceito não derrotista de razão. Ou seja, Habermas crê que a destruição ou a recusa de tal pretensão universalista leva não apenas ao ceticismo epistemológico-moral, mas também, e principalmente, à impossibilidade de se realizar a crítica social, por meio de uma concepção objetiva de normatividade – o discurso filosófico da modernidade, como seu projeto basilar, consistiu na tentativa de oferecer essa fundamentação para um projeto epistemológico e ético-político de cunho universalista e Habermas não quer abandoná-lo, mas prossegui-lo reflexivamente (cf. Habermas, 2002b, pp.07-08)[1].

Com isso, o racionalismo ocidental é o pressuposto filosófico-sociológico básico da teoria da modernidade elaborada por Habermas. Sua pretensão à universalidade é que permite a Habermas fundamentar uma concepção objetiva de normatividade que possa servir como substrato para sua teoria social crítica. Ao fazer isso, porém, Habermas é obrigado a assumir, ainda que com todos os cuidados por ele tomados, a pressuposição de superioridade desse mesmo racionalismo ocidental em relação às culturas pré-modernas ou arcaicas, exatamente por causa da pretensão de universalidade daquele, que estas não teriam. O racionalismo ocidental permitiria a formação de estruturas de consciência racionalizadas e formalistas, que, calcadas na separação entre natureza, cultura e individualidade, possibilitariam exatamente a fundamentação objetiva, formal, universal dos valores e das práticas, diferentemente das sociedades míticas, presas ao seu contexto de mundo e, assim, incapazes de crítica porque incapazes de formalização no que tange à fundamentação dos valores. Neste texto, quero estabelecer uma crítica à compreensão de Habermas em relação ao racionalismo e ao seu caráter fundamental em relação a um projeto crítico, teórico-prático, de emancipação, por estar calcado na fundamentação universalista dos valores epistemológico-morais.

1 Habermas, ainda a título de esclarecimento, também tem por objetivo enfrentar o neoconservadorismo político-cultural daqueles pensadores e grupos que, contrapostos ao individualismo dos estilos de vida e ao pluralismo religioso-cultural próprios da modernização ocidental, reafirmam tradições culturais fortes e nativas como solução à crescente perda de unidade social, ou que reafirmam apenas, como é o caso das posições neoliberais, o aspecto econômico da modernização ocidental, isto é, somente a modernização capitalista, recusando a modernização cultural (individualismo dos estilos de vida, pluralismo religioso-cultural, democracia, direitos, etc.). Sobre isso, pode-se conferir: Habermas, 2012a, pp.12-13; 1991, p.166; 2001, pp.137-138; 2002a, pp.06-08; Dubiel, 1993, p.02.

Meu argumento principal está em que a interpretação habermasiana do racionalismo europeu moderno possui uma cegueira histórico-sociológica que idealiza e romanticiza esse mesmo racionalismo em sua pretensão de universalidade e em sua capacidade de descentração em relação à fundamentação dos valores, o que lhe permitiria exatamente alcançar um grau de formalização suficiente para gerar uma conduta de vida racional e uma construção universalista das normas morais, imbricadas – uma característica das estruturas de consciência modernas que as culturas primitivas, míticas, dificilmente teriam condições de gerar e de suprir. Esta cegueira histórico-sociológica, característica da compreensão habermasiana do racionalismo europeu moderno, idealiza esse mesmo racionalismo europeu no momento em que o coloca, por causa de sua pretensão de universalidade e de sua suposta alta reflexividade (dada a separação entre natureza, sociedade e indivíduo), na base de um projeto de normatividade que permite resgatar a crítica social e a possibilidade de um projeto emancipatório cosmopolita, que não estão apenas restritos ao seu contexto, senão que apontando para mais além. Além disso, há uma romantização do racionalismo europeu moderno no momento em que sua *episteme* calcada na formalização dos procedimentos de justificação é separada dos processos materiais que, tanto nas sociedades modernas quanto nos processos colonizatórios por estas levados a efeito em relação a outros povos e culturas, destruiu, com base nos valores universalistas e no modelo civilizacional (ciência, direito, razão, capitalismo, etc.) encampados pela Europa, as culturas primitivas que caíram sob seu jugo. Há, enfim, uma cegueira e uma romantização do racionalismo porque ele é visto como um processo em grande medida separado dos processos colonizatórios, missionários e messiânicos dinamizados desde a Europa contra as periferias, contra as culturas primitivas, o que o coloca como a utopia da salvação de um mundo turbulento, que precisa de esclarecimento.

Junto a isso, argumento que a crença na superioridade da *episteme* racionalista, que tem por base a formalização e a universalização das normas morais enquanto o fundamento para a legitimidade de qualquer regra e de qualquer prática contextual (concebendo, inclusive, os argumentos apenas fundados na dinâmica do contexto como não válidos porque não objetivos, incapazes de universalização), concebe tal processo de formalização e de universalização *como uma tendência histórico-universal* à qual todas as culturas e povos, se tiverem um nível de desenvolvimento similar à racionalização das imagens de mundo acontecida primeiramente na Europa, inevitavelmente alcançarão. Com isso, o modelo de racionalização europeu é alçado a uma etapa histórico-evolutiva não apenas superior, mas também a ser atingida por qualquer cultura que alcançar efetivo estágio de maturação interna. Isso também significa, em um âmbito mais filosófico, a ideia, clássica já na tradição filosófica ocidental, de que o universalismo epistemológico-moral não apenas é a forma de

fundamentação por excelência, mas também a verdade do contextualismo: este somente encontra seu sentido naquele – o que significa, direta ou indiretamente, a deslegitimação dos saberes e das práticas das comunidades primitivas, arcaicas, que são percebidas, a partir da tradição filosófica ocidental, como incapazes de um pensamento formalista, universalista, como incapazes de abstraírem ou de se libertarem do contexto em que estão situadas. Para provar meus argumentos, dividirei o trabalho em dois momentos. No primeiro momento, reconstruirei a contraposição realizada por Habermas entre racionalismo ocidental e visão mítica de mundo, mostrado os motivos que levam Habermas a considerar a visão europeia moderna de mundo superior às imagens de mundo mitológicas. No segundo momento, procurarei construir minha crítica a esta cegueira histórico-sociológica e a esta romantização do racionalismo ocidental por Habermas. Nas considerações finais, argumentarei que, se há um futuro ao racionalismo ocidental, este consiste em voltar-se contra si próprio, no sentido de uma radical crítica interna à sua tendência colonizadora, missionária e messiânica (por meio da superação de sua cegueira histórico-sociológica e da romantização de suas capacidades e vinculações), cessando toda pretensão universalista que ele apresenta.

O racionalismo ocidental na teoria da modernidade de Habermas

O ponto de partida da teoria da modernidade de Habermas consiste na afirmação de que, na consciência de mundo moderna, existem estruturas de consciência racionalizadas que permitem uma vida reflexiva e baseada em razões com validade intersubjetiva. Trata-se, com isso, de uma compreensão de mundo que apresenta uma pretensão à universalidade no que tange à fundamentação dos valores, diferentemente das culturas arcaicas. Diz Habermas:

> À medida que procuramos aclarar o conceito de racionalidade com base no uso da expressão "racional", tivemos de nos apoiar sobre uma pré-compreensão que se encontra ancorada em posicionamentos modernos de consciência. Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que, na compreensão moderna de mundo, se expressam certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma compreensão racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma *pretensão de universalidade* (Habermas, 2012a, p.94; o grifo é meu).

Ora, para entender o significado e as características dessa pretensão à universalidade própria à cultura europeia moderna, Habermas compara-a com a compreensão de mundo mítica. Ele acredita, em relação a isso, que os mitos, próprios das sociedades arcaicas, proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante nas sociedades modernas, na medida em que "estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos"

(Habermas, 2012a, p.94). Os mitos, por outras palavras, não fornecem condições para uma condução racional da vida. Note-se que Habermas não está querendo significar, com isso, que a diferença entre as sociedades míticas e as sociedades modernas resida no plano das capacidades mentais ou cognitivas mais desenvolvidas dos membros destas sociedades modernas em relação aos membros daquelas sociedades arcaicas, ou seja, em princípio, ele pressupõe que membros adultos das sociedades tribais primitivas são capazes de adquirir as mesmas operações formais que fazem parte da consciência dos indivíduos de sociedades modernas. Porém, ainda segundo Habermas, as competências cognitivo-morais de nível mais elevado surgem com pouca frequência e de modo mais seletivo nas sociedades arcaicas, em virtude de algumas características internas específicas às imagens de mundo (e não às capacidades mentais dos indivíduos) próprias dessas mesmas sociedades arcaicas.

Ora, quais são as características dos mitos? Primeiramente, o pensamento selvagem apresenta uma *força totalizadora* (cf. Habermas, 2012a, p.97), no sentido de que o mito interliga todos os aspectos da existência, assim como possibilita uma explicação completa de todos os fenômenos. Nenhum aspecto da vida cotidiana está fora da explicação mitológica do mundo e nem separado do todo de que faz parte. Em segundo lugar, o mito apresenta uma *posição concretista* que, por não conseguir alcançar padrões formais de compreensão e de ação, atribui existência objetiva a tudo o que existe, baseando as tomadas de postura e as interpretações cotidianas em relações de semelhança e de diferença (cf. idem, p.99). Por fim, em terceiro lugar, as imagens de mundo míticas apresentam *traços mágico-animistas* (cf. idem, p.100), no sentido de que a natureza possui traços antropomórficos e a sociedade traços naturalizados, mesclando-se e fundindo-se, inclusive, os mundos natural, social e sobrenatural, que ficam em completa interdependência. Nesse sentido, os poderes anônimos dessa totalidade, de ordem natural ou sobrenatural, subsumem a sociedade, a cultura e as vidas individuais, que ficam reificadas e completamente dominadas por poderes anônimos, que somente são acessados pela magia.

Desse modo, continua Habermas, percebido a partir do pensamento ilustrado próprio da cultura europeia moderna, o pensamento selvagem apresenta uma dupla ilusão: *uma ilusão sobre si mesmo*, na medida em que, por conceber as imagens de mundo por ele criadas como independentes a ele, é assimilado e completamente submetido a elas, deixando os indivíduos de sua cultura indefesos e impotentes tanto em relação à sua visão de mundo quanto em relação ao contexto que os subsume; e *uma ilusão sobre o mundo*, pois o percebe como possuindo seres imaginários análogos ao ser humano, o que faz com que os fenômenos sejam dinamizados por meio da ação de poderes míticos, de modo que apenas a intervenção mágica no mundo pode garantir estabilidade a esses mesmos fenômenos determinados de modo sobrenatural (cf. Habermas, 2012a, p.101).

Aqui chegados, podemos nos perguntar, seguindo a reflexão de Habermas: por que as imagens míticas de mundo não permitem uma orientação racional da ação? Isso se deve a três aspectos fundamentais do mito, ligados às suas características acima explicitadas. Em primeiro lugar, o mito não permite uma diferenciação conceitual básica entre coisas e pessoas, entre agir instrumental e agir normativo. Em segundo lugar, o mito não permite a separação entre natureza e cultura, o que confere naturalidade à organização social e aos papéis sociais e práticas culturais cotidianas. Como consequência disso, sociedades organizadas a partir de uma visão mitológica apresentam valores e práticas dogmáticos, não-racionais e, por isso, privados de uma atitude crítico-reflexiva, bem como negadores dessa mesma postura crítico-reflexiva. Em terceiro lugar, os membros dessas sociedades arcaicas vincularam férrea e fortemente a sua própria identidade ao saber coletivo miticamente estabelecido e aos seus rituais. Ou seja, como não há separação entre natureza, cultura e personalidade, os indivíduos não conseguem construir uma identidade autônoma em relação ao contexto que os subsume – por outras palavras, não há individualidade em sentido estrito nas sociedades míticas, já que não há uma concepção formal do eu que lhes permita separar aquilo que são enquanto indivíduos da totalidade social e da natureza (cf. Habermas, 2012a, pp.102-108).

Logo, não há transformação social, mobilidade e dinamicidade em termos de crítica e de reformulação das tradições, senão que estas são superpostas aos indivíduos, que são subsumidos a elas, que se entendem como possuindo sentido somente *dentro delas*. Em consequência, as imagens míticas de mundo são fechadas sob dois pontos de vista: apresentam uma diferenciação deficiente entre os mundos objetivo ou natural, social e subjetivo; e possuem um déficit de reflexividade. Diz Habermas:

> Imagens de mundo míticas não são entendidas pelos envolvidos como sistemas interpretativos atrelados a uma tradição cultural, constituídos por nexos internos de sentido, simbolicamente referidos à realidade, vinculados a pretensões de validade e, portanto, passíveis de crítica e aptos à revisão (Habermas, 2012a, p.109).

Por outras palavras, os indivíduos das comunidades arcaicas não entendem sua visão de mundo como uma construção intersubjetiva, como sua construção, mas sim como sendo prévias a eles próprios e enfeixando-os. Aliado a isso, a subsunção da individualidade na dinâmica objetiva da sociedade e da natureza, imbricadas, implica em que aconteça a falta de reflexividade de que fala Habermas enquanto definidora da dinâmica interna dessas sociedades míticas. Os indivíduos, assim, não submetem sua sociedade, sua cultura e suas tradições à crítica e nem à reformulação.

A visão de mundo moderna, europeia, por sua parte, apresenta uma pretensão de racionalidade ou é simplesmente uma cultura particular influenciada pela ciência? A cultura moderna, com isso, é universal, tem uma pretensão à universalidade,

ou é uma visão de mundo particularista tal qual a visão mítica de mundo das sociedades arcaicas? Aqui chegados, é interessante que Habermas, em *Teoria do Agir Comunicativo*, assuma que o critério fundamental para a avaliação da estruturação e da superioridade de uma visão de mundo específica consiste no ponto de vista cognitivo, na capacidade de uma concepção de mundo em formular um conceito de verdade que possa assumir o aspecto universalista, que seja formal o suficiente para abstrair do particularismo de seu contexto de origem, sustentando pretensões objetivas, universais de validade. Verdade, nesse caso, seria o critério avaliativo do grau de desenvolvimento de uma cultura devido ao fato de que esta conseguiria sustentar universalmente e garantir um assentimento geral de sua própria normatividade diante das pretensões de validade particularistas de outras culturas ou posições morais. Interessantemente, a verdade, concebida em um sentido universalista, é colocada como a base da maturação de uma visão de mundo e mesmo da comparação entre visões de mundo. Isso ocorre porque, como defende Habermas, não obstante sempre ser objeto de uma concepção de mundo que é totalizante e particularista (já que possui um contexto), a verdade não pode ser entendida em sentido particularista, mas sim universalista, já que precisa ser sustentada por razões que recebam o assentimento geral (particularmente quando se trata de sociedades modernas, mas mesmo mais além, no entender de Habermas). "Seja qual for o sistema linguístico que escolhamos, sempre partimos intuitivamente do pressuposto de que a verdade seja uma pretensão universal de validade" (Habermas, 2012a, p.119). Presas ao contexto de origem e determinadas por ele, os valores não alcançam universalidade e, assim, não possuem potencial crítico nem podem ser criticados a partir do contexto, já que é este que os define de maneira férrea.

Verdade, aqui, tem ligação direta com sua capacidade de formalização, com sua capacidade de abstração dos contextos particulares e, assim, com a possiblidade de ela receber assentimento universal com base em razões, independentemente de ter sido formulada nesta ou naquela língua. Perceba-se que o aspecto da formalização ganha papel chave no que tange à maturação das concepções de mundo e, como consequência, à sua capacidade de gerar ações racionais – racionais porque formais, universais, que abstraem dos contextos particulares e nem se remetem a eles em última instância para sua fundamentação (cf. Habermas, 2012a, pp.119-121). Racionalidade significa potencial de formalização, de universalização, ou seja, capacidade de assumir uma abordagem epistemológico-moral que abstraia dos contextos de uso particulares, garantindo uma concordância universal – essa seria, como venho afirmando, a condição básica para a possibilidade de crítica social, na medida em que somente aqui teríamos, no entender de Habermas, uma concepção objetiva de normatividade social que permitiria o julgamento crítico das diferentes dimensões da sociedade, das instituições, dos processos de socialização

e de subjetivação e até mesmo das diferentes culturas entre si (direitos humanos poderiam ser enquadrados neste último ponto).

Assim, quanto mais fechada e centrada uma imagem do mundo é em relação a si mesma e aos indivíduos que a compõem, mais totalizante e reificadora ela é, menos chances de transformação crítica e de justificação universalista ela possibilita. Por outro lado, quanto mais descentrada é uma imagem de mundo, menos ela consegue velar de antemão o dogmatismo e o autoritarismo, abrindo espaço para uma crítica generalizada por parte dos indivíduos e dos grupos sociais, o que leva a que esses mesmos indivíduos e grupos tenham de construir, por meio da interação, suas práticas e justificar cooperativamente seus valores. Nas imagens de mundo fechadas, que são incapazes de formalização ou descentração, como é o caso das imagens míticas de mundo, a autoridade e a dinâmica sociocultural possuem uma justificação que é prévia aos indivíduos e aos grupos, que os subsume de maneira tão forte que impede a crítica a elas por parte desses indivíduos e grupos. As imagens de mundo míticas, por não serem formais ou descentradas, como consequência, impedem a crítica, a responsabilidade individual e os processos de fundamentação dialógico-cooperativa acerca dos valores. Diz Habermas:

> Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante individual tanto do ônus da interpretação quanto da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável (Habermas, 2012a, p.140).

Imagens de mundo míticas falham em um triplo aspecto: (a) impedem o surgimento da individualidade enquanto separada da cultura da qual esta mesma subjetividade emerge; (b) impedem, por causa da subsunção dessas subjetividades à concepção de mundo da qual emergem, o entendimento de que a cultura é uma criação humana, sujeita à correção; o que leva (c) a que a crítica e a atividade social de fundamentação dos valores sejam invalidadas. Aqui chegados, podemos nos perguntar com Habermas: quais qualidades formais são necessárias às tradições culturais para que estas possam viabilizar orientações racionais para a ação? Habermas elenca quatro aspectos que possibilitam às tradições culturais gerarem orientações racionais para a ação: (a) elas precisam diferenciar os mundos objetivo ou natural, social e subjetivo, por meio de concepções formais específicas a cada um, fomentando pretensões de validade específicas a cada aspecto (verdade proposicional, correção normativa, verdade subjetiva) e gerando, com isso, posicionamentos individuais e grupais sobre tais mundos – ou seja, tal diferenciação leva à necessidade de razões ou de fundamentações que permitam uma justificação e um julgamento objetivo a cada caso (ou cognitivo, ou normativo, ou expressivo, etc.), por parte dos indivíduos e grupos; (b) as tradições culturais precisam ser autorreflexivas, precisam estimular reflexividade por parte de seus membros, gerando, como consequência, processos

de aprendizagem – com isso, elas deixariam de ser dogmáticas, abrindo-se a uma revisão crítica dos próprios membros, pois que as tradições herdadas podem ser postas em questão; (c) as tradições culturais precisam levar à institucionalização de argumentações especializadas – ciência, moral, direito, música, arte, literatura, etc., como exemplos dados por Habermas – que passam a assumir a tarefa de revisão crítica permanente dessas mesmas tradições culturais, em cada área específica; por fim, (d) as tradições culturais precisam levar à separação entre sistema e mundo da vida, isto é, à institucionalização das práticas e das normas, por um lado, e à espontaneidade da esfera vital, por outro, que ainda assim manteriam imbricação e dinamicidade – as instituições, enquanto feixes de regras, orientariam os processos de socialização e de individuação, ao passo que a espontaneidade dos mundos da vida permitiria o ajuizamento crítico das instituições e, assim, seu aperfeiçoamento ao longo do tempo, por parte dos indivíduos e dos grupos (cf. Habermas, 2012a, pp.140-141).

Como enfatiza Habermas, a capacidade de formalização ou de universalização das normas, isto é, a possibilidade de sua justificação e de sua fundamentação discursiva em âmbito universal, é o aspecto mais importante para a formação de uma concepção de mundo moderna, autorreflexiva, para uma vida racionalizada, que não fica presa aos contextos particulares de uso, senão que consegue realizar fundamentações e ajuizamentos objetivos, formalistas (jurídica e moralmente) sobre os valores e as práticas. Com isso, pode-se definir a racionalidade ou a racionalização como possuindo as seguintes características: consolidação do individualismo dos estilos de vida ou noção forte de subjetividade, separada, independente da natureza e da sociedade; sujeitos orientam-se pelo entendimento; há pretensões de validade universais; a cultura e a sociedade, assim como as instituições em geral, dependem de uma legitimação intersubjetiva, de modo que a cultura não é independente aos indivíduos e aos grupos e nem os subsume; há, em consequência, uma compreensão de mundo descentralizada, calcada no universalismo moral. Diz Habermas:

> Atribuímos racionalidade a todos os sujeitos que estejam orientados pelo entendimento e, com isso, por pretensões de validade universais, fazendo subjazer a suas realizações interpretativas um sistema referencial de mundos intersubjetivamente válido ou, digamos, uma compreensão de mundo descentralizada (Habermas, 2012a, p.249).

Uma concepção de mundo racional ou racionalizada aspira à universalidade, isto é, à discussão e à fundamentação universalista, formalista, descentrada, de seus valores e práticas, não ficando presa nem subsumida ao contexto; posturas racionais de vida são posturas reflexivas, no sentido de possibilidade de argumentação, justificação e ação com base em valores universalistas, formalistas, descentrados, gerando ações autônomas, autorreflexivas. Em nenhum dos dois casos o contexto vital subsume ou determina de maneira completa a fundamentação dos valores,

senão que é transcendido, *no que tange à tarefa de fundamentação*. É óbvio, como sugere Habermas, que sempre vivemos em contextos e que as concepções de mundo influenciam nossas ações (mesmo nós, os modernos), mas a sua ideia de uma fundamentação universalista em termos cognitivos e morais aponta para o fato de que pretensões epistemológicas e morais somente podem adquirir validade se forem justificadas universalmente, se não ficarem restringidas ao particularismo dos contextos de uso – a cultura europeia moderna, por meio de sua racionalização, de sua descentração, de sua formalização, teria alcançado esse patamar. Antes de abordar especificamente este ponto, gostaria de retomar uma afirmação de Habermas, acima comentada *en passant*, de que *a descentração da compreensão de mundo seria o aspecto mais fundamental de uma compreensão de mundo*, com vistas a extrair dali duas consequências importantes.

A primeira delas, consoante Habermas, consiste em que "a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada" (Habermas, 2012a, p.146. Cf., ainda: Honneth, 2003, pp.271-275; Forst, 2010, p.14). Habermas liga, aqui, emancipação ou autorreflexão com (a) capacidade de formalização da fundamentação das normas e das práticas (isto significa descentração) por parte de uma cultura; e (b) com a capacidade de racionalização da ação por parte dos indivíduos e dos grupos dessa cultura, que lhes permitiria argumentarem, justificarem e, em última instância, fundamentarem seus valores de modo universal, formalista, abstraindo-os dos contextos particulares de uso, inclusive, se necessário, reformulando as práticas do próprio contexto de uso. Isso seria sinônimo de esclarecimento, porque a crítica e a transformação social, bem como a maturação individual, teriam seu fundamento nessa possibilidade de discussão e de fundamentação universalistas, descentradas em relação ao contexto de uso, que ofereceriam tanto um paradigma normativo objetivo (posto que é universal) quanto a capacidade de formalização, isto é, de pôr-se no lugar dos outros, de avaliar imparcialmente diferentes valores e práticas. Isso as concepções míticas ou presas ao contexto vital do qual emergem não conseguiriam fazer. Uma postura axiológica e cognitiva universalista, por conseguinte, é o que caracteriza as sociedades modernas (cf. Habermas, 2012a, p.148, e p.168).

A segunda delas pode ser percebida na utilização, por Habermas, do conceito piagetiano de descentração (adotar os pontos de vista uns dos outros, assumir a perspectiva dos outros, superando o egocentrismo e o etnocentrismo) como chave para o entendimento dos processos de racionalização das imagens de mundo, mormente das imagens de mundo modernas, isto é, com este conceito é possível captar processos sociais de progressiva formalização dos valores e das práticas, que gradativamente são separados pelos indivíduos de sua forte vinculação a um contexto específico. Com isso, a fundamentação cognitivo-moral desses valores não tem mais

por fundamento esse mesmo contexto, e sim um procedimento de universalização que depende da interação entre os indivíduos e grupos, buscando concordância e validade universais. Ou seja, como quer Habermas, o processo de descentração do mundo, que leva à progressiva racionalização ou formalização das formas culturais, instaura a centralidade da racionalidade comunicativa enquanto base para a formulação e reformulação das tradições socioculturais, enquant*o o médium* para a fundamentação dos valores e das práticas das sociedades modernas, que são sociedades pós-tradicionais. Sociedades modernas são sociedades pós-tradicionais porque seus valores e suas práticas, suas instituições, seus processos de socialização e de subjetivação são fundamentados e construídos com base na fundamentação intersubjetiva (ou tendo-a como pressuposto), com base em processos formais de comunicação e de entendimento que aspiram à universalidade, à ampla participação e aceitação de seus membros. Eles não ficam mais presos a uma férrea determinação das tradições culturais, senão que, uma vez negada a fundamentação com base na autoridade das tradições, são construídos reflexiva e cooperativamente – possuindo, assim, um caráter universal. Enfim, a racionalização do mundo consolida a razão comunicativa como o *médium* da evolução social. E a razão comunicativa, de acordo com Habermas, "refere a compreensão de mundo descentrada à possibilidade de solvência discursiva de pretensões de validade criticáveis" (Habermas, 2012a, p.142; 2004, pp.08-20; 2002b, pp.19-22; Honneth, 2007b, pp.61-65; Forst, 2010, pp.210-211). Ora, a modernidade encontra seu sentido no universalismo epistemológico-moral, possibilitado por meio da racionalidade comunicativa.

Então, o que significa modernização, segundo Habermas? Significa o desenvolvimento de um *processo correlato* de institucionalização do Estado burocrático, da economia capitalista e do direito positivo *e* de formação de estruturas de consciência pós-tradicionais, originados a partir de um processo de racionalização das imagens de mundo (cf. Habermas, 2012a, p.355, pp.384-385, pp.448-454; 2012b, pp.315-316, pp.323-325; 2003a, p.11). No primeiro caso, temos a institucionalização de sistemas de ação instrumentalistas (embora o direito, como quer Habermas, também mantenha ligação com a normatividade do mundo da vida); no segundo caso, temos a gênese e a consolidação do universalismo moral enquanto base das estruturas de consciência modernas, pós-tradicionais. Quero me deter, para o que me interessa neste artigo, no segundo aspecto. A racionalização do mundo da vida significa, como quer Habermas, a separação entre cultura, sociedade e personalidade. Essa característica da racionalização é importante, porque tal separação torna reflexivas as estruturas sociais, a cultura, os próprios indivíduos modernos, de modo que a fundamentação dos valores e das práticas já não depende de – nem se baseia em - nada que esteja para além desses mesmos indivíduos e grupos, senão que se funda nos acordos comunicativos baseados em razões e em pretensões universais

de validade (cf. Habermas, 2012a, p.305; 2012b, p.263; 2003b, p.38, e p.94; Honneth, 2003, p.258; Forst, 2010, p.196). Isso significa, ainda segundo Habermas, que as sociedades modernas possuem um nível de aprendizagem e de maturação que nenhuma outra organização sociocultural possui. Com efeito, a racionalização do mundo da vida é resultado de um processo de aprendizagem e significa, além disso, um novo nível de aprendizagem – este novo nível consiste na fundamentação universalista, pós-tradicional, que se reflete tanto na estruturação das instituições e das práticas sociais quanto nos processos de socialização e de subjetivação que acontecem no seio dessas mesmas sociedades (cf. Habermas, 2012a, pp.296-299, e p.521; 2012b, p.540; 2003a, p.20).

A racionalização das imagens de mundo, própria das sociedades modernas, calcada na pretensão de universalidade das normas, instaura a racionalidade comunicativa como o viés a partir do qual a fundamentação pode ser afirmada – ou rejeitada – nesse seu aspecto universalista. Habermas utiliza o termo *linguistificação do sagrado* para significar exatamente este processo de modernização que transplanta a fundamentação outrora monopolizada pelas imagens de mundo míticas, religiosas e culturais para a discussão intersubjetiva cotidiana, a cargo dos indivíduos e dos grupos. Doravante, a validade das normas e das práticas não reside na autoridade inquestionada das tradições (elas que já tiveram sua autoridade esfacelada), mas em acordos intersubjetivos que alcançam universalidade e que são sempre passíveis de crítica. A autoridade das normas, nas sociedades modernas, racionalizadas, é dependente de procedimentos dialógicos que alcançam validade universal, posto que necessitam de razões formais, transcendentes aos contextos, alcançando, assim, a pretensão de universalidade, de imparcialidade que é necessária à objetividade dessas mesmas normas e práticas (cf. Habermas, 2012a, pp.587-588, p.683; 2012b, p.145, pp.195-196, p.525; 2003b, p.331; Honneth, 2003, pp.211-213). Ora, este nível pós-tradicional da consciência, ou seja, a possibilidade de se pensar, de se fundamentar e de se agir com base em procedimentos formais, universalistas de justificação, se torna realidade no desenvolvimento histórico da Europa, conforme nos diz Habermas: "o nível pós-tradicional da consciência moral se torna *acessível* em *uma* cultura, e mais precisamente na cultura europeia" (Habermas, 2012a, p.355; o grifo é de Habermas. Cf., ainda: 2012a, p.383).

A cultura europeia moderna, assim, possui certas estruturas formais e universalistas de consciência e de organização social que qualquer outra cultura, caso alcançasse certo grau de racionalização, também possuiria, o que significa que o universalismo moral (ou consciência moral pós-tradicional, descentrada) gestado a partir da modernidade europeia (e dela dinamizado para todo o mundo por meio de processos de colonização e, em alguns poucos casos, de processos de interação) possibilitaria a construção de um paradigma normativo que, pelo seu

grau de generalidade, de formalização, de universalização, coloca o procedimento comunicativo de validação das normas como a base de qualquer projeto ético-político, dentro e fora das sociedades modernas – e não apenas possibilitando o ponto de vista moral para as ciências sociais que, então, salvariam, afirmariam sua capacidade crítica. Diz Habermas:

> A posição universalista não precisa negar o pluralismo (...), mas percebe que essa multiplicidade de formas de vida *está restrita aos conteúdos culturais* e afirma que toda cultura, se for o caso de alcançar certo grau de 'conscientização' ou de 'sublimação', teria de compartilhar certas qualidades formais da compreensão de mundo moderna. A assunção universalista refere-se, portanto, a algumas características estruturais e necessárias próprias a mundos da vida modernos (Habermas, 2012a, p.326; os grifos são de Habermas).

As culturas as mais diversas, se engrenassem em um caminho de desenvolvimento sociocultural análogo à racionalização das imagens de mundo própria à modernização ocidental, acabariam inevitavelmente por desenvolver elementos básicos constituintes de uma consciência moral universalista, pós-tradicional: secularização, individualização progressiva, institucionalização, direito positivo e ética formalista. Em suma, teriam de alcançar uma consciência moral universalista. Esta é a tão defendida *relação interna entre modernidade e racionalidade* de que fala Habermas e é aqui que a ideia de cultura esclarecida ou que possibilitaria autorreflexão e emancipação encontra seu sentido: modernidade tem a ver com a consolidação da autonomia individual e da justificação universalista concernente às normas, às práticas e às instituições sociais, que, em uma época de secularismo, já não são dinamizadas a partir das concepções metafísico-teológicas ou míticas de mundo (cf. Habermas, 2002a, p.08; 2003a, p.25; Honneth, 2007a, pp.102-115; Catroga, 2006, pp.15-34). As sociedades modernas teriam um futuro (cf. Habermas, 2002a, p.09); nelas, o projetar do futuro, a partir da tematização e da formulação do presente, encontra seu sentido em uma história totalmente por fazer, que se baseia no fato de que, aqui, a racionalização do mundo rompeu tanto com a autoridade quanto com uma organização social, cultural e mesmo natural já prontas e totalizantes, às quais os indivíduos necessitariam apenas aclimatar-se. O que não é o caso das sociedades tradicionais.

O racionalismo ocidental como ponto cego da teoria da modernidade de Habermas

Realizei esta reconstrução do lugar e do entendimento que Habermas confere ao racionalismo ocidental em sua teoria do agir comunicativo porque é a partir dele que o referido pensador constrói sua teoria social crítica que conjuga fundamentação filosófica e diagnósticos sociológicos do presente. O racionalismo ocidental lhe

permite, entre outras coisas: sustentar sua defesa de uma razão cética, mas não derrotista; defender a necessidade de radicalização do projeto iluminista; defender a segunda chance da Europa concernente à condução de um projeto ético-político de integração mundial diante da consolidação da globalização econômica e de seus desastres, e tendo em conta a desmoralização norte-americana após as guerras do Afeganistão e do Iraque, levadas a efeito na administração Bush; fundamentar e sustentar uma posição moral universalista em uma época de pluralismo e de pensamento pós-metafísico. Também lhe permite, como acredita, apropriar-se das críticas à razão, feitas em termos de Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer e Marcuse) e mesmo daqueles que ele chama de pós-estruturalistas (Foucault, Derrida, etc.), mas sem negar o racionalismo ocidental como um todo. Ou seja, o racionalismo ocidental é fundamental, no projeto filosófico-sociológico habermasiano de crítica e de afirmação da retomada da modernidade. Sem ele, Habermas perde sua base teórico-prática.

Minha crítica a Habermas, nesta seção e a partir disso, consiste em que ele tem de pagar um preço extremamente alto para, conforme sua intenção, *salvar um projeto crítico* de filosofia e de sociologia calcado na afirmação da modernidade ocidental. Esse preço consiste, por um lado, em uma idealização intolerável desse racionalismo ocidental que acabei de reconstruir na primeira parte do texto, um *racionalismo grandemente cego e pretensioso* em relação aos seus fundamentos e ao seu potencial de universalidade, reforçando, direta e indiretamente, um sentido colonizador, missionário e messiânico dessa mesma cultura europeia, próprio do século XVIII e XIX (mas ainda latente no século XX em diante), quando do contato com as culturas ameríndias e africanas; e, por outro, na existência de um *déficit histórico-sociológico* que lhe permite defender um importante futuro ao racionalismo ocidental devido ao fato de, ao idealizá-lo, desvincular grandemente esse mesmo racionalismo ocidental do próprio desenvolvimento da cultura, da economia, da política e das instituições modernas tanto dentro das sociedades europeias modernas quanto nos processos colonizatórios, missionários e messiânicos impostos por elas a outras culturas e povos. Somente essa desvinculação (ou a existência de um mínimo de desvinculação) histórico-sociológica de um ideal de racionalismo ocidental *em relação às* práticas dinamizadas desde as sociedades europeias modernas pode dar um mínimo de sustentáculo a uma radicalização do projeto racionalista, de que fala Habermas. Mas essa desvinculação, como acredito, torna cega e pretensiosa tal defesa do racionalismo, assim como reforça sua superioridade, base dos projetos colonizatórios, missionários e messiânicos dinamizados desde as sociedades europeias modernas para todo o globo – e vigentes hoje sob a forma de uma modernização econômica e cultural incontroláveis e avessas a outras formas de produção da vida material e práticas e simbolismos de mundo, intervenções militares com sentido

humanitário, condenações morais e solapamento da integridade cultural de concepções de mundo e de povos considerados primitivos ou bárbaros em seus valores e práticas, quando comparados com o pretenso caráter progressista, civilizador e humanizador desse mesmo racionalismo ocidental em sua pretensão de possibilitar um modelo universalista de fundamentação e, com isso, de cultura, de homem, etc.

Primeiramente, o racionalismo ocidental não assume todas as consequências epistemológico-morais e mesmo políticas da irredutibilidade de cada concepção cultural em relação às outras. A base do pensamento pós-metafísico de que fala Habermas é o esfacelamento das concepções metafísico-teológicas de mundo, por causa da *relativa consolidação*, nas sociedades ocidentais, do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida, correlatamente à hegemonia da ciência de pesquisa empírica. No que tange ao campo ético-político, o pluralismo religioso-cultural aponta para a contextualização dos valores, que dizem sempre respeito a um contexto específico, encontrando sentido apenas por causa dele. As democracias ocidentais, ao fundarem suas instituições, suas práticas e seus valores socialmente vinculantes, apelaram para um procedimentalismo de matiz jurídico-constitucional que afirmava direitos e liberdades básicos enquanto *direitos naturais* (posteriormente direitos humanos), que possuímos pelo simples fato de nascermos humanos, como forma de se tentar superar a afirmação universalista de uma concepção de mundo em relação às outras, ou como forma de se evitar minimamente um projeto ético, político e cultural homogeneizador calcado na pressuposição da superioridade de uma concepção de mundo frente às outras (cf. Hunt, 2009, p.20). Junto a isso, um consenso eminentemente político sobre nossos valores sociais básicos daria o tom de uma cultura democrática marcada pela secularização e pelo laicismo, na qual, entretanto, os indivíduos e os grupos não abandonariam suas crenças religiosas e etnocêntricas mais básicas (ainda que as limitem, em alguns casos) (cf. Rawls, 2000, p.11; 2002, p.50, pp.56-57, p.181, p.244; 2003, §5, p.17, e §8, p.31).

Ora, a fundamentação epistemológico-moral, nessa época de pluralismo escancarado, se depara com o fato da irredutibilidade das concepções morais, culturais e religiosas umas em relação às outras. São visões de mundo que simplesmente não têm qualquer base comum de compreensão, de tradução e, em última instância, de entendimento recíproco (cf. Danner, 2014, pp.70-98; Bhabha, 1998, pp.23-26). Essa possibilidade de conciliação ou de aglutinação sob um mesmo guarda-chuva normativo é precária ao extremo, mesmo em sociedades democráticas. Como signifiquei no parágrafo imediatamente anterior, nem nessas sociedades democráticas é possível a defesa de um único modelo normativo, epistemológico-moral, para as diferentes concepções de mundo. Os consensos políticos não raras vezes exigem mais do que a afirmação da anterioridade dos direitos humanos ou de direitos civis e políticos; exigem também a supremacia de certa visão de mundo específica em relação a

outras. E o racionalismo, nesse quesito, serve como a base dessa concepção de mundo pretensamente superior, mormente quando, nas sociedades democráticas ocidentais, estão em jogo modos de vida modernos (racionalização, individualismo, produção material capitalista, instrumentalização da natureza, progresso técnico-científico, etc.) que, para serem afirmados, precisam minimizar a importância ou solapar os direitos à sobrevivência e às práticas e simbolismos das comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, etc.). Habermas está consciente dessa incomensurabilidade das concepções de mundo entre si – inclusive está consciente de que nem a filosofia e nem a ciência podem dar a última palavra quando se trata da fundamentação das normas e das práticas. Sua proposta de que o procedimento de formalização ou de universalização das normas apresenta apenas um método para a validação delas, não o seu conteúdo, que é sempre dado pelas discussões práticas entre os diferentes participantes, em pé de igualdade uns em relação aos outros, tenta evitar a imposição prévia dos conteúdos práticos (cf. Habermas, 2004, p.67).

Porém, o próprio método de universalização das normas já apresenta, ainda que indiretamente, o caminho e, mais ainda, *um modo de vida* a ser alcançado coletivamente, que é aquele pressuposto em termos de racionalismo ocidental: ou seja, pressupõe que somente as normas universais podem ter validade prática, colocando a racionalização como o cerne da legitimação teórico-prática. Como disse, se já em termos democráticos isso é difícil (porque afirmamos sempre a *episteme racionalista*, principalmente frente às comunidades tradicionais marginalizadas e relegadas à periferia da democracia – novamente lembraria dos indígenas e dos quilombolas), quando miramos o âmbito internacional nos deparamos, então, com problemas práticos muito mais graves (a *episteme* racionalista serviria como substrato para as propostas de fundamentação? O racionalismo ocidental seria o modelo formalista capaz de garantir tanto o método quanto o conteúdo dos processos de fundamentação, principalmente em relação aos *fundamentalistas*? Fundamentalistas *segundo* os racionalistas, segundo os modernos? O racionalismo leva diretamente à democracia e aos direitos humanos?). Esses problemas somente seriam evitados (e, então, o racionalismo somente se safaria ileso) *se ignorássemos a história* dos processos colonizatórios levados a efeito desde a Europa e também *se fôssemos cegos sociologicamente* falando em termos da *realpolitik* hodierna da globalização. Mas, conforme penso, não precisamos e não podemos ser cegos nem histórica nem sociologicamente, a fim de dar razão à proposta de fundamentação de Habermas. Ele mesmo se serve de mudanças históricas que considera importantes para mostrar a incapacidade de teorias sociológicas ou filosóficas rivais de diagnosticarem ou fundamentarem consistentemente fenômenos contemporâneos. Nesse sentido, seguindo sua própria tendência, poderíamos apontar para o fato de que o universalismo moral, em uma época de pensamento pós-metafísico, é um contrassenso, porque

pressupõe a afirmação da superioridade do racionalismo ocidental frente às outras concepções de mundo – *tanto dentro do Ocidente quanto fora dele*. Pressupõe, ainda, a possibilidade de que países e instituições políticas supranacionais o assumam como bandeira para a intervenção, o que, levando em conta a história dos processos de colonização e análises sociológicas da *realpolitik* hodierna, não pode ser feito de maneira inocente.

Ora, a consequência mais clara do pensamento pós-metafísico, que no caso de Habermas não é levada a sério, é o próprio ocaso da fundamentação universalista e, assim, da própria pretensão de o racionalismo ocidental oferecer a plataforma para tal intento cosmopolita. Nossa época, conforme penso, pôs por terra as fundamentações universalistas, fortes ou fracas. A irredutibilidade das concepções de mundo entre si, sua intraduzibilidade recíproca, não apenas impede a afirmação de um conjunto específico de conteúdos práticos que teriam validade universal e que, assim, abstraindo dos contextos específicos, serviriam para a regulação das práticas de todas elas; essa mesma irredutibilidade das concepções de mundo entre si impede a própria crença de que um método formalista de fundamentação e de validação das normas poderia oferecer a solução para um mundo em que o pluralismo se consolidou de vez. O próprio método já dá a tônica e o sentido de que tipo de caminho deve ser partilhado. Como pôde ser percebido na primeira parte deste texto, não é apenas a afirmação de um procedimento universalista de discussão e de validação de normas que está por trás do racionalismo ocidental, e sim a pressuposição, direta ou indireta, de um modo de vida racionalista que é próprio de tradições culturais surgidas desde a Europa e que são afirmadas como a *medula espiritual* desse mesmo Ocidente construído desde a Europa com um sentido claramente ufanista, calcado na ideia de cultura e de humanismo superiores em relação ao resto (inclusive colocando as imagens míticas de mundo daqui em um passado distante e ainda ingênuo, sendo que sua superação representaria um momento de maturação dessa mesma cultura europeia, frente a si mesma e frente às outras culturas). É importante percebermos que essas tradições andam de mãos dadas com a proposta de um método formalista, na medida em que é seu conteúdo que subjaz às justificações de modelos e de práticas institucionais que se escoram no universalismo moral quando se trata de analisar, de realizar intervenções e de efetivar propostas políticas de alcance global. Por outras palavras: não há um método de universalização das normas que seja puro em relação aos conteúdos do contexto em que ele surgiu. E minha reconstrução dos fundamentos do racionalismo ocidental na teoria da modernidade de Habermas está aí para provar que a afirmação colonizatória, messiânica e missionária de uma forma de vida que é europeia subjaz explicitamente a tal método universalista – no caso, ao projeto da modernidade e sua proposta calcada no racionalismo. Mas isso viola a integridade e a autorrefencialidade dos contextos particulares de uso, referidos

sempre a si mesmos em primeiro lugar e detentores de uma lógica evolutiva e simbólica própria. A ideia de irredutibilidade do outro, que o racionalismo ocidental tanto prega, não pode significar, na época do pensamento pós-metafísico, um projeto de integração ético-político universalista sem metafísica, mas sim a própria recusa desse projeto ético-político universalista, *tanto por causa* da impossibilidade de se abstrair método de universalização e conteúdo cultural europeu moderno *quanto por causa* da vinculação histórico-sociológica desse conteúdo com instituições, práticas e fundamentações colonizatórias, missionárias e messiânicas veiculadas desde o contexto euronorcêntrico para todo o globo, visto sempre em um papel de periferia, enquanto aquele teria uma função de ponta-de-lança na proposição e na condução de qualquer projeto universalista integrativo e emancipatório. Doravante, esse mesmo racionalismo precisa – ele que se afirma como possibilitando autorreflexividade – retornar para dentro de suas fronteiras.

Em segundo lugar, e como consequência do ponto anterior, temos a idealização romântica desse mesmo racionalismo ocidental, por causa de sua capacidade de formalização e de descentração no que tange à fundamentação das práticas e dos valores. Com efeito, há uma ideia romântica por trás do racionalismo europeu, ocidental, em seu projeto emancipatório de cunho ético-político universalista: quando menos etnocentrismo, mais pluralismo e individualismo. Quanto mais pluralismo e individualismo, mais justiça, liberdade, igualdade. Por outras palavras, quanto mais capacidade de se abstrair dos contextos e de se alcançar um nível moral pós-convencional, mais capacidade de se resolver os problemas intersubjetivos, porque se põe por terra as tradições arcaicas, ossificadas e acríticas (e que baseiam sua evolução exatamente nessa capacidade acrítica de adaptação individual e grupal ao ambiente social e natural exterior – percebido como exterior). Habermas é explícito nesse ponto:

> Quando maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se ampliar a perspectiva restringida etnocentricamente, tanto maior será a pluralização de formas de vida e a individualização de formas de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida; e, na medida de seu desencantamento, decompõem-se os complexos de convicções sacralizadas em aspectos de validade diferenciados, formando os conteúdos mais ou menos tematizáveis de uma tradição diluída comunicativamente (Habermas, 2003a, p.44).

A visão romântica da modernização, portanto, acredita que o universalismo epistemológico-moral (ou, por outras palavras, as estruturas de consciência racionalistas, formalistas próprias da modernidade europeia) permite uma visão crítico-emancipatória de mundo porque, primeiro, dissocia natureza, sociedade e individualidade, garantindo, em segundo lugar, a assunção da subjetividade reflexiva e a afirmação da cultura e da sociedade como algo instrumental, profano, passível de

domínio, de revisão crítica e de transformação. Não por acaso, a subjetividade reflexiva, a instrumentalização da natureza e a historicização da sociedade (em particular os dois primeiros) são a base do projeto modernizador capitalista encampado desde a Europa. A subjetividade reflexiva e a instrumentalização da natureza (*res cogitans* versus *res extensa*) permitem, no primeiro caso, a desvinculação teórico-política, própria do liberalismo moderno, entre uma compreensão de subjetividade formalista e os efeitos macroestruturais das instituições em relação aos processos de socialização e de subjetivação, e, no segundo caso, a afirmação do trabalho sobre o homem e, principalmente, sobre a natureza como a base do desenvolvimento sociocultural (o homem se desenvolve enfrentando a natureza). Como consequência do primeiro caso, a subjetividade é percebida como ontologicamente anterior e independente ao social e, como consequência do segundo caso, a natureza é pura materialidade, sem qualquer resquício substantivo de normatividade. A subjetividade reflexiva, como base ontológica do social, leva seja à concepção de política negativa no âmbito das instituições públicas, seja à consolidação de uma posição de superioridade dessa posição moderna e liberal calcada na subjetividade reflexiva frente às posições de mundo míticas, o que fundamenta a imposição de conteúdos daquela em relação a estas, sob o argumento retórico de que deve-se proteger a subjetividade reflexiva ou de que esta precisa ser educada de acordo com um padrão civilizacional e humanista *modernos*. A concepção de natureza enquanto *res extensa*, própria da modernidade europeia, encampa uma atuação material em grande medida insensível e predatória em relação ao meio ambiente, não apenas por retirar dele qualquer resquício de normatividade, *mas também e principalmente* por tê-la separado da sociedade e da individualidade – inclusive entendendo-a como antagônica à sociedade e à subjetividade reflexiva.

Ou seja, uma modernização romântica, ao atribuir centralidade ao universalismo moral e à racionalização do mundo, foi a responsável pela destruição das culturas arcaicas por parte da cultura europeia moderna nos processos de colonização implantados desde a Europa, simplesmente porque, calcada nos seus ideais de subjetividade reflexiva, de sociedade enquanto estrutura profana e de natureza como *res extensa*, solapou todas as visões de mundo míticas que, conforme se pôde perceber na primeira parte deste texto, se fundam nesta imbricação profunda e mágica entre natureza, sociedade e individualidade. Não há, portanto, maior reflexividade no racionalismo moderno em sua pretensão de fundamentação universalista das normas, em sua consciência moral pós-convencional; há, isto sim, um processo explícito e implícito de contínua negação do não moderno, do arcaico, do primitivo, que precisa *dialogar ou se aclimatar* a uma modernização que é acrítica porque incapaz não apenas de autocrítica sincera, mas de parar, de cessar em termos de desenvolvimento rumo ao universalismo. A modernização

em seu projeto universalista é como o processo de autovalorização do capital por meio da exploração do trabalho: precisa progredir sempre, não obstante as crises cíclicas de acumulação ou, comparativamente, não obstante as barbáries praticadas em nome da modernização – as barbáries, de um modo geral, seriam percebidas não como o elemento mais importante dessa mesma modernização ou como sua causa direta, mas como um acidente de percurso, facilmente corrigível desde dentro da modernização. A modernização, conforme penso, é totalizante e nada pode escapar à sua pretensão universalista, sob pena de ela não completar-se como universalização, como racionalização. Com isso, as imagens de mundo míticas, em um universo dominado pela modernização hegemônica, são relegadas à periferia e paulatinamente destruídas, como momentos de um passado infantil da humanidade.

Em terceiro lugar e como englobando os dois pontos anteriores, temos a cegueira histórico-sociológica do papel efetivamente desempenhado pelo racionalismo em termos de destruição das comunidades arcaicas tanto dentro da Europa quanto a partir das sociedades europeias modernas em seus processos colonizatórios. Essa cegueira histórico-sociológica apresentada por Habermas somente é possível porque ele dissocia, em grande medida, uma versão idealizada desse mesmo racionalismo, caracterizada pela assunção da consciência epistemológico-moral universalista e da subjetividade reflexiva, em relação, primeiro, à Europa e, segundo, às instituições, às fundamentações e às práticas que, na Europa e depois a partir dela frente a todos os povos alcançados pelo seu processo de colonização social, econômico e cultural, foram destruídos ou marginalizados por meio da afirmação da modernização, do ideal de civilização, de homem e de valores que as sociedades europeias encamparam como base dessa mesma colonização. Considero tal separação entre normatividade e facticidade um erro crasso de uma teoria social crítica e uma tarefa forçada de idealização do racionalismo ocidental como condição dessa mesma empreitada crítica. Como é possível separar a pretensão de universalidade do racionalismo ocidental, por um lado, e as práticas e fundamentações que, direta ou indiretamente em nome dele, estiveram na base de legitimação dos processos colonizatórios, missionários e messiânicos levados a efeito pelas potências europeias? Como separar esse duplo campo hoje, em que uma visão ético-política de cunho euronorcêntrico calcada no universalismo da modernização, julga e age internacionalmente com base em direitos humanos ou na democracia e nas liberdades individuais? Como ignorar o ufanismo da visão secular da democracia como superior aos (assim chamados desde o Ocidente) fundamentalistas ou primitivos? Conforme penso, não apenas não é possível tal separação entre normatividade e facticidade concernente ao racionalismo ocidental em sua pretensão de universalidade, senão que, uma vez imbricados os dois âmbitos, como eles efetivamente devem ser, resulta-nos injustificada a pretensão universalista irradiada pelo racionalismo ocidental, injustificada porque colonizatória, messiânica

e missionária. Essa cegueira histórico-sociológica, essa relativa desvinculação entre uma visão ideal do racionalismo ocidental e as práticas nefastas levadas a efeito pelas potências europeias nas suas atividades colonizatórias, incrivelmente, permite a Habermas defender uma *segunda chance da Europa* concernente à condução de um projeto emancipatório em nível mundial. Ele diz:

> O racionalismo ocidental precisa cair em si mesmo e superar suas próprias cegueiras, a fim de poder abrir-se dialogicamente para aquilo que pode apreender das tradições das outras culturas. *Um encontro intelectual* digno desse nome teria a capacidade de trazer à tona elementos da nossa própria tradição que foram soterrados. A Europa precisa servir-se de um de seus pontos fortes, a saber, o seu potencial de autocrítica, sua força de autotransformação, a fim de relativizar-se mais radicalmente a si mesma em contato com o outro, com o estranho. E isso é o contrário do eurocentrismo. Esse somente poderá ser vencido por nós através daquilo que o espírito da Europa tem de melhor (Habermas, 1993, p.94; o grifo é meu).

Note-se a ideia de "um encontro intelectual" do racionalismo com as tradições culturais arcaicas ou *fundamentalistas* como um momento de aprendizado para esse mesmo racionalismo. É interessante que, aqui, é necessário *um momento intelectual* como condição *do diálogo e do aprendizado*. Ou seja, é necessário um procedimento de racionalização entre modernização e culturas arcaicas que leva ao diálogo e ao aprendizado. O que quero significar com isso está em que a modernização não apenas pressupõe direta ou indiretamente a superioridade do racionalismo e do universalismo como base de sua evolução, *senão que sequer consegue abandoná-lo* quando se trata de achegar-se às culturas arcaicas. A modernização é incapaz, portanto, de autocrítica, contrariamente ao que pensa Habermas, porque não apenas é incapaz de colocar-se no lugar do outro oprimido ou periférico, mas porque também sempre reafirma a necessidade de racionalização (encontro intelectual, diálogo, aprendizado) como o *médium* do encontro. Ela não consegue aprender por meio do silêncio epistemológico-moral, por meio do que, por ser indizível, intraduzível, não-racionalizável, exige a cessão completa da postura epistemológico-moral universalista, dissecatória e avaliativa (com base em padrões racionais), própria dessa mesma modernização.

Em quarto lugar e como consequência do momento anterior, temos a crença ingênua e ainda romanticizada de que somente mais racionalismo crítico e, assim, mais modernização podem superar as deficiências do próprio racionalismo, da própria modernidade. Isso se deve à pressuposição de uma profunda e efetiva característica autorreflexiva enquanto própria do racionalismo ocidental e da modernização em sua pretensão universalista. Os fundamentos dessa reflexividade, que já foram apresentados no primeiro ponto desse texto, permitem que a modernização – tanto em seu viés institucional (Estado, mercado, direito) quanto em seu viés sociocultural (democracia, direitos, secularização), *bem como em seu viés epistêmico* (a

pretensão de universalidade própria à ciência e à moral fundamentadas desde o racionalismo ocidental) – esteja consciente não apenas de seus pontos positivos, do quanto ela representa um progresso *na história do gênero humano* (que ela mesma reconstrói de maneira unitária), mas também de suas patologias, de seus efeitos destruidores dentro de si mesma e fora de si mesma. Ora, é essa autoconsciência que lhe permite estabilizar-se e corrigir-se, de modo a manter-se sempre em expansão, em desenvolvimento, representando, ainda conforme essa mesma autoconsciência moderna, o baluarte para um projeto cosmopolita de integração e o fundamento da pretensão epistemológico-moral universalista. Aliás, a pretensão universalista e a autorreflexividade são dois momentos interligados, interdependentes desse mesmo racionalismo. É essa base correlatamente universalista e autorreflexiva da modernidade que, segundo Habermas, não é desestruturada com os efeitos destruidores e com as patologias dessa mesma modernidade. Ele diz:

> Somente um esclarecimento maior – *docta spes* – é páreo para as devastações do Iluminismo. Para mim, uma crítica total da razão, que confunde a própria razão, não vale grande coisa. (...) com isso, eu não quero endeusar a razão, e sim, ao contrário, dizer que nós só podemos ter clareza sobre os limites de nossa razão se agirmos de modo racional. Não podemos lançar fora a modernidade, que é determinada por *esta* figura básica do pensamento kantiano, como se ela fosse uma camisa suja. As condições de vida modernas, que nós não escolhemos por nós mesmos, e sob as quais nos encontramos, são inevitáveis do ponto de vista existencial; mesmo assim, aos olhos despertos da modernidade, elas significam um desafio a mais, não uma simples fatalidade (Habermas, 1993, p.92; os grifos são de Habermas).

A figura básica do pensamento kantiano de que fala Habermas consiste na correlação entre universalidade e crítica, entre fundamentação universalista e autorreflexividade. E essa seria, como se torna básico na tradição filosófica moderna, a essência do racionalismo ocidental. Como consequência, quanto mais universalidade, mais crítica; quanto mais crítica, mais a modernização pode seguir avançando no rumo certo, evitando as devastações internas e externas à modernidade, até tornar-se um projeto global, não apenas em termos de universalização das instituições gestadas na modernidade europeia e hoje em processo de gradativa consolidação global (como é o caso do mercado), mas também dos fundamentos epistemológico-morais do racionalismo ocidental. Por outras palavras, o universalismo moral moderno, gestado desde a Europa, oferece os lineamentos normativos gerais ou um guarda-chuva normativo que, em seu intento cosmopolita, permite a proteção e o fomento das culturas e das tradições particulares, dado o formalismo daquele. Mas também há um fundamento escondido nesse mesmo racionalismo ocidental que é a *condição de sobrevivência* desse mesmo racionalismo, a saber: sua pretensão à universalidade, seu movimento rumo à universalidade. Esta é a orientação básica do racionalismo, sem a qual ele não pode sobreviver como racionalismo, isto é,

como proposta de um guarda-chuva normativo que serviria, por causa de seu grau de formalização, como ponto de vista moral capaz de gerar a autorreflexividade necessária às instituições e às práticas socioculturais de qualquer contexto. Com efeito, aqui, a pretensão universalista somente se sustenta e se afirma se conseguir provar tanto a parcialidade das visões de mundo presas ao contexto e incapazes de formalização e de individuação (supostamente é o caso das visões míticas de mundo) quanto, por outro lado, a capacidade de esse mesmo universalismo alcançar tal patamar de formalização e de individuação gerador da crítica. Esse fundamento escondido, absolutamente interligado à universalidade e à crítica acima comentadas, é que, em um sentido, solidifica a confiança extrema de que o racionalismo oferece uma alternativa de integração moral e de ajuizamento epistemológico consistentes, bem como, em outro sentido, de que ele é uma visão de mundo superior em relação às visões míticas de mundo, o que torna menos aguda a violência da colonização institucional e, no caso do racionalismo, *epistemológico-moral*. Por isso, o discurso universalista é tão intrínseco à modernização quanto o é o desenvolvimento global do capitalismo (que é um sistema eminentemente moderno). São dois momentos, inclusive, imbricados e dependentes ao extremo, que impõe de maneira cooperativa o universalismo como a verdade e a maturação das posições contextuais, como forma de resolução de todos os problemas existentes, e o progresso material como realização da justiça e da satisfação social e individual para todos. Ou seja, um "sempre avante!" como o mote da superação dos problemas institucionais, das patologias socioculturais e das tradições deficitárias. Com isso, não obstante todos os *déficits*, mais modernização reflexiva pode salvar essa mesma modernização de uma derrocada. Ora, essa crença ingênua na auto-regeneração da modernidade é, direta ou indiretamente, uma apologia à pretensão universalista da modernidade, teórica e praticamente; uma legitimação do fato de que, mesmo diante de todos os problemas oriundos da modernização, ela pode ser aperfeiçoada de modo a continuar ininterruptamente seu caminho rumo ao cosmopolitismo, realizando essa vocação de guarda-chuva normativo dos contextos particulares, que ela desde longa data assume.

Em quinto lugar e como consequência do momento anterior, temos a errônea e presunçosa ideia de que o universalismo é o fundamento do sentido e da validade das posições particulares de cada contexto, na medida em que a validade dessas mesmas posições e práticas precisa ser plasmada em um sentido universal ou sustentar-se a partir do universal, se quiser garantir validade. Isso, quando se trata da proposta racionalista de um cosmopolitismo epistemológico-moral, torna-se agudo, porque as culturas incapazes de formalização (ainda de acordo com o racionalismo) são colocadas em segundo plano. Como consequência, a pretensão de se fundamentar objetivamente valores e práticas, com a ligação intrínseca entre objetividade e

formalismo ou universalidade, alça o universalismo ao papel de verdade, de guia, de juiz do contextualismo, por assim dizer. Temos, aqui, uma afirmação apressada da *episteme* racionalista frente aos simbolismos e práticas das comunidades arcaicas, já que, neste modelo (como ficou visível a partir da reconstrução do ponto de partida da teoria da modernidade de Habermas), as possibilidades de integração e de legitimação das normas passam pelo procedimento de universalização – e de que este procedimento de universalização seria a chave para se conceber a dinâmica moderna de vida e de consciência. Mas não somente isso. Há também, direta ou indiretamente, a pressuposição das estruturas de consciência modernas que geram e sustentam a pretensão universalista do racionalismo, a saber, a formalização, a separação entre natureza, sociedade e individualidade. Contribui-se, assim, para que as visões míticas de mundo, julgadas a partir do universalismo e, consequentemente, da cultura moderna (euronorcêntrica), sejam solapadas em sua complexidade e diminuídas em seu valor interno, vistas negativamente como infantis e acríticas – tudo isso *desde fora*, desde a visão moderna, hoje euronorcêntrica, de mundo, de cultura, de saber.

Considerações finais

Não a radicalização do racionalismo ocidental, mas a radicalização das vozes das culturas arcaicas (assumindo essa denominação utilizada por Habermas) poderia possibilitar o projeto crítico, principalmente quando se percebe que a intersecção entre natureza, sociedade e individualidade evita uma postura predatória tanto do ambiente natural quanto da vida social e individual. Não a retomada do projeto racionalista, mas sua supressão *enquanto projeto racionalista*, poderia garantir o refreamento, em primeira mão, da modernização, que, como penso, é a grande vilã. Por fim, isso significaria que o máximo que o racionalismo ocidental pode fazer é voltar-se contra si mesmo, no sentido de uma crítica e de um refreamento internos, baseados na percepção não apenas de seus próprios *déficits*, mas também da irredutibilidade das outras concepções de mundo, das outras culturas, que impedem esse ideal universalista dinamizado desde o racionalismo europeu. A modernidade somente pode ser salva de uma bancarrota total se voltar-se a uma crítica interna à sua visão colonizadora calcada no racionalismo e em seu projeto de universalismo epistemológico-moral, bem como, consequentemente, se atacar a globalização econômica capitalista hoje em voga e a utilização ideológica dos fundamentos da democracia liberal como forma não apenas taxonômica no que se refere à avaliação moral das diferentes sociedades (decentes, foras da lei, fundamentalistas, etc.), mas também como justificação das intervenções e das práticas civilizacionais que instituições construídas desde a Europa e com suposto alcance universal utilizam em

sua postura imperialista, colonialista, genocida. Por outras palavras, o racionalismo precisa ser parado no seu intento universalista, a partir, em primeiro lugar, de uma autocrítica interna. A modernização descontrolada, com sua aspiração incessante e irrefreável à totalização, isto é, à globalização, é o verdadeiro perigo a ser superado, internamente às sociedades ocidentais (na medida em que também aqui destrói as poucas comunidades tradicionais ainda restantes, com seus saberes e suas práticas, e a própria a natureza, consolidando situações de exploração e de pobreza material que contradizem o discurso progressista e ufanista em torno à modernidade – como se pode perceber na atual crise socioeconômica). E a modernização é um perigo a ser superado também nas relações internacionais, na medida em que, como venho dizendo, ela é o mote para a globalização *econômica e cultural*, na medida em que o universalismo é a base teórico-normativa das intervenções colonizadoras e imperialistas.

A autocrítica da modernidade não significa a continuação do projeto de modernização em uma perspectiva global, nem a continuação infundada de afirmação do arcabouço epistemológico-moral próprio do racionalismo enquanto base desse projeto cosmopolita. A autocrítica da modernidade significa, neste contexto, a supressão da modernização em seu duplo aspecto: a expansão incontrolada da integração econômica mundial desigual, acompanhada da universalização das práticas políticas que lhe dão sustentação, mormente a democracia liberal; e a crença intelectual-cultural, gestada na – e propalada pela – Europa aos quatro cantos (por livros, filmes, sistema de ensino, regime político, filosofia acadêmica de matiz euronorcêntrico, etc.), da superioridade do procedimentalismo universalista no que tange à fundamentação dos valores e das práticas, colocando-se, assim, o universalismo como a verdade, como o critério normativo para a avaliação e o julgamento crítico das visões de mundo contextuais e de suas práticas. O refreamento desse duplo movimento, que se autolegitima e se sustenta reciprocamente, pode impedir a continuação das catástrofes cotidianas, na medida em que, conforme argumento, os problemas que hoje vivemos, dentro das sociedades democráticas e, principalmente, em nível global, devem-se à modernização irrefreável e descontrolada, econômica e culturalmente, legitimada com base na pretensão universalista do racionalismo europeu, assumido acrítica e apressadamente (ou mesmo ideologicamente, no sentido marxiano) como superior às outras formas de vida e concepções de mundo. Estas catástrofes, portanto, são, em primeira mão, fruto direto da modernização econômica capitalista e da modernização cultural-racionalista veiculadas, hoje, desde o horizonte euronorcêntrico para todos os outros, tornando-se o padrão homogeneizador, unificador e civilizador básico que, como um rolo compressor, arrasa todas as posições (políticas, culturais, econômicas) alternativas que se opõem a ela. As alternativas à modernização são inimigas dessa

mesma modernização simplesmente por serem alternativas, motivo pelo qual precisam ser assimiladas e paulatinamente destruídas. Ou seja, a modernização entrou em uma espiral destrutiva que, calcada nessa irrefreável necessidade de universalização como condição para sua (da modernidade) afirmação, põem em perigo a estabilidade de países, de culturas e de povos, tornando periféricos e aos poucos destruindo práticas, saberes e simbolismos alternativos, arcaicos. Ela perdeu, com isso, a pouca legitimidade que já tinha para seu intento universalista. Precisa ser parada.

Referências:

Bhabha, H. K. (1998). *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Catroga, F. (2006). *Entre Deuses e Césares*: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica. Coimbra: Edições Almedina.

Danner, L. F. (2014). Um Fundamento para o Ecumenismo: a Irredutibilidade do Outro. *Horizonte*, Belo Horizonte, *12*(33), pp.70-98.

Dubiel, H. (1993). *Que es el Neoconservadurismo?* Introducción y Traducción de Agapio Maestre. Barcelona: Editorial Anthropos.

Forst, R. (2010). *Contextos da Justiça*: Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo.

Habermas, J. (1990). *Pensamento Pós-Metafísico*: Estudos Filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1991). *La Necesidad de Revisión de la Izquierda*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (1993). *Passado como Futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1997). *Ensayos Políticos*. Traducción de Ramón Garcia Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península.

_____. (2001). "El Criticismo Neoconservador de la Cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: Un Movimiento Cultural en Dos Culturas Políticas". In: Giddens, A *et al*. *Habermas y la Modernidad*. Traducción de Francisco Rodríguez Martins. Madrid: Ediciones Cátedra.

_____. (2002a). *O Discurso Filosófico da Modernidade*: Doze Lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002b). *A Inclusão do Outro*: Estudos de Teoria Política. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.

_____. (2003a). *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade (Vol. I). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (2003b). *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade (Vol. II). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (2004). *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2012a). *Teoria do Agir Comunicativo*: Racionalidade da Ação e Racionalização Social (Vol. I). Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2012b). *Teoria do Agir Comunicativo*: sobre a Crítica da Razão Funcionalista (Vol. II). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes.

Honneth, A. (2003). *Luta por Reconhecimento*: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

_____. (2007a). *Sofrimento de Indeterminação*: Uma Reatualização da "Filosofia do Direito" de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Esfera Pública.

_____. (2007b). *Reificación*: Un Estudio en la Teoría del Reconocimiento. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.

Hunt, L. (2009). *A Invenção dos Direitos Humanos*: Uma História. Tradução de Rosaura Echenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

Rawls, J. (2000) *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002). *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática.

_____. (2003). *Justiça como Equidade*: Uma Reformulação. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.

Recebido em: 05.02.2016

Aceito em: 05.05.2016

Kant, Rawls y la razón pública*

Kant, Rawls and the public reason

Nicolás Alles

nicolas.alles@gmail.com
(Universidad Nacional del Litoral/CONICET, Santa Fe, Argentina)

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar una crítica al concepto de razón pública de John Rawls desde una perspectiva kantiana. Creemos que una formulación de la razón pública más cercana al uso público de la razón propuesto por Kant puede proveer soluciones frente a algunos problemas del liberalismo rawlsiano. En particular, en lo tocante a la cuestión de la igualdad política.

Palabras claves: Kant; Rawls; razón pública; liberalismo; igualdad.

Abstract: The aim of this article is to provide a critical reading of John Rawls' public reason from a Kantian point of view. We believe that an account of the public reason closer to Kant's public use of reason could face some problems of the Rawlsian liberalism. In particular, those regarding political equality.

Keywords: Kant; Rawls; public reason; liberalism; equality.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p73-91

I. Introducción

La presencia de Immanuel Kant no se ha dejado de sentir en la filosofía política contemporánea, y quizás no sea exagerado suponer que su influencia en el pensamiento político actual es mayor a la de cualquier otro pensador moderno. Los trabajos de Jürgen Habermas y John Rawls son ejemplos de esto último. Aquí nos ocuparemos especialmente del caso de Rawls. Exponente por excelencia de la filosofía política liberal anglosajona, su obra nunca cesó de dialogar con los trabajos del filósofo de Königsberg. La referencia a Kant se percibe, como un bajo continuo, desde los tempranos planteos referidos a la cuestión de la justicia distributiva hasta

* Agradezco los muy útiles comentarios que a versiones previas de este escrito hicieran Graciela Vidiella e Ileana Beade.

las formulaciones de una justicia global pasando por las reflexiones en torno a la democracia.

Nos centraremos en un momento particular de esta relación. Analizaremos el concepto rawlsiano de razón pública, el cual es fundamental para entender su última etapa de pensamiento. Creemos que es posible, a partir de este aspecto de la obra de Rawls, entablar un diálogo entre éste y Kant. Nuestro objetivo es articular una crítica al modelo de razonamiento público de Rawls desde la perspectiva de Kant. Nuestra hipótesis sostiene que una versión más *kantiana* de la razón pública podría superar algunas limitaciones que presenta la propuesta del filósofo liberal. A nuestro juicio, la posición del propio Kant en torno al uso público de la razón puede proponer una alternativa viable para pensar algunos aspectos del liberalismo contemporáneo; en particular, aquellos referidos a la cuestión de la igualdad política.

Para dar cuenta de esta hipótesis proponemos reconstruir los puntos principales de lo que Rawls y Kant entienden por razonamiento público. En primer lugar (II), intentaremos dar cuenta de los momentos más importantes de la obra de Rawls y cómo ha jugado en éstos la influencia kantiana. En segundo lugar (III), nos concentraremos exclusivamente en el concepto de razón pública que Rawls presenta en sus últimos trabajos. Por último, a partir de lo anterior, ensayaremos (IV) analizar cómo un enfoque desde Kant puede ayudar a echar luz sobre algunos puntos conflictivos del programa de Rawls en torno a razón pública

II. Un aire de familia. Kant en Rawls y la idea del liberalismo político

El período de producción de John Rawls se extendió por más de treinta años. A lo largo del mismo formuló una obra compleja y prolífica que se ocupó de los temas centrales de la reflexión filosófica política contemporánea. Su trabajo más conocido, *A Theory of Justice*, se público en 1971 provocando un gran impacto debido a las innovaciones que proponía: no sólo representaba un intento de actualizar la teoría del contrato social, sino que además traía nuevos aires a la vertiente normativa de la filosofía política. En esta obra, Rawls intentó justificar dos principios de justicia que regularan la distribución de derechos y deberes para la estructura básica de la sociedad. Para lograr este objetivo diseñó una estrategia que reinterpretaba algunos elementos de la teoría contractualista, pero esta vez no estaban en función de fundamentar la obligación política, sino que pretendían dar cuenta de un modelo de justicia.

Este proyecto, tan ambicioso y polémico, no estuvo exento de críticas. Rawls se ocupó de estas observaciones en una serie de artículos en donde se comenzó a plasmar un viraje en su posición en relación con lo planteado anteriormente. La profundidad de su reformulación hizo suponer que nos encontrábamos ante un

"segundo Rawls", posición que quedó cristalizada en su segundo gran libro, *Political Liberalism*. Allí Rawls no sólo contesta a las críticas que su primera obra había recibido, sino que además introduce una preocupación fundamental - no del todo atendida en *Teoría de la Justicia* -: la cuestión de la democracia. La pregunta que intenta responder es: ¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? (Rawls, 1996, p.21. (Introducción))[1] El problema que Rawls aborda ahora es el de la estabilidad de las democracias contemporáneas, signadas por un pluralismo profundo. La manera que encuentra para enfrentar estos desafíos es apelando a una distinción importante para su versión del liberalismo: la diferencia entre una "base pública de justificación" para los ciudadanos y las cuestiones políticas, y unas "bases no públicas de justificación" para las doctrinas comprehensivas razonables[2] de los ciudadanos. En definitiva, Rawls quiere establecer una línea de demarcación entre el punto de vista público y los puntos de vista no públicos.

En el desarrollo de todo su proyecto filosófico, Rawls mantuvo un permanente diálogo con la tradición del pensamiento político moderno. En ese diálogo se destacaron las constantes referencia a Kant. En *Teoría de la Justicia*, Rawls considera que su programa de la "justicia como equidad" es plausible de una interpretación kantiana, debido a que la posición original[3] constituye un intento de interpretar la tesis de Kant según la cual la legislación moral debe ser acordada en condiciones que caracterizan a los hombres como libres y racionales (Rawls, 1995, §40, pp.236-237).

En la última etapa de su pensamiento, la relación con Kant parece resignificarse, y las referencias se vuelven más importantes. Entre la publicación de *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* existe una etapa de transición en la obra de Rawls.

1 En adelante LP. Señalaremos entre paréntesis la conferencia (en números romanos), el parágrafo y la sección que se cita.

2 El término "doctrina comprehensiva razonable" alude a las concepciones morales, religiosas y filosóficas que tienen los ciudadanos de una democracia. Una doctrina comprehensiva razonable tiene tres rasgos. Primero, se trata de un ejercicio de la razón teórica que alcanza a los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana; expresa una concepción inteligible del mundo, organizando valores reconocidos, destacando los que son especialmente significativos. Segundo, es un ejercicio de la razón práctica: provee una versión del bien humano, de los valores y de los fines significativos para la vida; además la racionalidad práctica aparece al balancear cuando distintos valores entran en conflicto. Por último, una doctrina comprehensiva razonable no es fija, sino que suele pertenecer a una tradición intelectual precisa que evoluciona de acuerdo con lo que aparecen como razones buenas dentro de su perspectiva.

3 En *Teoría de la Justicia,* la posición original es la estrategia de justificación para elegir los principios de justicia. Ésta se parece a lo que en las teorías contractualistas es el *estado de naturaleza*. Rawls imagina una situación hipotética en la cual los representantes de los ciudadanos deben elegir dichos principios. Los representantes se hallan detrás de un *velo de ignorancia*: carecen del conocimiento del lugar que ocuparían en la sociedad para la que están eligiendo los principios de justicia; este saber podría influir en la elección de los principios. Así estos hipotéticos representantes desconocen su sexo, su lugar en la sociedad o los talentos que tendrán. Así se pretende anular las contingencias que intervendrían en la elección de los principios de justicia, generando una situación de imparcialidad.

En este período, Rawls muestra su iniciativa bajo la forma de un constructivismo, más precisamente presenta la "justicia como equidad" como un ejemplo de una forma del constructivismo kantiano. Esto aparece por primera vez en un artículo de 1980 titulado "Kantian Constructivism in Moral Theory" y pretende combinar una interpretación de la objetividad moral y los primeros principios de justicia. El objetivo de su versión del constructivismo es establecer una conexión entre estos principios de justicia y una concepción moral de las personas como libres e iguales (cfr. Bernstein, 2011, p.52); más precisamente, los principios de justicia serían construidos en el proceso de deliberación de la posición original, en la cual, las partes allí representadas terminarían siendo los agentes de esa construcción (cfr. Rawls, 1999, pp.311,315).

El último momento de la producción de Rawls va a centrarse en enfatizar una comprensión de lo político como independiente de cualquier vinculación con justificaciones de tipo comprehensivas, es decir, las visiones densas de la verdad tales como las concepciones religiosas, filosóficas y morales. Algo de esta impronta también comienza a perfilarse en su formulación del constructuvismo y plantea una diferencia radical con Kant. Mientras que la posición de Rawls asigna una prioridad a la cuestión de la justicia aplicándola particularmente a la estructura básica de la sociedad, la perspectiva constructivista del propio Kant, expresada en el imperativo categórico, se aplica a las máximas personales de las personas concientes y sinceras de la vida cotidiana (Rawls, 1999, p.339; cfr. O'Neill, 2003, pp.351-352). De esta manera, es evidente que la versión de Rawls, en comparación con la de Kant, es más estrecha y se refiere sólo a cuestiones de justicia y no a temas de moralidad general. Algo que queda particularmente claro en la concepción que cada filósofo tiene del sujeto. Como sostiene Onora O'Neill, Kant considera a los seres humanos como hacedores (*doers*) antes que como ciudadanos, tal como hace Rawls (cfr. O'Neill, 2003, p.362).

En *Liberalismo Político,* Rawls matiza un poco su relación con respecto al filósofo alemán. Allí considera a Kant como referente de un *liberalismo comprehensivo*. Según Rawls, Kant cree que el orden moral surge, de alguna manera, de la naturaleza humana misma como razón, y de las condiciones de la vida en sociedad. Kant considera que el conocimiento sobre cómo debemos actuar es accesible a cualquier persona razonable, y piensa que estamos constituidos de tal modo que nuestra naturaleza nos suministrará motivos suficientes para actuar como debemos sin necesidad de recurrir a sanciones externas. En definitiva, Rawls estima que Kant propone una *doctrina comprehensiva*, y es justamente por esto que quiere establecer una distancia entre el proyecto del filósofo de Königsberg y el suyo propio. El liberalismo de Rawls no tiene una posición definida en relación con las cuestiones morales a las que la filosofía de Kant responde; es más: el liberalismo político "deja las puertas abierta para

que cada doctrina comprehensiva las constate a su modo" (LP, p.23 (Introducción)). Rawls quiere acentuar la distancia entre él y Kant: mientras éste es un exponente del liberalismo, pero de un liberalismo no político, sino comprehensivo; aquel pretende avanzar en el diseño de un liberalismo político.

Esta tensión entre los elementos religiosos, morales y filosóficos expresados en las doctrinas comprehensivas, y los elementos políticos va a signar la obra tardía de Rawls y se va a manifestar con particular fuerza en la razón pública. Creemos que se puede plantear un paralelo entre Kant y Rawls en torno a este concepto en donde el punto de vista kantiano puede contribuir a resolver algunas dificultades que creemos percibir en Rawls.

III. Elementos de la razón pública

La manera en la que una sociedad política o un agente razonable y racional (individuo, familia o asociación) formula planes, fija fines de acuerdo con prioridades y toma decisiones en función de ese orden de prioridades es su razón. En el caso de una sociedad política, que es lo que realmente importa a Rawls, la razón es una facultad intelectual y moral arraigada en las capacidades de sus miembros (cfr. LP, p.247 (VI, introducción a la conferencia)). La razón pública es la razón de un pueblo democrático, de los ciudadanos democráticos (entendidos como libres e iguales), y su objeto es el bien público. Se trata de una forma de razonamiento, no de una mera manera de discutir. Encarna una estrategia de justificación política, es decir, plantea una determinada manera de tratar los asuntos del Estado. Su contenido es público y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, los cuales pretenden ser desarrollados de un modo abierto y visible (cfr. idem, p.248)[4].

En suma, la razón pública es el modo de razonamiento político de los ciudadanos de una democracia constitucional, y es aplicable exclusivamente a las cuestiones de justicia fundamental (cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales). Ésta expresa una concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático, y en tanto tal, presenta cómo podrían ser las cosas si la gente fuera tal y como una sociedad justa y bien ordenada les incitara a ser (cfr. LP, p.248). El propósito de Rawls es presentar a la razón pública como parte de una concepción política de la justicia liberal (idem, ibidem (VI, §1, 1)).

La razón pública establece límites: no es aplicable a todas las cuestiones políticas, sino sólo a aquéllas que pueden denominarse de "justicia fundamental"

4 Esto marca la diferencia con las razones no públicas, es decir, las razones que rigen otros tipos de instituciones como las asociaciones, las iglesias o las universidades (para evocar los ejemplos clásicos que el autor utiliza para dar cuenta de las instituciones no políticas).

conformadas por las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica (cfr. LP, p.249. (VI, §1, 1)). Las primeras hacen referencia a las libertades básicas y su prioridad, y a las instituciones políticas democráticas necesarias para la redacción, la aplicación y la administración de leyes. Las cuestiones de justicia básica, por su parte, incluyen asuntos relativos a las inequidades sociales y económicas, como la igualdad de oportunidades y la justicia económica (cfr. Freeman, 2007, pp.393-4). De esta manera, no todas las cuestiones sobre las que los ciudadanos ejercen su poder conciernen al ámbito de la razón pública. El ideal de ésta sólo rige para los ciudadanos cuando éstos se comprometen en el foro político público a discutir cuestiones como las que acabamos de describir.

Paralela a esta distinción entre los temas propios de la razón pública está otra no menos fundamental: el ámbito de ejercicio de esta forma de razonamiento. Rawls define el lugar propio de la razón pública como el "foro político público" (Rawls, 2001, p.158)[5]. Esta esfera está compuesta por tres espacios políticos específicos de aplicación para la razón pública: el discurso de los jueces, y en especial los fallos de la Suprema Corte de Justicia, los discursos de los funcionarios públicos y en especial aquellos que pronuncian tanto el titular del ejecutivo como los legisladores y, por último, los discursos de los candidatos a cargos públicos (idem, ibidem)[6]. El razonamiento público rawlsiano encuentra su ámbito de legítima aplicación en cada uno de los poderes del Estado, y actúa regulando los discursos y decisiones de los miembros de dichos poderes[7]. Sin embargo, el ámbito de la Suprema Corte de Justicia adquiere una prioridad por sobre los demás: es en los fallos del máximo tribunal donde este ideal de razonamiento político debería plasmarse. Es decir, según Rawls, los jueces de esta instancia deberían observar más cuidadosamente los límites de esta forma de razonamiento.

Queda todavía por señalar un aspecto importante de la *public reason*: su relación con la legitimidad política. La razón pública es presentada como una estrategia de justificación política en términos no comprehensivos que se convierte a su vez en un requisito de la legitimidad política (Cfr. Freeman, 2007, p.372). En *Liberalismo Político*, Rawls formula el ideal de legitimidad que debería regir en las democracias contemporáneas plurales y lo denomina como "el principio liberal de

5 En adelante RRP. Cfr. LP, pp.250,252. En *Liberalismo Político*, Rawls parece no decidirse por una denominación para este ámbito propio de lo político. Aunque con connotaciones similares este espacio es denominado como "foro público", "foros públicos-estatales" e incluso "foros oficiales". Optamos por la denominación presente en "Una revisión de la idea de razón pública" por asociar lo "político" y lo "público" dando cuenta así de la concepción propia que tiene Rawls del espacio político.

6 Este último tipo de discurso, el de los candidatos, constituye una innovación con respecto a lo expresado en *Liberalismo Político*. Cfr. LP, p.250 (VI, §1, 2)

7 Como muy pertinentemente lo nota Alyssa Bernstein, "la idea de la razón pública no se aplica a lo que Jürgen Habermas y Seyla Benhabib llama la esfera pública, lo que el liberalismo político llama la trasfondo cultural de la sociedad civil" (Bernstein, 2011, p.61. La traducción es nuestra).

legitimidad". Allí sostiene que

> nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad. Y puesto que el ejercicio del poder político mismo debe ser legítimo, el ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no legal, el deber de civilidad, para poder explicarse unos a otros respecto de esas cuestiones fundamentales cómo las políticas y los principios por lo que abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública. (LP, p.252 (VI, §2, 1))

Este principio implicaría entonces que las decisiones de los ciudadanos para ser legítimas deberían respetar el "deber de civilidad", es decir, deberían poder ser explicadas en términos de acuerdo con los cuales se pueda razonablemente esperar que sean aceptadas por todos los ciudadanos. En otras palabras, las decisiones deben ser formuladas de acuerdo con los valores políticos que sostiene la razón pública. Vincular la legitimidad con la razón pública, tal como hace Rawls, implicará que las políticas fundamentales del Estado deberán poder ser justificadas frente a todos los ciudadanos y tal situación no podrá realizarse afirmando la superioridad de una doctrina comprehensiva (Cfr. Garreta Leclercq, 2006, p.60).

La razón pública implica restricciones al momento de la deliberación de los ciudadanos de una democracia. Éstas se refieren *grosso modo* al repertorio de argumentos a los que legítimamente se puede apelar en el contexto de la deliberación democrática en torno a las cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales: no es posible, de acuerdo con los límites de la razón pública, invocar valores no políticos al discutir estas cuestiones. Estas restricciones hacen referencia a los límites dentro de los cuales se debe llevar adelante la discusión política.

> Lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida. (LP, p.261 (VI, §4, 5))

De atenerse a las prescripciones de la razón pública, no se podría invocar en una discusión sobre cuestiones políticas fundamentales, a valores enraizados en las concepciones morales, filosóficas o religiosas de los ciudadanos. Esta situación intenta que los ciudadanos desarrollen sus discusiones fundamentales dentro del marco de una concepción política de la justicia (LP, p.276 (VI, §7, 1)).

Rawls no pretende erradicar la consideración de las doctrinas comprehensivas para los ciudadanos. Su objetivo es, en el caso de discutir esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica,

> que los ciudadanos sean capaces de explicar su voto unos a otros en términos de un balance razonable de valores políticos públicos, entendiendo todos y cada uno que, evidentemente, la pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables sostenidas por los ciudadanos es concebida por ellos como fundamento ulterior, y a menudo trascendente, de esos valores. (LP, p.278 (VI, §7, 2))

La tensión entre los valores políticos, preconizados por la razón pública, y las doctrinas comprehensivas viene a poner de relieve un problema de lealtades: ¿a qué valores, los políticos o los comprehensivos, deberían los ciudadanos responder? Rawls piensa que en la deliberación política sobre cuestiones de justicia fundamental, los ciudadanos deberían guardar más lealtad a los valores políticos. Esta sería la condición para asegurar la estabilidad de las democracias plurales contemporáneas.

A pesar de lo dicho, Rawls matizó esta postura y presentó algunas variantes de esta exigencia de la razón pública. En *Liberalismo Político*, denomina "punto de vista excluyente" a la interpretación de la razón pública en la que se prohíbe la consideración de razones basadas en doctrinas comprehensivas. Este es el punto de vista que describimos previamente. Sin embargo, nuestro filósofo vislumbra otra posibilidad no tan restrictiva. También en *Liberalismo Político*, Rawls considera el "punto de vista incluyente", el cual permite a los ciudadanos, en determinadas situaciones, presentar en la discusión política lo que consideran la base de los valores políticos, arraigada en su doctrina comprehensiva razonable[8], siempre y cuando esto se haga por vías que robustezcan el ideal de la democracia (LP, p.283 (VI, §8, 1)).

En el artículo "The Idea of Public Reason Revisited", Rawls presenta la tercera variante de la razón pública, el "punto de vista amplio" (RRP, p.177). Como el mismo Rawls aclara, éste pretende ampliar aun más los argumentos que se incorporan en el debate político.

> [E]n el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas – y no sólo razones derivadas de las doctrinas – para sustentar lo que ellas proponen. (idem, ibidem)

La incorporación al debate de este tipo razones religiosas o seculares – es

8 Es importante notar que solo podrán "ampliar" el uso de la razón pública aquellas doctrinas comprehensivas razonables, es decir, aquellas que son compatibles con un balance razonable de los valores políticos respecto de los asuntos en cuestión. Cfr. LP, p.289 (VI, §8, 5). Creemos ver un paralelismo entre esta ampliación y un punto tratado por Rawls en la Conferencia V de *Liberalismo Político*, "La primacía de lo justo y las ideas sobre el bien". Allí Rawls sostiene que lo justo y lo bueno son complementarios (LP, p.206), pero tal como sucede con los argumentos comprehensivos en el uso incluyente de la razón pública, "las ideas del bien pueden ser libremente introducidas a medida que se necesiten como complementos de la concepción política de la justicia, pero sólo a condición de que sean ideas políticas, es decir, a condición de que pertenezcan a una concepción política de la justicia en un régimen constitucional" LP, p.228 (V, §5, 4). Tanto en el caso de las razones basadas en doctrinas comprehensivas como en el en caso de las ideas de bien, la prioridad para Rawls sigue siendo el punto de vista político.

crucial notarlo – no altera, como vimos, en nada la naturaleza de la justificación de la razón pública: ésta todavía se formula en términos de una familia de concepciones políticas razonables de la justicia (RRP, p.177). Rawls todavía exige "razones políticas apropiadas". No se abandona el requisito de presentar argumentos políticos, el punto de vista amplio, de acuerdo con Rawls, simplemente permite *reforzar* las razones políticas mediante la incorporación de elementos comprehensivos.

Como vemos, estas consideraciones sobre la razón pública que propone Rawls operan sobre la distinción entre una cultura política y una cultura de trasfondo. De acuerdo con esta división, los argumentos basados en doctrinas comprehensivas responderían a la cultura de trasfondo, y las razones basadas en valores políticos estarían dentro de la esfera de la cultura política. Rawls pretende que la razón pública se base exclusivamente en argumentos políticos. Está situación plantea una paradoja que está en el origen de todas las críticas a esta forma de razonamiento político: ¿cómo es que los ciudadanos al deliberar sobre cuestiones de justicia fundamental no pueden apelar sino a un grupo reducido de razones? ¿Cómo es que deben dejar de lado, al decidir sobre cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales, lo que consideran sus puntos de vistas fundamentales, los cuales algunos se cifran en sus doctrinas comprehensivas razonables? ¿Por qué no aceptar todas las razones que puedan presentar los ciudadanos? (cfr. Vidiella, 2006, pp.118-119) Rawls sostiene que en las democracias contemporáneas, signadas por el *factum* del pluralismo razonables[9], existe una serie de cuestiones sobre las que no se podrá llegar a un acuerdo; de ahí la doble exigencia de abstenerse de apelar a valores comprehensivos, y de quedarse con argumentos políticos. Esta posición tiene implicancias políticas a las que conviene atender. En particular, el liberalismo político exige que se opere, al momento de deliberar, una escisión entre la identidad pública y otra identidad no pública; más precisamente "el liberalismo político obliga a quienes concedan que sus doctrinas comprehensivas son importantes para tratar cuestiones políticas a aceptar el punto de vista liberal" (idem, p.120).

IV. ¿Es posible una razón pública kantiana? Rawls desde Kant

Nos ocuparemos aquí exclusivamente de la formulación kantiana del *uso público de la razón* e intentaremos plantear algún paralelismo con la idea rawlsiana de razón pública. Buscaremos, en primer lugar, reconstruir los que consideramos puntos

9 El *factum* del pluralismo razonable es uno de los aspectos más importantes de la obra de nuestro autor. Señala que en las democracias actuales es posible hallar una pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables incompatibles entres sí. Este elemento es esencial para Rawls ya que toca el problema de la estabilidad política: "¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables" (LP, p.12 (Introducción)).

centrales de la concepción kantiana del uso público de la razón. En segundo lugar, luego de sugerir algunos contrastes entre Rawls y Kant, señalaremos las limitaciones que a nuestro entender pueden encontrarse en la razón pública propuesta por Rawls. Y por último, propondremos una lectura del razonamiento público kantiano que pueda superar esas limitaciones.

La cuestión del uso público de la razón es central para entender la concepción kantiana de Ilustración. Esto queda particularmente claro en el celebre escrito, "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?". Allí, Kant considera al pensar por sí mismo de manera independiente de cualquier tutela como el punto central de la Ilustración[10]. Es esta manera de concebir la actividad intelectual lo que constituye una "auténtica reforma del modo de pensar" (Kant, 2013, p.89).

Remitámonos ahora a la definición que propone el propio Kant:

> Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores. (Kant, 2013, p.90)

Existen en esta definición varios elementos a considerar. En primer lugar conviene analizar el sujeto del uso público de la razón que Kant tiene en mente. Este uso de la razón, en tanto público, está abierto a cualquiera que pretenda expresarse en el ámbito público. El sujeto de este uso de la razón sería, entonces, cualquier agente racional con capacidad para comunicarse. Sin embargo esta precisión sobre el sujeto implica considerar de acuerdo con una determinada *modalidad*: la condición de "docto" (*Gelehrter*) o entendido en la materia que se discute. Esto nos parece central en la definición kantiana, ya que el uso público de la razón parece enfatizar la dimensión relativa al conocimiento, a la que podríamos denominar *epistémica*. En otras palabras, cualquiera puede hacer uso público de la razón siempre que el aporte represente una contribución relativa a un ámbito específico del conocimiento. No hay una limitación temática en el uso público de la razón, sino una exigencia de competencia por parte de quien toma la palabra frente al mundo de lectores.

Quien se expresa públicamente lo hace delante de un "mundo de lectores" concreto, pero apunta como audiencia ideal al "público en general, es decir, al mundo" (Kant, 2013, pp.92-93). De esta manera, el espacio público que se intuye en la definición kantiana puede ser pensado como un espacio intersubjetivo de conocimiento; en el cual la participación en el mismo no está condicionada a una determinada posición en tanto autoridad civil, sino a una competencia con respecto

10 Paralelamente a esto, en la nota final del opúsculo *Cómo orientarse en el pensamiento*, puede leerse: "*Pensar por sí mismo* significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón); la máxima de pensar siempre por sí mismo es *la ilustración*", reforzando la relación entre el pensamiento autónomo y la Ilustración (Kant, 2005, p.78, cursivas en el original).

al saber. Este uso de la razón pone el acento en el carácter no sólo intersubjetivo, sino *público* del pensar. Esta intuición parece confirmada por un pasaje del texto *Cómo orientarse en el pensamiento* en el que se acentúa esta dimensión plural y epistémica del pensar:

> Pero ¿pensaríamos mucho y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? (Kant, 2005, p.71)

Esta pregunta retórica (cuya única respuesta obvia es una negativa) pone de relieve las características de las que veníamos hablando. El espacio público es un espacio abierto de libre comunicación de razones que aportan al conocimiento de las cuestiones tratadas a partir de la pericia de quienes intervienen. El uso público de la razón es esencial a este espacio ya que supone una forma de razonamiento autónoma y desligada de cualquier tutela intelectual, pero que parece reconocer el carácter finito y limitado de las capacidades de quienes intervienen. En este sentido Kant advierte que la dimensión comunicativa y epistémica que implica el uso público de la razón puede superar este obstáculo. Parecería sugerir que el pensamiento autónomo no es sinónimo de un pensamiento aislado e individual; por el contrario, el pensamiento autónomo y público es necesariamente con otros. O mejor: el pensamiento siempre es con otros[11]. Esto muestra además, tal como señala Katerina Deligiorgi, que el uso público de la razón es inclusivo en dos sentidos: cualquiera puede apelar a él, y está dirigido al público en general (cfr. Deligiorgi, 2002, p.145).

Llegados a este punto podemos plantear algunos contrastes con la posición de Rawls y su idea de la razón pública. Más precisamente, creemos que las divergencias entre estas dos formas de razonamiento podrían reducirse a dos. En primer lugar, habría que preguntarse por el tipo de argumentos que cada forma del razonamiento público admite. En segundo lugar, creemos que existen claras diferencias con respecto al sujeto en el que piensan tanto Rawls como Kant al momento de presentar sus respectivas propuestas de razonamiento público. Como intentaremos mostrar, creemos que la perspectiva kantiana presenta formas de concebir el uso público de la razón que podrían superar algunos aspectos problemáticos de la formulación rawlsiana. Para dar cuenta de esto proponemos dos argumentos. Nuestro primer

11 En el primer capítulo de la Doctrina Trascendental del Método de la *Crítica de la Razón Pura* hay una observación de Kant que pone justamente en relación la expresión pública de las dudas y opiniones y los límites del pensamiento individual en la cual se afirma además la autoridad de la razón humana por encima de la de cualquier autoridad: "De esta libertad forma parte también la de exponer al juicio público, sin ser por eso acusado de ser un ciudadano revoltoso y peligroso, los propios pensamientos, [y] las propias dudas que uno no puede resolver por sí mismo. Esto reside ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la cual cada uno tiene su voz; y como de ésta debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado, y no puede ser restringido" (Kant, 2007, p.777). Cfr. Deligiorgi, 2002, p.152.

argumento pretende mostrar que el enfoque kantiano no realiza una restricción *a priori* de los argumentos presentados en el ámbito público. Nuestro segundo argumento busca señalar que la concepción kantiana, a diferencia de las restricciones que impone la posición de Rawls, opone menos obstáculos a quien pretende hacer un uso público de la razón e incorpora elementos críticos ausentes en el planteo del filósofo de Harvard. Estos elementos perfilan una concepción diferente del sujeto del razonamiento público.

Tal como vimos en el desarrollo del apartado anterior, la razón pública que propone Rawls establece unos límites claros y no admite cualquier tipo de argumento para ser tratado en la deliberación democrática. Este ha sido un problema que siempre ha preocupado a Rawls, prueba de eso son las diferentes versiones de la razón pública que pueden encontrarse en su obra. Todas estas reformulaciones, tal como vimos más arriba, tienen como objetivo tratar de restringir o ampliar el tipo de argumentos que la razón pública puede lícitamente admitir. En *Liberalismo Político*, Rawls propone dos modelos de la razón pública: uno excluyente y otro incluyente. De acuerdo con el primero, los argumentos comprehensivos, es decir, los argumentos filosóficos, morales o religiosos no tendrían cabida en el debate público. Solo cabría argumentar a partir de argumentos políticos. El punto de vista incluyente y el amplio (que presentó en "The Idea of Public Reason Revisited") permiten incorporar argumentos comprehensivos, pero siempre subordinados o referidos a valores políticos. El problema de los límites de la razón pública es claro. Rawls, al establecer estas restricciones en la argumentación que excluyen o subordinan las consideraciones basadas en doctrinas comprehensivas, termina modelando *a priori* los argumentos que pueden ser presentados en la discusión pública. Por eso, la consecuencia más importante que supone la razón pública es de índole *política*: significa vérselas con el problema de lesionar la igual consideración entre los ciudadanos de un régimen democrático. El problema sería que algunos ciudadanos podrían verse perjudicados en la participación al restringírseles la posibilidad de apelar a sus creencias últimas condensadas en sus doctrinas comprehensivas razonables. Otro aspecto de esta misma cuestión es el que plantea Bruce Brower cuando sostiene que "la objeción es que aceptar solamente razones públicas fracasa en mostrar igual respeto a otros, particularmente porque no se toma su justificación como importante" (Brower, 1994, p.15). La razón pública apartaría a muchos grupos de la participación plena en la vida política (Sollum, 1994, p.218).

Los ejemplos que propone Kant al tratar el uso público de la razón pueden llevarnos a pensar en una alternativa para esta situación. En el escrito sobre la Ilustración sugiere un ejemplo particular que nos hace pensar en límites más amplios para el razonamiento público: el del sacerdote. Al ocuparse del mismo, Kant sostiene que en tanto funcionario, el sacerdote debe cumplir sus tareas de acuerdo con el

credo de la iglesia a la que sirve. Pero en tanto *intelectual* ("docto"), tiene la libertad

> de participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre las deficiencias de aquel credo, así como sus propuestas tendentes a mejorar la implantación de la religión y la comunidad eclesiástica. (Kant, 2013, p.92)

Según esto, Kant admitiría de buen grado el tratamiento de cuestiones que Rawls denominaría *comprehensivas*, como las religiosas. El espacio público de discusión kantiano (encarnado en la figura del "mundo de lectores") no propone una restricción *a priori* de los argumentos que allí puedan ser presentados. En principio, cualquier discusión podría darse allí. Para confirmar esto basta volver a los ejemplos que plantea el propio filósofo de Königsberg: además del sacerdote, un oficial del ejército o un especialista en cuestiones fiscales pueden hacer de su caso un momento de la discusión pública. Existe, como dijimos, el requisito de ser entendido en los asuntos discutidos. La Ilustración, para Kant, propugnaba grados más altos de esclarecimiento y educación, tenía como meta la Ilustración del pueblo; proceso que si bien podría llevar mucho tiempo, es posible (e inevitable) de darse. El objetivo de la Ilustración es la liberación de las tutelas intelectuales y tiene como fin el uso autónomo del propio entendimiento (cfr. Zöller, 2009, p.82. La Rocca, 2006, p.87). Si creemos en este postulado de la Ilustración, los avances en términos de educación harán posible que cada vez más gente esté en condiciones de hacer un *uso público de su razón*. Por eso, si bien este requisito epistémico es importante, en el esquema de Kant tendería a ampliarse.

Esto conecta con el segundo argumento que propusimos y se manifiesta en una divergencia entre Rawls y Kant: el sujeto de la razón pública. Rawls se encarga de aclarar que en términos generales, la razón pública es la razón de los ciudadanos de un pueblo democrático. Sin embargo, existen para Rawls, tal como señalamos antes, algunos ámbitos de la vida democrática en donde la razón pública encarna de manera más decisiva. Principalmente, la Corte Suprema. Para Rawls es justamente en esta última instancia judicial donde la razón pública aparece con más fuerza. ¿Qué significa esto? Básicamente quiere decir que este tribunal debe atenerse, en sus fallos, lo más cercanamente posible a los límites que plantea la razón pública. Sus decisiones deben ser tomadas exclusivamente en función de valores políticos, y no debe intervenir ninguna instancia comprehensiva. Sin embargo, esto es revelador del *sujeto* de la razón pública que piensa Rawls. Se trata de una *razón del Estado*: como vimos, encarna en los poderes del Estado.

El uso público de la razón que propone Kant no es una "razón del Estado", es, por el contrario, la razón de los *doctos*, de los *intelectuales*, el uso de la razón propia de la actividad filosófica. La razón pública kantiana tiene un margen más

grande de libertad de la que puede pensarse en Rawls. Incluso podría suponerse que la perspectiva rawlsiana, considerada desde un enfoque kantiano no alcanzaría a ser tenida en cuenta como una forma de razón pública[12]. Ya Kant en la "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" sugería que la razón debía ser independiente de las autoridades. Sin embargo, cabe destacar que Kant nunca dejó de reconocer el potencial propiamente político de esta libertad de expresión que proponía. En el escrito "De la relación entre teoría y práctica en el derecho político. (Contra Hobbes)" sostiene incluso que "se ha de otorgar al ciudadano – y además con permiso del propio soberano – la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para la comunidad" (Kant, 2013a, p.243). Facultad que ha de ser empleada de una manera particular, siempre velando por el orden político; de allí que sostenga que los intelectuales deben dirigirse "respetuosamente al Estado, suplicándole a éste que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquel [el pueblo]; lo cual no puede tener lugar por otro camino salvo por el de la publicidad" (Kant, 2003, p.166). La razón pública que propone Kant es la "razón de los intelectuales" y por eso puede proponer un potencial crítico mucho más amplio del que podría imaginar Rawls.

Sobre este punto conviene hacer una aclaración importante. En nuestra reconstrucción del uso público de la razón en Kant pusimos especial acento a lo que consideramos la dimensión epistémica, dimensión que, creemos, está ausente en Rawls. Estimamos que este aspecto relativo al conocimiento sería un elemento que beneficiaría la formulación rawlsiana. Sin embargo aquí conviene ser particularmente cuidadoso. El planteo de Kant sobre el uso público de la razón no estaba concebido para una forma de discusión democrática; el propio Kant no consideraba a la democracia como un régimen político legítimo o deseable. Por eso, asimilar sin más lo que éste entiende por el uso público de la razón a un esquema democrático puede presentar algunas dificultades. El riesgo más grande es exagerar la dimensión epistémica que aparece en la propuesta kantiana y terminar reduciendo la discusión al interior de una democracia a un debate entre expertos. De darse este escenario, estaríamos frente a una forma de *epistocracia* o gobierno de expertos. Todo lo contrario de lo que consideramos conveniente para un proyecto democrático. Tener en cuenta la dimensión epistémica significa incorporar la cuestión del conocimiento a la

12 Hay ciertas cuestiones que propone Rawls con las cuales Kant no estaría de acuerdo al pensar una forma de razón pública. Pensamos en la paradoja de la *public reason* rawlsiana a las que aludíamos. La distinción entre una identidad pública y otra no pública al deliberar sobre las cuestiones de justicia fundamental sería inconcebible para Kant. Para éste, el uso público de la razón no estaría reservado solamente a los ciudadanos, sino que sería el empleo que harían de la razón todos los seres racionales autónomos frente al público en general sobre cualquier tema. Por otro lado, creemos que, tal vez, desde una perspectiva propiamente kantiana, el Tribunal Supremo, en tanto poder del Estado, estaría apelando (contrariamente a lo que supone el propio Rawls) a un *uso privado de la razón* y no a uno *público*, y por lo tanto no sería un uso autónomo.

deliberación democrática como un elemento que puede enriquecer el intercambio entre ciudadanos y que puede servir para pensar estándares más altos de legitimidad. La *epistocracia* o la reducción del debate público a una discusión entre especialistas sería un desvío no deseado del intento de pensar las relaciones entre conocimiento y democracia[13].

El título de este apartado se preguntaba si era posible una razón pública *kantiana*. Creemos que la respuesta a esa pregunta podría ser positiva siempre que tuviéramos en cuenta algunos reparos. Nuestra reconstrucción del ideal kantiano intentó mostrar dos elementos que juzgamos como dignos de consideración: la dimensión epistémica y la posibilidad de pensar una razón pública sin restricciones sustantivas (es decir, una razón pública que no restrinja *a priori* los argumentos).

Estos puntos que encontramos en los escritos de Kant no serían del todo aceptados por Rawls. Tal vez éste hubiese pensado que estos aspectos corresponden a enfoques *comprehensivos* y que por lo tanto pondrían en riesgo el esbozo de un liberalismo político. Sin embargo, las implicancias de preservar a toda costa en un liberalismo estrictamente político no son menores. Como mostramos más arriba, sostener la postura de un liberalismo ajeno a la posibilidad de incorporar argumentos o razones comprehensivas, posición ésta manifiesta en la razón pública rawlsiana, llevaría a lesionar el ideal de igualdad. En este punto, el aporte de Kant podría resultar una alternativa interesante para este tipo de problemas. Al no establecer una división entre una identidad pública y otra no pública para hacer un uso público de la razón, Kant parece estar argumentando a favor de un igual derecho al acceso al ámbito de discusión público. Kant piensa en un espacio público en donde incluso el intercambio de argumentos puede ser realizado por personas que no necesariamente deberían compartir una identidad política (cfr. O'Neill, 1997, p.427). Es más, en el escrito sobre la Ilustración quien apela al uso público es considerado como un "miembro de la comunidad global e incluso cosmpolita" (Kant, 2013, p.91). Por otro lado, tampoco hay una limitación con respecto a qué argumentos puedan ser tratados mediante el razonamiento público; argumentos propiamente comprehensivos o

13 Actualmente, las versiones epistémicas de la democracia deliberativa son el ejemplo más usual de la interpretación epistémica de la democracia. Estos modelos sostienen que la deliberación entre ciudadanos implica una dinámica de conocimiento que es necesario considerar en la toma colectiva de decisiones. Esta dinámica aumenta las chances de dar con una respuesta correcta, lo cual influye en la consideración de la legitimidad de las decisiones democráticas. Una decisión tomada después de una discusión abierta entre todos los ciudadanos y que además recupera una dimensión cognoscitiva manifiesta tanto en la detección de errores como en el aumento del conocimiento sobre aquello que se debate puede aspirar a un nivel más alto de legitimidad. Es decir, una decisión que contemple estas condiciones es mejor que otra tomada por algunos pocos o que se basa sólo en la lucha de intereses. La epistocracia, por su parte, representa una discusión cerrada a los ciudadanos y llevada adelante solamente por expertos; esto representa un déficit en el desarrollo de la discusión democrática al dejar a los afectados fuera de la decisión sobre los asuntos comunes. David Estlund presenta fuertes argumentos en contra del planteo referido a la epistocracia. Cfr. Estlund, 2011.

que pertenecerían al trasfondo cultural (como sería el ejemplo del sacerdote y la discusión en tanto docto de los puntos con los que no coincide con su iglesia) podrían ser legítimamente objeto de una discusión pública. Nadie se vería forzado a adoptar el punto de vista liberal.

Rawls consideró a la propuesta kantiana como una propuesta comprehensiva. Tal vez por eso no pudo apreciar las posibilidades implícitas en Kant para pensar la razón pública y decidió optar por un modelo más rousseauniano[14]. Tal vez sea este mismo prejuicio el que lo llevó a ver en la autonomía kantiana un ejemplo de una concepción comprehensiva. En la reconstrucción que propone del constructivismo moral kantiano, Rawls sostiene que la "las concepciones básicas de la persona y de la sociedad sostenidas por Kant se fundan, vamos a admitir, en su idealismo trascendental" (LP, p.131 (VII, §2, 2)). Sin embargo, en lo tocante al uso público de la razón no parecería haber algún compromiso metafísico, ni trascendental, ni la concepción de autonomía estaría vinculada a otra cosa que no sea la liberación de tutelas intelectuales que impedirían la tarea de pensar por uno mismo.

En síntesis creemos que es posible, a partir de una lectura atenta de los textos kantianos, proponer algunas vías de solución para algunos problemas que parecería mostrar la versión rawlsiana de la razón pública. A partir del modelo kantiano creemos, en primer lugar, que es posible formular una razón pública que recupere el costado epistémico sin caer necesariamente en modelos *epistocráticos*. En segundo lugar, no vemos que la idea de autonomía kantiana, por lo menos aquella que aparece en sus escritos sobre la razón pública, contengan, como supuso Rawls, un compromiso comprehensivo o trascendental; por el contrario, la autonomía a la que se refiere allí tiene que ver exclusivamente con la posibilidad y la capacidad de los sujetos racionales de poder pensar de forma independiente de cualquier tutelaje intelectual. Por último, pensamos que el modelo kantiano representa una alternativa para pensar la cuestión del espacio público y la igualdad de los que allí intervienen; como intentamos mostrar, Kant parece dar cuenta de una concepción más inclusiva del espacio público.

V. Conclusión

En las páginas precedentes, hemos destacado el tipo de relación que Rawls planteó con Kant a lo largo de su obra. En los primeros momentos de su producción,

14 En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* Rawls sostiene que "la voluntad general [en Rousseau] es una forma de razón deliberativa compartida y ejercida por cada ciudadano como miembro del ente corporativo o persona pública (cuerpo político) que se forma en el pacto social" y más adelante agrega: "De todo esto se desprende claramente, pues, que la perspectiva de Rousseau contiene una concepción de lo que yo he llamado razón pública" (Rawls, 2008, pp.286 y 290).

Rawls recuerre a Kant como un referente de la teoría del contrato social y como un exponente del constructivismo, situación que cambia en sus últimas formulaciones en las que el filósofo estadounidense toma una distancia crítica del pensador alemán por considerarlo un exponente de un liberalismo comprehensivo. Pero sobre todo, hemos ensayado una contraposición entre Rawls y Kant en torno a la cuestión de la razón pública. Sugerimos que la perspectiva kantiana de la razón pública ofrece alternativas interesantes para pensar algunos aspectos problemáticos del planteo de Rawls. Un modelo de razonamiento público tal como el que plantea Rawls se beneficiaría de incorporar las exigencias de autonomía y crítica que es posible encontrar en el planteo de Kant. Abrir la *public reason* rawlsiana, hacerla más permeable al potencial crítico de los intelectuales, del ámbito que Rawls denomina el "trasfondo cultural", son elementos que, a nuestro juicio, se encuentran en los escritos de políticos de Kant, y que ampliarían el horizonte y el potencial de este elemento de las reformulaciones tardías de la "justicia como equidad". La apertura de la razón pública implica la posibilidad de incorporar otras miradas a este planteo, no significa necesariamente reemplazar las que propone. Un elemento que destacamos previamente y que pensamos enriquecería la concepción rawlsiana de la razón pública tiene que ver con la dimensión del conocimiento. Creemos que el uso público de la razón que propone Kant tiene un componente epistémico que ampliaría el punto de vista de Rawls.

Pero es en torno a la cuestión de la igualdad política en donde vemos el punto más interesante de comparación entre Rawls y Kant. Como intentamos reconstruir más arriba, las exigencias de la razón pública que propone el autor de *Teoría de la Justicia* implican restricciones sustantivas al momento de una deliberación entre ciudadanos libres e iguales. Frente a esto, propusimos una reconsideración del uso público de la razón kantiano como una alternativa para pensar el problema de la igualdad. De acuerdo con nuestro trabajo, las exigencias de Kant no demandarían, como sí sucede en el caso de Rawls, una restricción *a priori* de los argumentos para ser incorporados a la discusión democrática. Kant también propone restricciones, como vimos al tratar la dimensión epistémica del uso público de la razón, pero creemos que son menos problemáticas y sustantivas que las que propone Rawls.

Rawls tal vez estaría en desacuerdo con incorporar la idea kantiana; tal vez hubiese visto en ese gesto un retroceso de un liberalismo político a uno comprehensivo. Creemos, sin embargo, que tal vez sea necesario optar por un liberalismo más abierto a considerar elementos comprehensivo para salvaguardar el valor de la igualdad y propiciar un modelo de razonamiento más crítico y autónomo.

Referencias:

Bernstein, A. (2011). "Political, not Metaphysical, yet Kantian? A Defence of Rawls". En Baiasu, S., Pihlström, S. y Williams, H. (eds). *Politics and Metaphysics in Kant*. Cardiff: University of Wales Press.

Brower, B. (1994). The Limits of Public Reason. *The Journal of Philosophy*, *91*(1).

Deligiorgi, K. (2002). Universalisability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason. *European Journal of Philosophy*, *10*(2).

Estlund, D. (2011). *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*. Traducción de Sebastían Linares. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freeman, S. (2007). *Rawls*. Oxford: Routledge.

Garreta Leclercq, M. (2006). "Rawls: legitimidad política, neutralidad estatal y razonabilidad". En Amor, C. (comp.). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo Libros

Kant, I. (2003). *El conflicto de las Facultades*. Traducción de Roberto Aramayo, Madrid: Alianza

_____. (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Traducción de Carlos Correas. Buenos Aires: Editorial Quadrata

_____. (2007). *Crítica de la razón pura*. Traducción de M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.

_____. (2013). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En Kant, I. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Aramayo, R. (ed.). Traducción de Roberto Aramayo. Madrid: Alianza

_____. (2013a). Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica» En KANT, I. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Aramayo, R. (ed.). Traducción: Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

La Rocca, C. (2006). Kant y la Ilustración. *ISEGORÍA*, *35*.

O'Neill, O. (1997). Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls' Political Liberalism. *The Philosophical Review*, 106(3).

_____. (2003). "Constructivism in Rawls and Kant". En Feeman, S. (ed.). *The Cambridge Companion To Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. (1995) *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores González. 2º edición. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1996). *Liberalismo Político*. Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Crítica.

_____. (1999). "Kantian Constructivism in Moral Theory". En _____. *Collected Papers*. Freeman, S. (ed.). Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2001). "Una revisión de la idea de razón pública". En _____ *El Derecho de Gentes*. Traducción de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós.

_____. (2008). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidos.

Sollum, L. (1994). Inclusive public reason. *Pacific philosophical quarterly*, *75* (3-4).

Vidiella, G. (2006). "Estabilidad y razón pública en Liberalismo Político". En Amor, C. (comp). *Rawls post Rawls*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo Libro.

Zöller, G. (2009). „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft". En Klemme, H. F. (ed.). *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: Walter de Gruyter.

Recebido em: 27.03.2015

Aceito em: 02.03.2016

Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): ou sobre o reconhecimento

Introduction to the excerpts of Marx on James Mill (1844): on recognition

Luiz Philipe de Caux

luizphilipedecaux@gmail.com
(Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

Resumo: O artigo apresenta e justifica de forma sucinta a tradução dos "Excertos do livro de James Mill '*Éléments d'économie politique*'", escritos por Karl Marx à época dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844). Nestas anotações, além de se debruçar sobre os temas tratados nos *Manuscritos* (dinheiro, alienação, ser genérico, trabalho, propriedade privada etc.), Marx trata de forma única no corpo de sua obra o tema do reconhecimento como tomado de Hegel, conceituando as relações no interior da sociedade civil como relações conflituosas de reconhecimento. O texto possui, assim, implicações tanto para a interpretação de Marx quanto como contribuição para a teoria do reconhecimento contemporânea.

Palavras-chave: Marx; Hegel; Honneth; reconhecimento; alienação.

Abstract: The article presents and justifies briefly the translation of the "Comments on James Mill, '*Éléments d'économie politique*'", written by Karl Marx at the time of the *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844). Besides exploring the themes treated in the *Manuscripts*, Marx addresses the theme of recognition as elaborated by Hegel in an unique way along the corpus of his work, conceiving the relations inside the civil society as conflictual relations of recognition. The notes have thus implications to the interpretation of Marx as well as a contribution to the contemporary theory of recognition.

Keywords: Marx; Hegel; Honneth; recognition; alienation.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p93-98

O texto cuja tradução se oferece a seguir é de pouco conhecimento não apenas dos leitores de língua portuguesa, mas dos leitores de Marx em geral. A pouca atenção que despertou até recentemente não deve, no entanto, deixar enganar sobre a relevância de sua posição no quadro geral da obra e do desenvolvimento do pensamento marxiano. Incluídos no primeiro volume de complementos da *Marx-Engels-Werke* (MEW 40),[1] os "Excertos" se encontram originalmente em um caderno no

1 A tradução tomou como base a edição da MEW (Marx, K. „Auszüge aus James Mills Buch «Élémens d'économie politique»". In: Marx, K; Engels, F. *Marx-Engels-Werke*. Ergänzungsband I. Berlim: Dietz, 1968, pp.443-463), com consulta à edição incluída como anexo no volume dos *Manuscritos* na coleção *Studienbibliothek* da *Suhrkamp*, por sua vez extraída da MEGA, e que recebeu do editor Michael Quante o título "A concepção de reconhecimento" (Marx, K. „Das Konzept der Anerkennung". In: Marx, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009, pp.188-208).

qual Marx trabalhou no verão e no outono de 1844 em Paris. Trata-se de comentários tecidos a partir da leitura da tradução francesa dos *Elements of Political Economy* de James Mill, publicados em Londres em 1821. Segundo os trabalhos de edição mais recentes, tudo leva a crer que foram escritos por Marx logo depois da redação dos cadernos que compuseram os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (cf. Quante, 2009, p.374). Citados por Axel Honneth em sua obra central (Honneth, 2009, p.231, nota de rodapé n.4), os "Excertos" passaram nos últimos anos a despertar a atenção da pesquisa filosófica no interior dos debates em teoria da justiça[2] e no desenvolvimento da teoria do reconhecimento.[3] Com efeito, aqui Marx não apenas se dedica novamente aos temas que compõem os *Manuscritos* (dinheiro, alienação, ser genérico, trabalho, propriedade privada etc.), como elabora, como talvez em nenhum outro momento de sua obra, reflexões sobre as relações de produção, troca e consumo no interior da sociedade civil-burguesa enquanto relações de reconhecimento recíproco. A compreensão dessas relações como relações de reconhecimento permitem a Marx tanto criticar sua forma capitalista enquanto essencialmente alienada quanto pensar, a partir da forma lógica do reconhecimento, uma concepção normativa de um "estado positivo de não alienação" (Quante, 2009, p.278). Michael Quante não apenas sustenta que neste texto "Marx emprega o reconhecimento como critério da crítica" (idem, p.275), como chega mesmo a afirmar que essa "análise dada em seus escritos de Paris em 1844 é ainda o pano de fundo em geral da crítica da economia política" (Quante, 2013, p.724) em *O Capital*. Num contexto em que não apenas a teoria do reconhecimento, em particular com Honneth, mas também a sua crítica ganham espaço nas discussões em filosofia e teoria social e política no Brasil, parece oportuno tornar acessível em língua portuguesa a potência crítica do jovem Marx ao se debruçar sobre o tema. Também a interpretação do seu pensamento e a de sua recepção de Hegel, tanto da *Fenomenologia* quanto da *Filosofia do Direito*, ganham novos aportes. Por fim, os "Excertos" apresentam elementos que podem contribuir, se não para contestar, ao menos para tornar mais controversa a apresentação, difundida por Habermas, de um Marx que, desde suas obras de juventude, reduziria a dimensão da interação à do trabalho, postulando, numa leitura materialista do conceito hegeliano de espírito, o trabalho como a única categoria de síntese social (cf. Habermas, 2014, pp.84ss).

Nas anotações marginais que faz em seu próprio exemplar da *Filosofia do Direito*, anotações das quais Marx não chegou a tomar conhecimento, Hegel caracteriza a figura do contrato como uma "unidade de dois que se reconhecem como livres", e o reconhecimento, ali, como essa "unidade abstrata" (Hegel, 1989,

2 Por exemplo, em Daniel Brudney (Brudney, 1998; 2010, pp.151–188; 2014, pp.450-471).

3 Em particular, por Michael Quante (Quante, 2011, pp.211-238; Quante, 2013, pp.713-727), mas também por Emmanuel Renault (Renault, 2013, pp.699-711, em especial pp.700-705).

p.156 (anotação marginal ao §72)). Combinando livremente a simetria formal da relação de reconhecimento descrita pelo Hegel maduro nas relações contratuais de troca no interior da sociedade civil-burguesa com a assimetria material das relações de senhorio e servidão, que Hegel desenvolve na *Fenomenologia do Espírito* como o movimento através do qual o reconhecimento vem primeiro a ter lugar, Marx aponta, por um lado, para uma forma de reconhecimento de pretensões mais elevadas do que aquela encontrada por Hegel e, por outro, para o fato de que a instauração do direito representa apenas uma síntese precária que oculta sem de fato dissolver as relações de dominação e o conflito social estruturado como uma luta por reconhecimento.

Chitty comenta que, neste texto, "Marx organiza sua oposição entre a sociedade de mercado do presente e a sociedade comunista do futuro ao redor do contraste entre a primeira dessas formas de reconhecimento", isto é, o reconhecimento do outro como pessoa de direito e proprietário, aquele reconhecimento formal que estrutura o contrato, "e uma versão universalizada da segunda", ou seja, de um "reconhecimento do outro como um ser com necessidades" (Chitty, 2013, p.691).[4] E completa que "enquanto para Hegel a propriedade privada e o reconhecimento mútuo como proprietários supera nossa alienação mútua e da natureza, para Marx eles a criam" (idem, p.695).[5] Isso porque criam justamente a possibilidade (ou antes, a necessidade) de que as carências dos parceiros de interação não sejam consideradas concretamente, mas apenas num sentido abstrato, podendo ser, portanto, tratadas reciprocamente apenas de modo instrumental (tratamento no qual cada um dos contratantes instrumentaliza sua própria carência e assume a postura típica do servo). Para Marx, no entanto, "a carência de uma coisa é a prova mais evidente e irrefutável de que a coisa pertence à minha essência" (Marx, 2016, pp.153-4). Deixando de reconhecer a dependência recíproca de nossas carências, alienamo-nos daquilo que produzimos para a troca, daqueles com quem trocamos, de nós mesmos e, por fim, de nossa existência como membros de uma espécie que assegura sua sobrevivência pela divisão do trabalho. Se "no capitalismo, demonstro meu autorrespeito afirmando

4 Nesse sentido, Daniel Brudney explica numa leitura analítica: "Reconhecimento é aqui algo exigente. Não é o bastante que B registre que A está produzindo algo que B irá usar. Isso poderia ser obtido sob o capitalismo. Também não é suficiente que B registre que A está produzindo algo que ele tenciona que B utilize, no que a utilização por B seja instrumental para algum outro objetivo que A tenha, como por exemplo, que A tencione que B utilize seu produto porque assim não apenas B, mas também C e D comprarão o produto de A, tornando-o rico. Tampouco é suficiente que B registre que para A o uso de B do produto de A é o ponto final do objetivo de A ao produzir. Pois B pode não se importar com esse fato. B precisa tanto registrar esse fato como, como Marx coloca, "afirmá-lo". Além disso, tanto A quanto B precisam ver o processo de produção e de consumo como fundamental em si. Eles precisam ver a produção para outros não como uma atividade trivial, mas sim como o modo básico como os seres humanos realizam sua natureza: sob condições próprias, ela é a vida boa" (Brudney, 1998, p.152.)

5 Do que não se deve concluir que antes do reconhecimento que fundamenta e estrutura a forma social da propriedade privada pode ter havido um estado de não-alienação: "O estado inicial do homem não é, portanto, a não alienação, mas sim a pré-alienação e a indiferenciação" (Quante, 2009, p.258).

minha não-dependência dos outros", Marx tem em mente uma sociedade na qual, pelo reconhecimento, afirmo "meu modo específico de dependência" (Brudney, 1998, p.172). Pois a independência aparente do proprietário privado se constitui num sistema real de "entrelaçamento omnilateral da dependência de todos" (Hegel, 1989, p.353, § 199), para usar uma expressão de Hegel.[6] Não se trata, portanto, de superar a dependência material recíproca, mas de dela se reapropriar, fazendo da relação de produção, troca e consumo uma relação mediada pelo objeto na qual nos afirmamos mutuamente em nossas carências concretas: "Nossas produções seriam assim vários espelhos desde os quais nossa essência luziria em reflexo" (Marx, 2016, p.160).

Se, no entanto, a proposição positiva de um estado de superação da alienação através de uma forma universalizada de reconhecimento das carências materiais concretas pode soar excessivamente utópica a um leitor da segunda década do século XXI,[7] a crítica do mercado capitalista, para falar com Honneth, enquanto esfera de reconhecimento, parece, como nunca, atual. Nas palavras de Quante,

> Marx quer então mostrar, e aqui está a renúncia crítica a Hegel, que a derrogação da escravidão em uma ordem jurídica que representa uma estrutura simétrica de reconhecimento é apenas a supressão [*Aufhebung*] da superfície ou da forma fenomênica da autorrelação contraditória, e não é de forma alguma a dissolução dessa contradição mesma. (Quante, 2009, p.292)

A relação de dominação apenas prossegue por outros meios no interior do mercado capitalista, bem como a luta por reconhecimento: "A medida do poder sobre teu objeto que atribuo ao meu precisa, no entanto, para se tornar um poder efetivo, do teu reconhecimento. Nosso reconhecimento recíproco sobre o poder recíproco dos nossos objetos é, porém, uma luta" (Marx, 2016, p.158). Essa luta que tem lugar em cada relação de troca, incluindo, claro, a da troca da própria força de trabalho, não é passível de ser superada pelos princípios imanentes à troca mesma, pois nela, necessariamente,

> procuramos nos enganar mutuamente pelas aparências e o mais hábil ludibria o outro. Quem ludibria o outro, isso é, do ponto de vista do *todo* da relação, um acaso. O ludíbrio *ideal*, *visado*, acontece de ambos os lados, isto é, cada um dos dois ludibriou o outro em seu próprio juízo. (idem, ibidem)

6 Cf., também, Marx em *O Capital*: "Nossos possuidores de mercadorias descobrem, assim, que a mesma divisão do trabalho que os transforma em produtores privados independentes também torna independente deles o processo social de produção e suas relações nesse processo, e que a independência das pessoas umas das outras se consuma num sistema de dependência material [*sachlich*] universal" (Marx, 2013, p.182).

7 Em analogia com a especulação acerca de um eventual quarto princípio de reconhecimento, proposto por Nancy Fraser, Honneth poderia afirmar que tal forma de reconhecimento proposta por Marx não se encontra presente na "estrutura normativa das sociedades capitalistas", não estando, portanto, acessível a uma teoria do reconhecimento que proceda reconstrutivamente (cf. Honneth, 2003, pp.161ss); afirmação da qual Marx certamente não discordaria.

Como Marx retomaria em *O Capital*, trata-se de uma antinomia real, "um direito contra outro direito, ambos apoiados na lei da troca de mercadorias" (Marx, 2013, p.309). Sem que nisso se perca a fertilidade do conceito de reconhecimento em geral para a articulação de uma teoria crítica da sociedade, trata-se de um questionamento radical da própria possibilidade de que os princípios de reconhecimento imanentes e constitutivos da ação econômica no mercado, a saber, a igualdade formal da troca e a noção de mérito que orienta a distribuição do produzido, possam servir de fulcro para a crítica dessas relações mesmas.[8] Ou, em termos marxianos, que o valor possa servir de critério para sua própria crítica.

Por fim, gostaria de ressaltar algumas opções de tradução. Seguindo a tradução de Rubens Enderle (em Marx, 2013), traduzo *naturwüchsig* por "natural-espontâneo", que me parece captar bem a nuance do termo em relação ao mero "natural". *Nationalökonomie* é traduzido como "Economia Política", que repercute no adjetivo ("político-ecônomico(a)") e no substantivo ("economista político") derivados. Compreendendo que, no uso feito por Marx, *Entäußerung* e *Entfremdung* são sinônimos,[9] verto ambos por "alienação", demarcando, todavia, a diferença do original através de um asterisco (*), a fim de preservar a possibilidade de interpretações distintas. Onde o verbo "alienar" e seus adjetivos e substantivos derivados forem seguidos de um asterisco ("trabalho alienado*"), trata-se, no original, do alemão *entfremden*; na ausência do asterisco, de *entäußern*. Em que pese a recomendação da excelente e decisiva revisão com que o texto contou e pela qual sou extremamente grato, mantive essa opção, pela qual assumo a responsabilidade.

Referências:

Brudney, D. (1998). *Marx attempt to leave Philosophy*. Cambridge: Harvard UP.

_____. (2010). "Producing for others". In: Schmidt Am Busch, H.-C.; Zurn, C. (eds.). *The Philosophy of Recognition*: Historical and Contemporary Perspectives. Lanham: Lexington Books, pp.151–188.

_____. (2014). "The young Marx and the middle-aged Rawls". In: Mandle, J.; Reidy, D. (eds.). *A Companion to Rawls*. Chicester: Wiley Blackwell, pp.450-471.

Chitty, A. (2013). Recognition and Property in Hegel and the Early Marx. *Ethical Theory and Moral Practice*, *16* (4), pp.685-697.

Habermas, J. (2014). *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo:

8 Como segue propondo Honneth em sua obra mais recente, Honneth, 2011.

9 Essa é igualmente a visão de Michael Quante: "Na *Fenomenologia,* Hegel fala da *Entäu*ßerung [na tradução brasileira de Paulo Meneses, traduzida por 'extrusão', L.Ph.C] da consciência-de-si, que diferencia de sua *Entfremdung*. Marx, ao contrário, equipara *Entäußerung* e *Entfremdung*". Cf. Quante, 2009, p.237.

UNESP.

Hegel, G. W. F. (1989). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=Werke Band 7). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Honneth, A. (2003). "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser". In: Fraser, N.; Honneth, A. *Redistribution or Recognition?* A Political-Philosophical Exchange. London; New York: Verso.

_____. (2009). *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2ª ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

_____. (2011). *Das Recht der Freiheit*: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlim: Surhkamp.

Marx, K. (2009). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

_____. (2013). *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

Quante, M. (2009). "Kommentar". In: Marx, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp.209-411.

_____. (2011). "Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx". In: Ikäheimo, H.; Laitinen, A. (eds.). *Recognition and Social Ontology*. Leiden: Brill, pp.211-238.

_____. (2013). Recognition in Capital. *Ethical Theory and Moral Practice*, *16* (4), pp.713-727.

Renault, E. (2013). Three Marxian Approaches to Recognition. *Ethical Theory and Moral Practice*, *16*(4), pp.699-711.

Recebido em: 24.03.2015

Aceito em: 29.01.2016

A morte filológica de Nietzsche: o período pré-homérico e a filologia clássica

The philological death of Nietzsche: the pre-Homeric period and classical philology

Marco Sabatini

marco_rsabatini@hotmail.com
(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Neste artigo, analiso uma possível perspectiva de como, por meio de uma de suas interpretações sobre a antiguidade grega, ou melhor, por meio do que nomeia como período pré-homérico, Nietzsche concebe uma cultura grega insustentável para a ciência de sua época, por falta de provas arqueológicas e filológicas, ao mesmo tempo em que afronta moralmente a modernidade. Com isso, a filologia moderna considera os estudos de Nietzsche como cientificamente mortos, legando-o negativamente à contemporaneidade, sem relevar os pontos positivos de sua filologia e sem crer que ela possua alguma contribuição mínima sobre os estudos da antiguidade clássica.

Palavras-chave: filologia; pré-homérico; homérico; antiguidade; arqueologia.

Abstract: In this article, I analyze a possible perspective of how, through one of his interpretations of the ancient Greek, or rather by what he names as pre-Homeric period, Nietzsche conceives an unsustainable Greek culture to science of his day, for lack of archaeological and philological evidence, and at the same time that morally affronts modernity. With this, the modern philology considers the studies of Nietzsche as scientifically dead, bequeathing it negatively to the contemporary, without revealing the positive points of his philology and without believing that it possesses some minimal contribution to the study of classical antiquity.

Keywords: philology; pre-Homeric; Homeric; antique; archeology.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p99-115

O pré-homérico de Nietzsche: uma distância temporal, científica e moral da modernidade

Para Nietzsche, a interpretação que aproximava os gregos antigos à moral moderna nada mais era do que um grande mal-entendido. Quando *O nascimento da tragédia* é esmiuçado, várias contradições e confrontos se apresentam entre a remota cultura helênica e os cristãos modernos, diferentemente do que Jaeger dirá alguns anos depois (cf. Jaeger, 2001, pp.9-10). Se, em 1871, o filósofo evidenciou apenas indiretamente essas diferenças por meio do "precavido e hostil silêncio com que

no livro inteiro se trata o cristianismo" (Nietzsche, 2007c, p.17), em sua *Tentativa de Autocrítica* de 1886, ele se prontifica a afirmar intensamente sua posição. "Na verdade", nos diz Nietzsche, "não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã" (idem, ibidem).

Fundamentadas sobre os princípios cristãos, a estética e a filosofia da modernidade interpretavam os processos artísticos através da "objetividade" e "subjetividade". Todavia, Nietzsche defende que "toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo o qual, como se fora uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequada em estética" (Nietzsche, 2007c, p.44), porque, seja épica, lírica ou até mesmo onírica, "todas as formas nos falam, não há nada que seja indiferente e inútil" (idem, p.25). O erro seria um reflexo da crença costumeira de entender a poesia como mera abstração e, por isso, desconectada da "realidade". De fato, como podemos falar de poesias se geralmente "todos nós costumamos ser maus poetas" (idem, p.56)?

A hermenêutica nietzschiana não é *inteiramente* desamparada por fontes históricas. Na verdade, muitas dessas fontes se encontram frequentemente nos escritos de poetas. Por conseguinte, a lógica interna desse pensamento permite avaliar a Grécia Antiga por meio de métodos e valores diferentes do cientificismo e do historicismo presentes em sua época. A partir disso, poemas e relatos épicos, trágicos, cômicos, em suma, antigos, como os de Hesíodo, Arquíloco, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, etc., são tomados para demonstrar a distância existente entre o mundo antigo e o mundo moderno.

Nesse sentido, o caráter "pessimista"[1] causado pela ferocidade da existência[2]

1 Este pessimismo não é a negação da vida, uma repulsão da própria vida como o cristianismo é para Nietzsche, mas a constatação do caráter cruel do mundo em suas mais terríveis facetas. Exatamente e paradoxalmente, este pessimismo do grego clássico seria a "reminiscência" de estados mais primitivos e naturais, como o do grego pré-homérico, que possibilitou a refinação da arte a ponto de nascer a tragédia.

2 Segundo Ana Cláudia Gama Barreto em seu artigo "Sobre o 'conceito' de vida em *O nascimento da tragédia*" (2011, p.20), as palavras "vida" [*Leben*] e "existência" [*Dasein*/*Existenz*] se alternam conforme o texto. Para a autora, uma hipótese possível reside na diferenciação proposital utilizada por Nietzsche destas duas palavras em que "vida" [*Leben*] possui "nesse momento uma acepção que acentua o sentido fisiológico do termo, e assim estabeleceríamos o limite entre 'vida' e 'existência' excluindo do sentido de vida aquilo que estivesse relacionado com o mundo inorgânico. Considerar a 'vida' num sentido fisiológico seria compatível com a valorização do interesse de Nietzsche pela temática de algumas discussões científicas da época, que buscavam descrever o fenômeno da vida dissociando-o de causas divinas e de explicações teleológicas. 'Vida' poderia ser considerada em seu sentido fisiológico, ou seja, como o conjunto de funções observadas em seres que nascem, crescem e morrem, seguindo um padrão de processos (fisiológicos) que garantem sua autonomia e um padrão de relações com o que lhes é externo. Já a palavra 'existência' seria então empregada para definir o conjunto daquilo que está presente na realidade, ou ainda para designar o sentido da experiência (reflexiva) que o existente tem de sua presença no mundo. Restringindo assim a noção de vida à sua acepção fisiológica, ela seria abarcada pela noção de existência, que a compreenderia". Dessa forma, procuro seguir esta diferenciação da autora em todo este trabalho.

nas análises de Nietzsche sobre a Grécia Arcaica não procederiam simplesmente dos estudos de Schopenhauer ou de sua própria vida ao sentir a morte de seu pai e de seu irmão, mas, sim, do relato de gregos como Teógnis[3]. Se a bela arte se formou "sob o céu grego", como disse Winckelmann (1975, p.39), ou seja, se ela foi um reflexo da beleza e serenidade de sua cultura, então "por que o escultor grego tinha de moldar sempre de novo guerras e lutas, em incontáveis repetições, corpos distendidos, cujas expressões tencionam-se pelo ódio ou pela arrogância do triunfo, feridos que se curvam, moribundos expirando?" (Nietzsche, 2007a, p.66)

Porque, paradoxalmente, seria da crueldade dessa existência que teria surgido a própria *arte* – o belo teria surgido do feio, a harmonia da desarmonia, a medida da desmedida. As transfigurações de um mundo em constante movimento destrutivo seriam a luta pela vida e a superação de um pessimismo prático antinatural, ou seja, a superação de um pessimismo contrário à vida, depressivo e suicida. Sem as imagens e os relatos que a modernidade considerou como violências e crueldades da imaginação do artista, ou, às vezes, invenções desligadas da própria vida real, a história se desnudaria de seus adornos e revelaria contornos ainda mais horríveis; "para onde olharíamos" pergunta-se o jovem filósofo, "se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? (...) Que existência terrestre refletem estes medonhos e perversos mitos teogônicos?" (Nietzsche, 2007a , p.67) Nietzsche responde:

> Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. (...) Imaginemos o ar pesado dos poemas de Hesíodo ainda mais condensado e obscurecido, e sem todas as suavizações e as purificações que, vindas de Delfos e de numerosas moradas divinas, desaguavam sobre a Hélade: misturemos esse ar espesso da Beócia com a voluptuosidade sombria dos etruscos; tal realidade iria então nos exigir com violência um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio (idem, ibidem).

Para Nietzsche, quanto mais regressamos historicamente, percebemos que menos considerações reguladoras e impositivas afetaram socialmente os homens. "Sem estado, no natural *bellum omnium contra omnes*, a sociedade não pode de modo algum lançar raízes em uma escala maior e além do âmbito familiar" (Nietzsche, 2007a, p.49). Ao relacionar então os gregos homéricos a costumes aparentemente estrangeiros que existiam de Roma até a Babilônia[4], o desregramento dos impulsos

3 "Lo mejor de todo / para los que pisamos la tierra / es no haber nacido / ni poder ver los rayos del sol deslumbrante, / pero nacidos que somos / cuanto antes traspasar las puertas del Hades, / reposar bajo un túmulo de abundante tierra / es lo melhor" (Teógnis, 1990, p.112).

4 Em muitos outros textos, Nietzsche demonstra que os gregos antigos mantinham contato direto com costumes de outros povos que o mundo homérico não abarcava, de modo que "Homero está longe dos tempos primitivos. A cultura é infinitamente mais velha" (Nietzsche, 1993, p.428) – e não sem testemunhos. Segundo Heródoto (1890, p. 34), os fenícios introduziram na Grécia inúmeros conhecimentos, e, entre tantos outros, as letras que eram, em sua opinião, desconhecidas até então para os gregos. Além do alfabeto fenício possivelmente adotado e modificado pelos gregos, o

se mostrariam cada vez mais como domínio cultural que determinadas excitações teriam efetivado. Por isso, os gregos posteriores à época homérica com toda a sua filosofia, política, civilidade e comedimento manteriam estrito contato com os "povos bárbaros" se não por meio dos hábitos, então por meio das "raízes mais profundas do helenismo" (Nietzsche, 2007b, p.30).

Aqui, trata-se de um período de anseios primevos e naturais em que "os ferrolhos da cultura [helênica] ainda continuavam inviolados" (Nietzsche, 2007b, p.54). Nietzsche se refere hipoteticamente a um homem ideal, mas que poderia ser imaginado por meio de uma aproximação com a natureza enquanto efetivação plena dos impulsos humanos – daí o paralelo que o filósofo faz do "sátiro como homem primitivo [*Urmensch*]"[5]. De acordo com Junito Brandão, "os Sátiros eram semideuses rústicos e maliciosos, com o nariz arrebitado e chato, com o corpo peludo, cabelos eriçados, dois pequenos cornos e com pernas e patas de bode" (Brandão, 1987, p.128). No entanto, o simbolismo ao qual Nietzsche alude ultrapassa a aparência de um ser barbudo e cabeludo vagando pela selva. Estas figuras míticas representariam a licenciosidade sexual enquanto íntimos desejos realizados sem quaisquer inibições e pudores sociais. O fato é que o próprio corpo humano apareceria em uma configuração amoral, de modo que o sátiro

> era a proto-imagem do homem, a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções, enquanto exaltado entusiasta que a proximidade do deus extasia, enquanto companheiro compadecente no qual se repete o padecimento do deus, enquanto anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza, enquanto símbolo da onipotência sexual da natureza. (Nietzsche, 2007b, p.54)

Os impulsos seriam movidos pelo prazer e pelo desprazer do corpo. Platão já havia constatado que as primeiras sensações de deleite e de sofrimento causavam os vícios e as virtudes humanas (cf. Platão, 1999, p.103). Nesse contexto, para o jovem filólogo, o tipo de ser humano que predominara nessa época, pré-homérica, seria guiado instintivamente "em uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento" (Nietzsche, 2007a, p.74). Por isso, ele sustenta que os gregos eram

lugar de surgimento da própria filosofia é incerto; apesar de Diógenes Laêrtios crer que ela é grega, ele problematiza a sua origem ao se lembrar de autores que sustentam "que os persas tiveram os seus Magos, os babilônios ou assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no Livro XXIII de sua obra *Sucessões dos Filósofos*" (Laêrtios, 2008, p.13). Com aspectos em comum entre as culturas, podem-se entender diversos sincretismos, como, por exemplo, a partir do século VI a.C. em que o deus Serápis é, segundo Nietzsche, "igualado com Hades, como símbolo da união dos gregos e dos egípcios de um povo" (Nietzsche, 1993, p.417). Segundo René Menard, "Plutão é o Júpiter infernal, chamado igualmente Serápis. O nome de Serápis é o de uma divindade egípcia cujas atribuições são, aliás, assaz obscuras" e "apresenta uma grande analogia com Plutão, e quando o imperador Juliano consultou o oráculo de Apolo para saber se esses dois deuses diferiam, recebeu a seguinte resposta: 'Júpiter, Serápis e Plutão são a mesma divindade'" (Menard, 1880, pp. 88-89).

5 "der Satyr als Urmensch". Cf. Nietzsche, 1988b, p.279.

o povo mais humano da antiguidade já que, aceitando os seus desejos, elevariam a vida à máxima afirmação. Desse modo, Nietzsche percebe também uma necessidade essencial do homem de efetivar seus desejos, de extravasar a sua raiva, fluir a sua crueldade, potencializar o seu prazer, extasiar-se com brutalidade[6].

Mas o auge do período pré-homérico revelaria também uma extrema desmedida, uma falta de controle nociva à vida. Ao analisarmos o sentido da "disputa" [*agon*] na época homérica em seu quinto dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, – mesmo que indiretamente, – percebemos que, para Nietzsche, o período pré-homérico caminhava para a sua própria destruição. Isso porque a não canalização dos impulsos indeterminaria a sua efetividade, ou seja, as suas intensidades, temporalidades e espacialidades; consequentemente, ameaçaria a própria vida. Enquanto na época homérica "cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isto constituísse o máximo de benefícios para Atenas, trazendo o mínimo de dano" (Nietzsche, 2007a, p.73), os impulsos dos homens pré-homéricos irromperiam sem que nenhum limite pudesse lhos impedir – até o momento em que eles fossem afetados por suas inconsequências: ou seja, até que outras forças colidissem e evidenciassem aquele estado de guerra hobbesiano cuja fera devora a si mesma ou é devorada por seus companheiros.

Os horrores e os sofrimentos não se apresentariam somente enquanto ameaças extrínsecas, como se nós, seres humanos, estivéssemos separados da Natureza, porque a nossa constituição é esta Natureza: o homem participa em si mesmo de todos os tormentos da existência não por unicamente sofrê-los, mas, sobretudo, por causá-los. Dessa forma, o grego pré-homérico teria percebido isso e sentido, para Nietzsche, um pessimismo semelhante à consideração de Schopenhauer de que "todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo

6 Creio, aqui, ser interessante uma passagem da filosofia de maturidade de Nietzsche em que ele fala sobre a crueldade e a tragédia no aforismo 229 de *Além do bem e do mal*: "No tocante à crueldade é preciso reconsiderar e abrir os olhos; é preciso finalmente aprender a impaciência, para que deixem de circular, virtuosa e insolentemente, erros gordos e imodestos como, por exemplo, aqueles nutridos por filósofos antigos e novos a respeito da tragédia. Quase tudo a que chamamos 'cultura superior' é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse 'animal selvagem' não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou. O que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade; o que produz efeito agradável na chamada compaixão trágica, e realmente em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão-só do ingrediente crueldade nele misturado. O que o romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que de vontade suspensa, 'deixa-se tomar' por Tristão e Isolda – o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe 'crueldade'" (2005, pp.121-122). Nietzsche procura evidenciar este traço humano tanto em sua filosofia de maturidade quanto de juventude. A questão é que o lado "obscuro" do homem não desapareceu, pode ter sido transfigurado, mas continuou a existir sob outras máscaras: isso acontecera a partir período homérico, ao direcionar os seus impulsos.

satisfeito, permanecem pelo menos dez que não o são" (Schopenhauer, 2005, p.266). A percepção sobre estes horrores suplantaria o prazer por conta de seu estado efêmero e atingiria considerações como as de Teógnis que Nietzsche traduziu em palavras de Sileno:

> Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio, calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (Nietzsche, 2007b, p.33)

Como, então, viver em um mundo de tormentos onde constantemente a vida é ameaçada através dos mais terríveis sofrimentos? Como o conhecimento transmitido por Sileno não se transformou em prática? Ou seja, como uma consideração pessimista do mundo não se transformou em "um pessimismo prático que poderia engendrar até uma horrenda ética do genocídio" (Nietzsche, 2007b, p.33)? Como e por que, depois da sangrenta época pré-homérica, os gregos elevaram-se frutífera e esplendorosamente no período homérico ao clássico? "O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos" (idem, ibidem). Ou seja, a beleza, a serenidade, a harmonia, as características que a filologia clássica da modernidade cultuava nos gregos antigos foram, segundo Nietzsche, uma necessidade fisiológica, uma consequência corporal para que a própria vida, em sua máxima afirmação, não fosse paradoxalmente negada, aniquilada no período pré-homérico.

A pré-história e a filologia clássica da modernidade

Segundo Snodgrass, "nos círculos profissionais, o termo 'homérico', que em grego antigo possuía o significado, estritamente literário, de 'ao modo de Homero', veio a adquirir um amplo alcance referencial" (Snodgrass, 2004, p.27). Até, ao menos, a terceira década do século XX, a grande maioria dos escritos filológicos relacionados ao "tempo homérico" não eram precisamente delimitados e não diferenciavam as imensas peculiaridades e propriedades atinentes ao decorrer desse período. Mesmo Wilamowitz-Möllendorff (2005a) em seu primeiro e ácido artigo de 1872 contra Nietzsche, ao apontar as imprecisões científicas de *O nascimento da tragédia*, inclusive as cronológicas, não critica os termos "pré-homérico" e "homérico" presentes nesse livro – ao contrário, os utiliza em seus argumentos irônicos. Erwin Rohde, amigo

de Nietzsche, ao defendê-lo em suas resenhas, não difere nesse sentido quando fala de sua compreensão sobre a "pré-história dos povos" (Rohde, 2005a, p.49). Algumas décadas depois, também Otto, em 1929, emprega "tempos homéricos e pós-homéricos" em seu livro *Os Deuses da Grécia*, sem deixar claro ao certo a quais datas eles pertencem (cf. Otto, 2005, p.24).

> As expressões "idade homérica", "época homérica", "mundo homérico", "Grécia homérica", "sociedade homérica", "arte homérica", "arqueologia homérica", tiveram uso frequente por parte das gerações passadas. Quando se tenta analisar o conteúdo dessas expressões, verifica-se que ele é tão amplo quanto indefinível. (Snodgrass, 2004, p.27)

Realmente! Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche expõe apenas por meio de citações de alguns nomes da antiguidade, como Arquíloco[7] e Terpandro[8], que, para ele, o final do "período homérico" se situa próximo ao século VII a.C.. No entanto, ainda segundo Snodgrass,

> Caso se pergunte, primeiro, quais são os limites cronológicos do termo "homérico", a resposta será que ele tem sido usado para recobrir toda uma sequência de períodos, desde os mais antigos episódios históricos dos quais algum reflexo possa estar presente em Homero, até à época de vida do próprio poeta. Isso já perfaz aproximadamente um milênio, talvez do século XVI ao VIII a.C.. (Snodgrass, 2004, p.28)

Precisamos então contextualizar alguns fatos e algumas concepções da filologia clássica e da arqueologia modernas em relação à Antiguidade. A pré-história foi reconhecida apenas em 1867 segundo Ève Gran-Aymerich (2001, p.23). Para isso, exímios esforços de filólogos, arqueólogos, aventureiros, etc., foram necessários. J.-F. Champollion duvidou, por exemplo, da periodicidade bíblica que não se harmonizava com a egípcia, em uma missiva de 1829 a seu irmão por conta de suas descobertas nas décadas iniciais do século XIX. Assim, as derradeiras lutas para que a pré-história fosse devidamente reconhecida aconteceram na Palestina – "último reduto dos defensores da cronologia bíblica" (idem, p.307) –, de modo que, somente em 1896, com as *Recherchessurles origines de l' Égypte* de Jacques de Morgan, esse debate se resolveu e o "restabelecimento da pré-história oriental" (idem, ibidem) recebeu considerável impulso.

Em meados da sétima década do século XIX, considerava-se que a arte grega iniciara somente no século VII a.C. por meio das cerâmicas gregas encontradas até então. Em 1836, o arqueólogo C. J. Thompsen em seu *Guide du muséé de Copenhague*

7 "Homero, o encanecido sonhador imerso em si mesmo, o tipo do artista *naïf*, apolíneo, fita agora estupefato a cabeça apaixonada de Arquíloco, o belicoso servidor das Musas que é selvagemente tangido através existência" (Nietzsche, 2007b, p.40).

8 "Do ponto de vista do *epos*, esse mundo desigual e irregular da lírica deve simplesmente ser condenado: e foi o que, no tempo de *Terpandro*, os solenes rapsodos épicos das festas apolíneas fizeram" (Nietzsche, 2007b, p.46).

divulgou, a partir de recentes objetos encontrados pela pesquisa de sua época, uma tese sobre três períodos da antiguidade nomeados de "Idade da Pedra", "Idade do Bronze" e "Idade do Ferro". Apesar disso, quando Nietzsche fala sobre uma "Idade do Bronze, com suas titanomaquias e a sua acre filosofia popular" (Nietzsche, 2007b, p.39) – considerando-a, sobretudo, como um *período artístico e religioso* –, "isso sem discutir se realmente teria havido um tempo no qual um heleno, ignorando Zeus, Atena e Apolo, teria oferecido sacrifícios a Urano ou Cronos, ou mesmo a Ericapero e a Fanes" (Wilamowitz-Möllendorff, 2005a, p.63), está apenas fazendo uma hábil suposição, pois, somente depois de 1884 com o avanço da arqueologia, o pré-historiador Oscar Montelius estabeleceu exatamente a concepção sobre a Idade do Bronze. Apenas após 1871,

> a integração da pré-história na história, esboçada então, se acelera com os extraordinários descobrimentos de Heinrich Schliemann em Tróia [inicialmente de 1871-1873], Micenas [inicialmente de 1874-1876] e Tirinto [inicialmente de 1884-1885], que deixam bem claro que o "milagre grego" não nasce espontaneamente do nada, senão que encontra suas raízes mais profundas na pré-história do Oriente helênico. (Gran-Aymerich, 2001, p.23)

Em 1890, a civilização egeia é datada por volta de 2500 até 1500-1000 a.C. e, até 1891, revela-se o primeiro terreno da Idade do Bronze Grega. A partir de 1894, a civilização pré-micênica, posteriormente nomeada de "minoica", é definida. Em 1902, Dörpfeld consegue estabelecer com precisão a cronologia de Tróia "enquanto Schiliemann reconhecia a *Ilíada* de Homero nos vestígios de Tróia II (na realidade, cidade da Idade do Bronze Antigo III, por volta de 2500-2300 a.C.), Dörpfeld a situa em Tróia VI (por volta de 1750-1250 a.C.)" (Gran-Aymerich, 2001, p.469).

Por isso, as primeiras hipóteses de Nietzsche em relação à Grécia Antiga partilhavam de um conjunto de ideias revolucionárias e incipientes – quiçá, irresponsáveis em relação à filologia moderna. Ora, o que, para os pesquisadores do século XXI, parece bastante óbvio se apresentou como surpresa, assombro e inovação pouco tempo antes, em um contexto cuja ciência estimava, tantas vezes influenciada pela moral cristã, por exemplo, "a idade do planeta em aproximadamente 100 milhões de anos" (Frezzatti, 2001, p.39)[9]. Dessa forma, se analisarmos as datas acima, claramente perceberemos que muitas descobertas arqueológicas que conseguiram provar alguns argumentos nietzschianos, ou, pelo menos, fundamentar minimamente a veracidade deles – presentes, sobretudo, em seu livro de estreia – aconteceram *somente a partir de 1871*, ou seja, pouquíssimo tempo antes e depois da publicação de *O nascimento da tragédia*.

9 Apesar de ser diferente a perspectiva apresentada no livro de Frezzatti da exposta neste artigo, a contextualização científica (de aspecto biológico) que ele faz permite-nos conhecer como o pensamento científico enfrentou diversas barreiras.

A morte da filologia de Nietzsche

As características que exaltavam a Grécia Antiga em seus períodos homérico, arcaico e clássico dentro dos círculos intelectuais modernos alemães foram reforçadas por séculos desde a interpretação de Winckelmann. Em suas *Reflexões sobre a arte antiga*, Winckelmann engradeceu os hábitos helênicos. Seus corpos, suas roupas, suas artes e filosofias eram-lhe a comprovação de que havia existido uma cultura superior a todas as outras e que deveria não servir simplesmente como cópia, mas, sim, como modelo único para que os alemães desenvolvessem a sua própria cultura. Desse modo, nenhuma outra época ou povo até então teria atingido o "belo universal" (Winckelmann, 1975, p.47) igual aos helenos.

Mesmo que discordassem em determinados pontos, a interpretação alemã era unânime em afirmar a superioridade grega a partir de Homero – fosse ele um único poeta ou um conjunto de gênios. "Tudo o que é antigo é genial. A Antiguidade inteira é um gênio, o único que se pode chamar sem exagero de absolutamente grande, único e inatingível" (Schlegel, 1997, p.91). Dessa forma, Wolf, Lessing, Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Schiller, Goethe, Schopenhauer, etc., constituíram e fortaleceram a ideia de que os Gregos eram o auge da arte, o expoente do pensamento filosófico, o exemplo ideal de sociedade fundamentada na beleza, na harmonia, na medida. Ao mesmo tempo, as heranças e relações com as outras culturas pareciam-lhe inexistentes ou de pouca importância, primeiro, por conta de toda a idealização fortemente difundida e, segundo, como visto acima, por não haver provas suficientes até o final do século XX que demonstrassem as raízes da cultura grega existentes séculos antes.

Assim, apesar de todas as descobertas sobre as civilizações antigas, ainda na terceira década do século XX, a cultura helênica, sobretudo em relação aos seus "tempos homéricos", era sobreposta às civilizações do antigo oriente. A concepção filológica da modernidade valorizava a Grécia de tal modo que parecia suprimir suas raízes em e suas relações com outras culturas. Dividia-se a história, "começando pela distinção primacial entre o mundo pré-helênico e o que se inicia com os Gregos, *o qual estabelece pela primeira vez de modo consciente um ideal de cultura como princípio formativo*" (Jaeger, 2001, p.8, grifo meu). Em 1936, Jaeger compara a "consciência" grega de sua própria formação com a cultura moderna europeia e com os povos pré-helênicos supostamente despossuídos dessa sapiência:

> Dissemos que a importância universal dos Gregos como educadores deriva da sua nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade. E, com efeito, se contemplamos o povo grego sobre o fundo histórico do antigo Oriente, a diferença é tão profunda que os Gregos parecem fundir-se numa unidade com o mundo europeu dos tempos modernos. E isto chega ao ponto de podermos sem dificuldade interpretá-los na linha da liberdade do individualismo moderno. Efetivamente, não pode haver contraste

> mais agudo que o existente entre a consciência individual do homem de hoje e o estilo de vida do Oriente pré-helênico, tal como ele se manifesta na sombria majestade das Pirâmides, nos túmulos dos reis e na monumentalidade das construções orientais. (Jaeger, 2001, p.9)

Jaeger não nos demonstra minuciosamente nesse livro quais são estas diferenças "tão profundas", como nos diz, entre as civilizações da Grécia e do Antigo Oriente, apesar de aproximar o mundo grego aos modernos europeus. O ideário de que a "cultura" e a "arte" helênicas do período homérico, arcaico e clássico eram superiores a e independentes de todos os outros povos corria ainda na época de *Paidéia: a formação do homem grego*. E, sessenta anos antes, "no entanto, o parágrafo 4 de *O nascimento da tragédia*" remetia "a um 'período artístico' da Idade do Bronze" (Wilamowitz-Möllendorff, 2005a, p.63). Como se não bastasse, para Nietzsche, nesta época brônzea, um mundo de terrores teriam prevalecido perante o confronto com as divindades de características homéricas: "o 'reino dos titãs', que os deuses em torno de Zeus, quer dizer o proto-Apolo nietzschiano, tiveram de destronar" (idem, ibidem). Dessa forma, Nietzsche atribuiu, à arte, à religião e às considerações existenciais dos gregos homéricos, eras desconhecidas histórica e cientificamente e miticamente terríveis, além de derivar delas as belezas do mundo olímpico e de seus deuses.

As ideias *poéticas* sobre a antiguidade de Schiller[10] e de Hölderlin influenciaram Nietzsche (cf. Andler, 1920a, pp.51-69). Por isso, Willamowitz afirma vorazmente e ironicamente que Nietzsche desconhece *cientificamente* o mundo de Homero. "Pois, se conhecesse, como poderia atribuir ao mundo homérico pleno de juventude, jubiloso na exuberância do delicioso prazer de viver, uma sensibilidade pessimista, uma aspiração senil pelo não-ser, uma auto-ilusão consciente?" (Wilamowitz-Möllendorff, 2005a, p.62). Somente interpretando a antiguidade poeticamente como relato da realidade, em vez de interpretá-la por meio da perspectiva historicista da filologia clássica moderna, essas noções sobre a cultura grega seriam possíveis. Assim Nietzsche fez, contradizendo muitos pensamentos da época[11], como a passagem

10 Em sua *Educação Estética do Homem*, Schiller diz: "A contemplação (reflexão) é a primeira relação liberal do homem com o mundo que o circunda. Enquanto a voracidade agarra seu objeto de maneira imediata, a contemplação afasta o seu e faz dele sua propriedade verdadeira e inalienável à medida que o guarda da paixão. A necessidade natural, que o dominara sem divisão de poder no estado da mera sensação, libera o objeto na reflexão; há trégua momentânea nos sentidos, o próprio tempo eternamente mutável repousa enquanto os raios dispersos da consciência convergem e uma imagem do infinito, a forma, se reflete no fundo perecível. Quando surge a luz no homem, deixa de haver noite fora dele; quando se faz silêncio nele, a tempestade amaina no mundo, e as forças conflituosas da natureza encontram repouso em limites duradouros. Não é de admirar, portanto, que os poemas antiquíssimos relatem este grande acontecimento no interior do homem como sendo uma revolução no mundo externo e simbolizem, na imagem de Zeus pondo fim ao império de Saturno [Cronos], a vitória do pensamento sobre as leis do tempo" (2002, pp.125-126).

11 "Que ofensa, senhor Nietzsche, à nossa mãe Pforta! Fica parecendo que nunca lhe deram para ler a *Ilíada*, II, 101, ou a passagem referente a esse trecho no *Laocoonte de Lessing*; e a introdução de

de Lessing sobre os versos 101-108 da *Ilíada*[12] e pondo em contraste uma Grécia diferente dos ideais modernos de beleza contrariamente ao que Jaeger afirmou seis décadas depois:

> Em contraste com a exaltação oriental dos homens-deuses, solitários, acima de toda a medida natural, onde se expressa uma concepção metafísica que nos é totalmente estranha; em contaste com a opressão das massas, sem a qual não será concebível a exaltação dos soberanos e a sua significação religiosa, o *início da história grega surge como princípio de uma valoração nova do Homem, a qual não se afasta muito das ideias difundidas pelo Cristianismo sobre o valor infinito de cada alma humana nem o ideal de autonomia espiritual que desde o Renascimento se reclamou para cada indivíduo*. E teria sido possível a aspiração do indivíduo ao valor máximo que os tempos modernos lhe reconhecem, sem *o sentimento grego da dignidade humana*? (Jaeger, 2001, pp.9-10, grifo meu)

Para Nietzsche, Homero "não se trata de um começo, mas, sim, do término de um largo desenvolvimento cultural, da mesma maneira que, no campo da religiosidade arcaica, Homero é só um dos últimos testemunhos" (Nietzsche, 2000, p.258). A "Questão Homérica"[13] não importa muito aqui: seja Homero um homem ou

---

Schneidwin ao *Édipo rei* de Sófocles também é um saber que os alunos de Pforta adquirem logo no primeiro semestre" (Wilamowitz-Möllendorff, 2005a, p.62).

12 Lessing diz no capítulo XVI: "Assim, finalmente eu conheço esse cetro melhor do que se o pintor pudesse pô-lo diante dos olhos ou um segundo Vulcano nas mãos. Não me causaria estranheza se eu encontrasse que um dos intérpretes antigos de Homero admirou essa passagem como a alegoria mais perfeita da origem, do desenvolvimento e da consolidação e, finalmente, da hereditariedade do poder real entre as pessoas. Eu iria decerto rir ao ler que Vulcano, que trabalhou o cetro, na qualidade de fogo, que é o que há de mais indispensável para a conservação da humanidade, indica de modo geral o fim das necessidades que levaram as primeiras pessoas à submissão a apenas um senhor; que o primeiro rei era um filho do tempo (ΖεῦςΚρονίων), um velho digno que quis dividir o seu poder com um homem eloquente e inteligente, com um Mercúrio (διακτόρῳ αργειφότῃ), ou o transferiu totalmente para ele; que o inteligente orador, à época em que o jovem estava sentado estava ameaçado por inimigos estrangeiros, transferiu o seu poder máximo para o guerreiro mais valente (Πέλοπι πληξίππῳ); que esse bravo guerreiro, depois de ter abatido os inimigos e assegurado o reino, foi capaz de passá-lo para as mãos do seu filho, que, como um regente pacífico, como um pastor benevolente com o seu povo (ποιμὴν λαῶν), fez com que eles conhecessem a vida farta e a abundância, com o que, após a sua morte, abriu-se o caminho para que o mais rico dos seus parentes (πολύαρνι Θυέστῃ) conquistasse para si através de presentes corruptores e assegurasse para sempre a sua família, como se fosse um bem comprado, o que até então fora dado com base na confiança e que o mérito tomava mais como uma impropriedade que como uma dignidade. Eu iria rir, mas, apesar disso, teria um maior respeito pelo poeta a quem pode-se atribuir tanto" (2011, p.199).

13 Existe um longo debate em torno da figura de Homero e suas composições que pode ser resumido em: existiu somente um poeta chamado Homero e que compôs toda a *Ilíada* e a *Odisseia* ou essas obras foram compostas por vários poetas e compiladas em apenas um conjunto de nome "Homero"? Nietzsche trata sobre essa questão em sua aula inaugural em 28 de maio de 1869 na Universidade da Basiléia, inicialmente intitulada *Sobre a personalidade de Homero* (*Über die persönlichkeit Homers*) – posteriormente conhecida como *Homero e a filologia clássica* (*Homer und die klassische Philologie*) e se põe ao lado daqueles que veem Homero como um conjunto de criações artísticas. Influenciado sobretudo pelo romantismo alemão que acreditava na força criativa do povo como a verdadeira e grandiosa força artística e cultural, Nietzsche diz que "se retrocedermos ainda aquém de Aristóteles, aumenta cada vez mais a incapacidade de captarmos uma personalidade; amontoam-se cada vez mais poemas sobre o nome de Homero, e cada era mostra seu grau de crítica no quanto e no que deixa subsistir como homérico" (2006, p.187).

um conjunto de artistas, o que ressalto neste momento é que, para Nietzsche, existe um tempo e uma cultura na antiguidade grega que refletia um período relativamente conhecido pelos estudiosos do século XIX chamado Período Homérico, e um outro período mais antigo nomeado como Pré-Homérico, que guardava inúmeras questões para a ciência da época. Essas distinções culturais ao longo da história de um povo parecem óbvias hoje. No entanto, a ideia comum do século XIX, sobretudo entre os círculos eruditos, era de que a cultura homérica surgira espontaneamente como um "milagre" que, de tão belo, ofuscava não apenas os demais povos daquele tempo como também o próprio passado grego. Logicamente, não se duvidava que algo existiu antes de Homero, mas a escassez de pistas, resquícios, testemunhos sobre épocas tão remotas não apenas amenizava a curiosidade dos filólogos como parecia lhes impor uma quase necessária inexistência cultural.

Como vimos, Nietzsche não deixou de fazer, no entanto, inúmeras afirmações sobre o período pré-homérico – o que, fossem elas quaisquer que fossem, seriam de qualquer modo um insulto para a ciência de sua época que quase não tinha indícios culturais dos períodos de Homero e, muito menos, anteriores a ele. Para piorar, tais afirmações foram feitas publicamente em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, que tinha como uma de suas principais funções comprovar a genialidade que concedera a Nietzsche o título de doutor e a cátedra de professor de Filologia Clássica da Universidade da Basiléia sem prestar nenhum exame. Foram essas concepções sobre a antiguidade uma das principais causas da perplexidade de Wilamowitz "ante a presença nas diversas hipóteses eruditas sobre a pré-história da Tragédia de elementos 'sérios'" (Adrados, 1970, p.94) que o impulsionaram a escrever duríssimas críticas a Nietzsche.

Para esclarecer ainda mais a feroz réplica de Wilamowitz contra *O nascimento da tragédia*, deve-se levar em conta a influência de Otto Jahn sobre ele em confronto com a influência de Ritschl sobre o filósofo. Wilamowitz-Möllendorff estudou com Nietzsche, "a quem nunca admirou" (Galiano, 1969, p.36), tanto na Escola de Pforta quanto na Universidade de Bonn, onde foram alunos de Otto Jahn e de F. Ritschl e vivenciaram o conflito intelectual que esses dois professores tiveram entre si (cf. Whitman, 1986, p.465). O cenário é complexo. Jahn discordava de Richard Wagner, a quem o jovem Nietzsche admirava: o que explica parcialmente sua crítica ao "prosaísmo tão pobre de sentimentos" de Otto Jahn (Nietzsche, 2007b, p.117) enquanto exaltava Wagner, o "mui venerado amigo" (idem, p.22). Isso não significou, porém, a aprovação do antigo mestre de Nietzsche às ideias ali apresentadas. Ao contrário, o silêncio de Ritschl só foi quebrado após o filósofo lhe enviar uma carta assombrado por não ouvir sequer uma palavra dele, cuja resposta foi "que era demasiado velho para lançar-se por caminhos totalmente novos da vida e do espírito" (Pascual, 2007, p.16).

A partir de então, os filólogos clássicos em sua maioria se voltaram ou se silenciaram sobre os pensamentos do jovem professor. Com *O nascimento da tragédia*, também os seus artigos publicados no conceituado *Rheinisches Museum für Philologie* (cf. Nietzsche, 1867, 1868a, 1868b, 1869) alguns anos antes e que construíram um cenário positivo para Nietzsche adquirir seu título de doutor por *honoris causa* foram postos em dúvida. Hermann Diels, expoente da filologia clássica e amigo de Wilamowitz, afirmou sobre *De Laertii Diogenis fontibus* (um dos grandes escritos filológicos de Nietzsche) que as opiniões ali contidas eram não somente incertas e tênues como uma teia de aranha, "mas claramente falsas" (Diels, 1879, p.162) . Em 1928, Wilamowitz acusou Ritschl de nepotismo dizendo que a qualidade dos artigos de Nietzsche não justificava plenamente a sua promoção (Wilamowitz-Möllendorff, 1928, p.129).

> A parcialidade de Ritschl para com seu amigo vai se tornando um tanto escandalosa. Um dia lhe pergunta misteriosamente: "A V.S. lhe interessaria preparar algo sobre as fontes de Diógenes Laercio?" Poucas semanas mais tarde, anunciou o tema do concurso para o prêmio anual da universidade: *De fontinus Diogenis Laertii*. E assim sucessivamente. Em 1869, Ritschl oferece a Nietzsche, com seus vinte e cinco anos apenas completos, um posto de professor extraordinário na universidade e *Pädagogium* de Basiléia com 3.000 francos anuais. (Galiano, 1969, p.36)

Barnes suspeita que estes ataques construíram uma atmosfera negativa em relação aos escritos do jovem filólogo, fechando completamente os olhos para ele (cf. Galiano, 1969, p.36). Nesta linha interpretativa, os pensadores das décadas seguintes herdaram-no já relegado do campo filológico de modo que, como disse Reinhardt, "a história da filologia não tem lugar para Nietzsche" (Reinhardt, 1966, p.345). No entanto, segundo Barnes,

> Nietzsche nunca foi um velho acadêmico sábio. Seus estudos filológicos foram todos escritos em sua juventude. O *De fontibus* foi composto por um autor de vinte e três anos quem escreveu em um espaço de tempo de uns poucos meses. Não é notável que o trabalho demonstre sinais de pressa, que contenha numerosos erros menores, que ofereça conjecturas exuberantemente imprudentes, que seu argumento algumas vezes substitua a lógica pela retórica. Ao contrário, os estudos laertianos são notáveis pela virtude, e não por seus vícios. (Barnes, 2015, p.609)

Independentemente do julgamento da filosofia presente em seus escritos filológicos, o jovem Nietzsche ousou falar de um período grego inconcebível para a modernidade. Por isso, os filólogos não se recusaram a ler *O nascimento da tragédia* por causa de sua relação com a música (cf. Nietzsche, 1959, p.138); ou melhor, não se recusaram a lê-lo *somente* por este motivo. Ao tentar "mostrar que o brilho alegre do mundo homérico não caiu do céu da noite para o dia" (Rohde, 2005b, p.100), Nietzsche extrapolou, primeiro, os limites da legalidade filológica e, segundo, da moral de sua época. De qualquer modo, como disse seu antigo professor Usener aos

meios acadêmicos de Leipzig após a publicação de *O nascimento da tragédia*, alguém que escreve tal coisa está cientificamente morto (cf. Nietzsche, 1959, p.178).

Conclusão

O nascimento da tragédia causou espanto nos filólogos clássicos da modernidade. Em sua maioria, eles se calaram; os que se pronunciaram em relação a esse livro, fizeram criticando-o. Anos depois, o próprio Nietzsche o considerou "mal escrito, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até o feminino, desigual no *tempo* [ritmo], sem vontade de limpeza lógica, muito convencido e, por isso, eximindo-se de dar demonstrações" (Nietzsche, 2007c, p.13). Mas, como visto acima, mesmo se Nietzsche tivesse tentado dar demonstrações, a arqueologia e a filologia de sua época não poderiam fundamentá-las plenamente, porque sua interpretação se resguardava em alguns trechos de poetas e filósofos que intuitivamente apontaram para períodos longamente mais antigos do que o de Homero. Dessa forma, uma das grandes propriedades que Nietzsche herdou dos antigos em *O nascimento da tragédia* foi a concepção intuitiva de um mundo homérico cuja lógica o impingia a investigar tempos ainda mais remotos.

Com isso, Nietzsche também identificou, no período pré-homérico, características diferentes tanto dos helenos quanto da modernidade. Se analisarmos seu contexto, perceberemos que ele atinge, por conseguinte, os filólogos modernos de duas maneiras. Primeiro, em sua própria ciência. A filologia clássica não tinha datações precisas em relação ao tempo homérico, pelo menos até o começo do século XX. Porém, tinha uma interpretação clara sobre ela cuja moral refletia muitos princípios de sua idealização de um tipo de mundo elevado: nele, a sabedoria, a medida, a filosofia, a vida regrada – derivados em grande parte da filosofia platônica e aristotélica e estendidos a toda a cultura grega – constituíam também o significado de uma sociedade ideal. Ao atribuir aos gregos características vistas como bárbaras, Nietzsche contrapõe tanto as teses dos filólogos quanto a sua concepção cultural. Dessa forma, em segundo lugar, a própria moral moderna é posta em atrito. Ora, *O nascimento da tragédia* alude a tipos de vida embriagados, inconsequentes, cruéis. Não à toa, o filósofo percebe posteriormente como esse livro é um ataque sublime e sutil a toda moral cristã que, segundo ele, "nada deixou intacto com seu corrompimento" (Nietzsche, 2007d, p.79). Portanto, o período pré-homérico de Nietzsche afrontou a interpretação dos filólogos clássicos cientificamente e moralmente ao elevá-lo como uma cultura primordial aos princípios da época homérica, arcaica e clássica.

Referências:

Adrados, F. (1970). Nietzsche y el concepto de la filolofia clasica. *Habis*, *1*.

Andler, C. (1920a). *Nietzsche, as vie et as penséé: Les Précurseurs de Nietzsche* (Vol. I). Paris: Éditions Bossard.

_____. (1921b). *Nietzsche, as vie et as penséé: La Jeunesse de Nietzsche* (Vol. II). Paris: Éditions Bossard.

_____. (1921c). *Nietzsche, as vieet as penséé: Le Pessimisme Esthétique de Nietzsche* (Vol. III). Paris: Éditions Bossard.

Barnes, J. (2015). *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*. Oxford: Clarendon Press.

Barreto, A. (2011). Sobre o "conceito" de vida no Nascimento da Tragédia. *Revista Trágica*: estudos sobre Nietzsche. Rio de Janeiro, *4*(2).

Brandão, J. (1987). *Mitologia grega* (vol. 2). Ed. Petrópolis: Vozes.

Diels, H. (1879). *Doxographigraeci*. Berlin: Weidmann.

Frezzatti Jr., W. A. (2001). *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial / Editora UNIJUÍ.

Galiano, F. (1969). Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y la Filología clásica de su tiempo. *Estudiosclásicos*, *13*(56).

Gran-Aymerich, È. (2001). *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945*. Tradução de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Herodotos. (1890). *Terpsichore* (Livre V). Cambridge: University Press.

Jaeger, W. (2001). *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

Laêrtios, D. (2008). *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Lessing, G. (2011). *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras.

Menard, R. (1880). *La mythologie dans l'art ancien et moderne*.Paris: Delagrave.

Nietzsche, F. (1867). "Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung". *Rheinisches Museum für Philologie*, *22*.

_____. (1868a). BeiträgezurKritik der griechischenLyriker I, Der DanaeKlage. *RheinischesMuseumfürPhilologie*, *23*.

_____. (1868b). De Laertii Diogenis ontibus, 1-2. *Rheinisches Museum für Philologie*, *23*.

_____. (1869). De Laertii Diogenis fontibus, 3-6. *Rheinisches Museum für Philologie*, *24*.

_____. (1959). *Lettere a Erwin Rohde*. Traduzione e note di Mazzino Montinari. Torino: Editore Paolo Boringhieri.

_____. (1988a). „Die Geburt der Tragödie". In: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe (KSA)*. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari. v. 1. München: Walter de Gruyter & Co.

_____. (1988b). "Nachgelassene Fragmente 1869-1874". In: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe (KSA)*.Hrsg. G. Colli e M. Montinari. v. 7. München: Walter de Gruyter & Co.

_____. (1993). *Kritische Gesamtausgabe: Werke* (Abt. 2 Bd. 3). Hrsg. G. Colli Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter&Co.

_____. (2000). *Historia de la elocuencia griega* (inverno de 1872-1873). Tradução de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta.

_____. (2005). *Além do bem e do mal*.Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2006). Homero e a filologia clássica. Tradução de Juan Adolfo Bonaccini. *Princípios*, *13*(19-20).

_____. (2007a). *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. (2007b). *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007c). "Tentativa de autocrítica". In: Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007d). *O anticristo*. Tradução de Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2008). *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Otto, W. F. (2005). *Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora.

Pascual, A. S. (2007). "Introducción (1972)". In: Nietzsche, F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Trad. De Andrés Sánches Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

Platão. (1999). *As leis*. Tradução de de Edson Bini. São Paulo: Edipro.

Reinhardt, K. (1966). *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie*

und Geschichtsschreibung. Göttingen: Vandenhoek&Ruprecht.

Rohde, E. (2005a). "*O nascimento da tragédia no espírito da música* de Friedrich Nietzsche. Leipzig, 1872. (Resenha publica no *Nord Deutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872)". In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2005b). "Filologia retrógrada. (Esclarecimentos acerca do panfleto 'Filologia do Futuro!', publicado pelo doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff)". In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Schiller, F. (2002). *A educação estética do homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suziki. São Paulo: Iluminuras.

Schlegel, F. (1997). *O Dialeto dos Fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras.

Schopenhauer, A. (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp.

Snodgrass, A. (2004). *Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. Tradução de Luiz Alberto M. Cabral, Ordep J. T. Serra. São Paulo: Odysseus Editora.

Teógnis. (1990). 425-428. In: González, J.; Jiménez, J. *Antología temática de lapoesía lírica griega*. Madrid: Ediciones Akal.

Whitman, J. (1986). Nietzsche in the magisterial tradition of German classical philology. *Journal of the History of Ideas*, *47*(3).

Wilamowitz-Möllendorff, U. (1928). *Erinnerungen 1848-1914*. Leipzig: Koehler.

_____. (2005a). "Filologia do Futuro! – Primeira parte". In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2005b). "Filologia do Futuro! – Segunda parte". In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Winckelmann, J. J. (1975). *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento; UFRGS.

Recebido em: 01.03.2016

Aceito em: 18.04.2016

Sobre a possibilidade de reflexão ética fora da abrangência da crítica nietzschiana à moral

On the possibility of ethical reflection outside of scope of nietzschean critique of morality

Daniel Temp

daniel_temp_@hotmail.com
(Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil)

Resumo: O artigo reconstrói duas tentativas de delimitação da abrangência da crítica nietszchiana à moralidade: a primeira atribui a Nietzsche uma rejeição radical da moral, associando-o a uma perspectiva imoralista; a segunda defende que a crítica do filósofo se dirige a uma moralidade específica, oriunda da tradição platônica/cristã. Após reconstruir as duas abordagens, apresenta-se uma interpretação alternativa que mostra que, embora a crítica nietszchiana vise toda moral centrada na noção de obrigação, nem por isso ela esgota o domínio da valoração prática.

Palavras-chave: abrangência da crítica; reflexão ética; valoração prática.

Abstract: The paper reconstructs two attempts at outlining the scope of Nietzsche's criticism of morality: the first attributes to Nietzsche a radical rejection of morality and associates him to an imoralist perspective; the second claims that his criticism aims at a particular morality, rooted on the Platonic/Christian tradition. The paper presents an alternative interpretation, arguing that, although Nietzsche's criticism aims at any morality centred on the notion of obligation, this does not mean that it exhausts all the practical value domain.

Keywords: scope of critique; ethical reflection; practical value.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p117-129

1. Introdução

Entre os intérpretes de Nietzsche não há consenso sobre qual é exatamente a abrangência de sua crítica à moral. Enquanto alguns defendem que o filósofo é um crítico radical, atribuindo a ele uma perspectiva imoralista a partir da qual ele pretenderia atacar a moral como um todo, colocando-se para além de seu domínio, outros o interpretam como crítico de uma moral em sentido estrito, isto é, como crítico de uma moralidade específica e não de todo domínio de reflexão ética, tendo em conta que em vários trechos de sua obra o filósofo parece ser favorável a determinadas formas de valoração prática. O ponto em comum a ambas as leituras

é o reconhecimento de dois aspectos distintos no pensamento de Nietzsche: um movimento de crítica à moralidade e um ideal positivo que o filósofo buscou construir, seja ele uma alternativa no domínio da valoração prática ou alguma teoria de cunho esteticista. Sendo assim, determinar o alvo e, por conseguinte, delimitar a abrangência da crítica de Nietzsche à moralidade, aparece como um primeiro passo para tornar claras as posições defendidas pelo filósofo. Simon Robertson (2012, pp.81-110), em um artigo que sistematiza as principais posições em torno da discussão, defende que qualquer tentativa de resolução do problema da abrangência da crítica de Nietzsche (também chamado de problema do escopo de sua crítica) deve satisfazer ao menos duas condições: a) deve separar o objeto da crítica da dimensão positiva de sua filosofia; e b) deve deixar essa dimensão positiva fora da abrangência da crítica.

Dentre os intérpretes que tentaram encontrar uma solução para o problema, aqueles que identificam a abrangência da crítica à moral com todo o domínio da valoração prática, como Phillipa Foot e Alexander Nehamas, consideram Nietzsche um crítico radical da moralidade, vendo a dimensão positiva de sua filosofia comprometida muito mais com valores estéticos do que morais, atribuindo-lhe, desse modo, uma espécie de imoralismo de cunho esteticista. Por outro lado, os intérpretes que restringem a crítica de Nietzsche a uma moral em sentido pejorativo, como Maudemarie Clark e Brian Leiter, defendem ser improvável que Nietzsche repudie completamente o domínio moral, e, embora ele apresente preocupações estéticas específicas, estendê-las para todo o seu pensamento significaria ignorar muitos dos temas que o filósofo explicitamente discute independentemente dessas preocupações. Deste modo, esses intérpretes defendem que permanece aberta a possibilidade de uma dimensão positiva do pensamento de Nietzsche no domínio da reflexão ética.

Neste artigo, pretendemos reconstruir as principais posições em torno do problema da abrangência da crítica com vistas a demonstrar que a forma radical que ela por vezes assume se refere ao modo tradicional de pensar a moralidade como centrada na noção de obrigação, não esgotando, contudo, todo o domínio da reflexão ética, mas sim mantendo aberta a possibilidade de uma dimensão positiva da filosofia de Nietzsche dentro desse domínio. Para tanto, o texto está dividido em quatro seções: nas duas primeiras encontra-se uma reconstituição esquemática das duas principais posições sobre a abrangência da crítica à moral. Em seguida, na terceira seção, apresenta-se uma possível objeção aos intérpretes que veem a crítica como restrita a um tipo particular de moralidade. Por fim, a quarta seção busca identificar o local que Nietzsche reserva ao pensamento ético, assumindo as considerações apresentadas nas seções precedentes.

2. A crítica radical: imoralismo e esteticismo

Em várias passagens de sua obra, Nietzsche se autodenomina "imoralista". No sexto aforismo do último livro de *Ecce Homo*, ele escreve: "Mas ainda em outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda a humanidade." (EH, Porque eu sou um destino, 6); ou então:

> Nós outros, nós imoralistas, pelo contrário, fizemos de nosso coração uma morada para todo tipo de entendimento, compreensão e *aprovação*. Não negamos facilmente; encontramos honra no fato de sermos afirmativos. Cada vez mais, nossos olhos se abrem a uma economia que necessita e sabe utilizar tudo que a sagrada insensatez do padre, a doentia razão do padre, rejeita – aquela economia na lei da vida que encontra alguma vantagem mesmo nas espécies mais repulsivas e pedantes, padres e virtuosos. *Que* vantagem? Mas nós mesmos, nós imoralistas, somos a resposta. (CI, A moral como antinatureza, VI).

Embora Nietzsche seja explícito no uso do termo, o sentido que ele adquire em sua obra é motivo de interpretações controversas. Entendido em seu significado literal, o termo "imoralista" remete à negação dos valores morais e/ou dos preceitos que visam prescrever esses valores. As leituras de Nietzsche que o associam a uma crítica radical defendem que o filósofo não apenas recusou os valores morais tradicionais (oriundos da tradição platônico-cristã), mas também se posicionou contra qualquer conjunto de preceitos que visassem alguma prescrição valorativa (o que se pode genericamente chamar de normatividade prática). Segundo esses intérpretes, é devido a essa recusa que Nietzsche assume uma perspectiva imoralista ao criticar a moral, isto é, se coloca para além do domínio da moralidade visando criticá-la como um todo.

Uma das principais razões para intérpretes identificarem o alvo da crítica de Nietzsche com a noção de valoração prática como um todo é seu suposto ataque à universalidade dos valores. A leitura de Phillipa Foot[1], por exemplo, segue essa direção. Servindo-se de passagens como "uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo" (AC 11), ou então "queremos ser os poetas-autores de nossas vidas." (GC 299), Foot entende que um valor, para Nietzsche, deve ser uma criação pessoal que não pode ser prescrita para outras pessoas, assim como um artista não pode transmitir sua excelência para outro artista. Deste modo, segundo Foot, ao colocar a questão a respeito do valor dos valores morais (cf. GM, P: 6), Nietzsche faz um deslocamento de uma forma moral de avaliação para uma forma estética. Por conseguinte, ao negar que possam existir ações boas ou más em si mesmas, pois um valor caracteriza-se por

1 A posição da autora é descrita com base em dois artigos nos quais ela se dedicou à discussão da filosofia de Nietzsche: cf. Foot, 1973, pp.156-168, e Foot, 1994, pp.3-14.

ser a criação de um indivíduo, Foot entende que a virtude da justiça perde espaço na filosofia de Nietzsche. Segundo ela, atos claros de injustiça, como assassinato, tortura, escravidão, não poderiam ser considerados maus em si mesmos, afinal não se pode considerar bom e mau como o mesmo para todos. Ademais, ao falar em indivíduos superiores e inferiores, "tipos elevados" e "rebanho", o filósofo estaria repudiando uma noção de igualdade que Foot defende estar pressuposta na noção de justiça. Deste modo, o ataque de Nietzsche não deixa espaço para nenhuma alternativa no campo da valoração prática (ao menos enquanto valoração prática normativa), na medida em que atinge o caráter universal da moralidade. Sendo assim, pelo fato de conceber a moralidade como necessariamente conectada a uma noção básica de justiça e bem comum, assim como entender que a produção dos indivíduos excelentes mencionados pelo filósofo prescindiria das regras da moral, Foot vê a crítica de Nietzsche como radical, e a dimensão positiva de seu pensamento em um domínio mais estético do que propriamente moral. Segundo ela, Nietzsche é, pois, um imoralista.

Outro importante intérprete que vê a dimensão construtiva da reflexão de Nietzsche em um domínio de valor estético é Alexander Nehamas. Em seu livro, *Nietzsche: life as literature* (1985), Nehamas defende que, por meio de seus escritos, Nietzsche pretenderia construir um personagem, a saber, o personagem "Nietzsche", investindo assim na autocriação por meio da literatura. A instância de valor de sua filosofia, dessa forma, residiria em um valor estético. Assim como Foot, Nehamas defende que Nietzsche rejeita a moralidade devido a suas características incondicionais e universais, recusando a prescrição dos mesmos valores igualmente para todos os seres humanos. Entretanto, como observa M. Clark (1994, pp.15-34), é difícil atribuir a Nietzsche a preocupação de não impor valores a outros indivíduos, considerando-o assim um imoralista, sem atribuir a ele a aceitação do pressuposto já moral de que não se deve impor valores. Além disso, a leitura esteticista de Nehamas é vista por alguns autores como anacrônica e desprovida de apoio textual suficiente para dar conta dos diversos temas tratados pelo filósofo.[2]

As leituras que veem em Nietzsche um crítico radical da moral enfrentam o paradoxo inerente ao imoralismo: para negar a moral deve-se estar já dentro de seu domínio. As leituras apresentadas buscam superar essa dificuldade deslocando o domínio de valor da perspectiva nietzscheana para um domínio estético, argumentando que o ataque de Nietzsche visa o caráter universal da moralidade. Esse tipo de leitura, no entanto, parece operar com um conceito prévio bastante rígido do que seja a moralidade e quais suas condições. Tendo em vista que Nietzsche muitas vezes parece endossar um tipo de valoração que não é esgotado unicamente pela perspectiva estética, mas que também não inclui as características tradicionais

2 Para objeções à leitura esteticista de Nehamas, cf. Conway, 1989, p.41. e Leiter, 1992, pp.275-290.

do que é entendido por moral, alguns intérpretes lançaram mão de leituras que delimitam sua crítica a uma moral estrita, que, por sua vez, deixa espaço aberto para um tipo de reflexão ética que está fora do escopo dessa crítica, como será mostrado na próxima seção.

3. A crítica em sentido estrito: a moral em sentido pejorativo

Embora em alguns casos utilize o termo "imoralista" para referir-se a si mesmo, em outros trechos de sua obra Nietzsche utiliza a palavra "moralidade" em um sentido positivo (cf. BM 202; CI V4). De acordo com alguns intérpretes, esse seria um dos indícios de que o imoralismo de Nietzsche não deve ser entendido como um ataque à moralidade como um todo. O alvo de suas críticas, pelo contrário, não esgotaria o campo da valoração, mas teria em vista apenas uma moral em sentido pejorativo ou estrito, preservando assim uma dimensão positiva para sua reflexão ética. Segundo Maudemarie Clark, intérpretes que veem Nietzsche como um crítico radical, como os já mencionados Phillipa Foot e Alexander Nehamas, lançam mão de seu próprio conceito de moralidade para demonstrar a suposta tese do imoralismo. De acordo com Clark, o imoralismo de Nietzsche só é adequadamente entendido a partir do conceito de moralidade do próprio filósofo, o qual ela defende ser possível encontrar nos ensaios da *Genealogia da moral*. A sugestão de Clark é de que o segundo ensaio da *Genealogia* apresenta uma versão não-moral de contrato social, sem, com isso, recusar ideias como a de justiça, obrigação ou dívida. Dessa forma, a objeção de Nietzsche, afirma Clark, não é contra a justiça[3], como defendia Foot, nem contra o caráter universal das regras da moral, conforme dizia Nehamas, mas sim contra a moralização dessas ideias e normas.

De modo geral, Clark afirma que regras ou costumes tornam-se regras ou imperativos morais quando sua violação vem acompanhada do sentimento de culpa. Este, por sua vez, é a evolução da antiga ideia de dívida, agora transfigurada através das significações do ideal ascético. Sendo assim, a dívida, um conceito material[4], torna-se culpa em sentido moral quando o deus a quem se deve é concebido como não-natural, ou seja, por meio de um ideal ascético. Segundo Clark, por rejeitar categoricamente a noção de ideal ascético e acreditar que o desenvolvimento do conceito de moralidade traz consigo essa noção, Nietzsche chama a si mesmo imoralista. A rejeição do filósofo, portanto, diz respeito à moralidade da forma como ele crê que ela se desenvolveu, e não à possibilidade de valoração ou a alguma alternativa para a reflexão ética.

3 O próprio filósofo reconhece como justa a punição para aqueles que transgridem uma regra que eles mesmos aceitaram cumprir – cf. GM II 9 e 11.

4 Para uma leitura do conceito de "dívida" como um conceito jurídico cf. Giacóia Júnior, 2013.

Entendida dessa maneira, a crítica de Nietzsche tem um alvo estrito que, conforme as condições mencionadas nas páginas precedentes, deve ser diferenciado da dimensão positiva de sua filosofia. Com vistas a suprir essa demanda metodológica, Brian Leiter (1995, pp.113-145) cunhou a expressão "moralidade em sentido pejorativo" para caracterizar o objeto da crítica do filósofo. Assim como Clark, Leiter também defende que a crítica de Nietzsche não abarca toda dimensão da reflexão moral. Segundo Leiter (1997, pp.250-285; Leiter, 2002), na visão de Nietzsche todas as moralidades possuem um elemento descritivo (de modo geral, um conjunto de pressupostos descritivos a respeito da natureza dos seres humanos) e um elemento normativo (um conjunto de normas que favorece certo tipo de seres humanos com base nos pressupostos do elemento descritivo). Uma moral caracteriza-se como moralidade em sentido pejorativo se: a) pressupõe certos elementos descritivos particulares sobre a natureza humana, como, por exemplo, o livre arbítrio e a transparência do "eu" (componente descritivo); b) incorpora normas que beneficiam os seres humanos "inferiores" em detrimento dos "superiores" (componente normativo). Segundo Leiter, o que constitui o que ele chama de "coração do problema" da moralidade em sentido pejorativo é o componente normativo. Os ataques ao componente descritivo da moralidade só ganham maior destaque na obra de Nietzsche devido ao fato de ele ter como alvo constante o cristianismo e a moral kantiana, ambos possuindo fortes pressupostos descritivos.

Ao contrário do que algumas leituras sugerem (a leitura de Nehamas, por exemplo), Leiter defende que a crítica de Nietzsche ao componente normativo da moral em sentido pejorativo não se deve ao fato de ela ser universal, mas sim por acreditar que a universalidade acaba por ser danosa ao que ele chama de "homens superiores" (cf. BM 228). O *leitmotiv* da crítica de Nietzsche à moralidade aparece então como sendo a sua característica de impedir o cultivo máximo da excelência humana. Como ele afirma no prólogo da *Genealogia:*

> E se no bom houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro?* Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo? De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (GM, P 6)

O núcleo da crítica de Nietzsche, conforme Leiter, é o componente normativo, o qual se caracteriza por estar comprometido com uma lógica binária de atitudes "a favor" e "contra". Por exemplo: enquanto que felicidade, altruísmo e igualdade levariam a uma posição normativa "a favor", uma posição normativa "contra" remeteria ao sofrimento, egoísmo e desigualdade. Entendendo que Nietzsche considera que a única coisa que tem valor intrínseco, ou seja, valor por si mesma,

é a excelência humana, Leiter destaca o ponto central da crítica ao componente normativo da seguinte forma: os objetos de posições normativas "a favor" não teriam valor intrínseco nem extrínseco, como a moralidade em sentido pejorativo supõe. Por sua vez, os objetos de posições normativas "contra" teriam valor extrínseco, isto é, teriam valor como meio para o cultivo da excelência, ao contrário do que a moralidade em sentido pejorativo defende. Em outras palavras, a felicidade não tem valor como um fim em si mesmo, enquanto que o sofrimento tem valor como meio (e não como fim) para o cultivo da excelência. Neste segundo ponto, contudo, Leiter admite que Nietzsche possivelmente faz uma generalização da sua própria experiência, na qual seus períodos menos saudáveis coincidiram com sua maior produção.

O que importa notar, por fim, é que Nietzsche estava menos preocupado em refutar alguma teoria moral do que com as consequências da moralidade enquanto fenômeno cultural. De acordo com Leiter, quando uma moral em sentido pejorativo tem seus pressupostos e normas internalizados na cultura, isto é, confunde-se com os pressupostos não sistematizados que guiam a conduta na vida ordinária, os indivíduos que possivelmente poderiam ter desenvolvido um alto potencial caso expostos a determinadas condições (o sofrimento, por exemplo) acabariam por não desenvolvê-lo devido a essas normas internalizadas. A objeção nietzscheana, dessa forma, tem em vista a moral como algo nocivo ao desenvolvimento da excelência humana. A preocupação primordial de Nietzsche, afirma Leiter, não é como conciliar a melhor teoria moral com a melhor vida. Em suma, sua crítica não se dirige à *teoria*, mas sim aos *efeitos da cultura*, que impedem o florescimento máximo dos chamados "homens superiores."

4. Aumentando a abrangência da crítica: uma objeção a Leiter

Ao defender que a crítica de Nietzsche tem como alvo primordial a moralidade enquanto fenômeno cultural, Leiter evita uma aproximação do filósofo com críticos da moralidade mais recentes, como, por exemplo, Bernard Williams. De modo geral, a crítica desses filósofos se caracteriza por afirmar que, para obedecer às exigências da moralidade, temos de abrir mão de muitos bens não-morais, pois as exigências morais são considerações práticas determinantes que prevalecem sobre outras considerações. Em outras palavras, os críticos da moralidade afirmam que a vida moral e a boa vida não são de todo compatíveis, porque as exigências da primeira costumam se sobrepor à segunda. Uma das possíveis respostas a essa afirmação é a de que a teoria moral pode assumir um aspecto minimalista, enfraquecendo suas exigências e, deste modo, deixando campo livre para a realização de projetos e bens não-morais (há de se notar que essa resposta pressupõe que a valoração prática

ultrapassa os limites da moral). Sendo assim, sempre será possível alterar a teoria moral de modo que ela fique menos exigente e escape às críticas que afirmam que suas exigências contradizem a busca de bens não-morais. De acordo com Simon Robertson (2011,pp.563-591), é esse tipo de resposta que Leiter pretende evitar ao distanciar Nietzsche dos críticos recentes da moralidade. Se dirigida à teoria, a crítica de Nietzsche não conseguiria refutar uma teoria minimalista[5], pois a teoria poderia ser sempre reformulada com vistas a diminuir suas exigências. Daí a afirmação de Leiter de que a crítica nietzschiana não diz respeito à teoria, mas antes à cultura.

Robertson, ao contrário de Leiter, procura mostrar que a crítica de Nietzsche é mais radical do que uma crítica à cultura, defendendo que ela tem em vista não só a teoria, mas também as formulações minimalistas da teoria. Seu argumento parte da premissa de que, para perseguirmos algum bem não-moral qualquer, devemos atentar para considerações morais, como, por exemplo, nos certificarmos de que não temos o dever de não fazer o que pretendemos fazer ao perseguir esse bem. Isso serve mesmo em uma teoria minimalista que não produz uma série de obrigações: para fazer X devo levar em conta considerações sobre o que devo ou não fazer, ou seja, para fazer X devo garantir que não tenho o dever de não fazer X. Sendo que a violação de uma obrigação moral é sempre acompanhada de culpa (mesmo nas versões minimalistas da teoria), Robertson afirma haver uma espécie de pressão residual ou meta-obrigação, tanto normativa como psicológica, que visa garantir que no cultivo de bens não-morais não se transgrida nenhuma consideração moral. Dado que essa meta-obrigação é contínua, ou seja, o agente sempre deve estar atento às considerações morais, mesmo que por via negativa (não ter a obrigação de não fazer X para poder fazer X), uma maneira de torná-la eficaz é através da internalização dos valores morais. Sem adentrar nos detalhes de uma investigação psicológica mais profunda, Robertson afirma que estruturar a deliberação tendo por pano de fundo considerações morais acaba por ser danoso sobretudo aos "homens superiores" de Nietzsche. Ao conceberem a si mesmos a partir de uma perspectiva de valores morais internalizados, os "homens superiores" tenderiam a dar prioridade a esses valores, repudiando a partir deles atividades que, segundo Nietzsche, seriam mais elevadas, como a busca pela excelência. Desse modo, mesmo uma teoria minimalista gera os efeitos que Nietzsche objeta à moralidade, a saber, a obstrução do cultivo da excelência.

Com essa objeção, Robertson não pensa ter mostrado que uma teoria moral minimalista necessariamente impedirá o cultivo da excelência. Porém, ele acredita ter mostrado que é bastante provável que os "homens superiores", por internalizar determinados valores, acabem por compreender a si mesmos em função desses valores,

5 O que chamamos aqui genericamente de "teoria minimalista" corresponde ao que Simon Robertson denomina "undemanding moral theory".

e, desse modo, não cultivem a excelência, mas sim os valores internalizados. Além disso, Robertson afirma que a forma como Nietzsche concebe a busca pela excelência — segundo ele como uma espécie de perfeccionismo — faz com que se torne ainda mais provável que a busca de bens não-morais entre em conflito com considerações morais. Dadas as características desse perfeccionismo, como a concentração na realização de um projeto ao qual tudo o mais fica subordinado, e o fato de Nietzsche não parecer hesitar em conceder aos "homens superiores" o direito de tratar outros como meios para realização de seus objetivos (cf. BM 273), Robertson afirma que não há nenhuma garantia de que esses "homens superiores" ignorem considerações morais, mas, ao contrário, é altamente provável que a realização de seus projetos venha a ser incompatível com qualquer forma de teoria moral, mesmo em sua forma mínima.

5. A abrangência da crítica e o lugar do pensamento ético na filosofia de Nietzsche

Tomada como plausível, a objeção formulada por Robertson faz com que a abrangência da crítica de Nietzsche se estenda um pouco mais, atingindo até mesmo noções de normatividade prática que preservam espaço para a realização de bens não-morais. Aqui surgem duas posições possíveis: junto a Leiter, assumir que os "homens superiores" ficam isentos de considerações morais (mesmo as de uma teoria mínima), ou então conceder que eles, assim como qualquer pessoa, devem obediência à moralidade. A posição de Leiter envolve uma série de dificuldades, dentre elas a explicação de como os "homens superiores" escapariam aos efeitos da moralidade vigente para todos os outros ou mesmo a dificuldade referente à própria identificação dos "homens superiores". A posição concorrente envolve o sacrifício da realização da excelência com o propósito de garantir que não se cometam imoralidades em nome da mesma. Essas duas posições configuram o impasse entre a crítica radical de Nietzsche e os moralistas que insistem em uma versão mínima da moralidade. No fim das contas, afirma Robertson, esse impasse pode ser resumido na questão de qual valor atribuir à realização da excelência.

Em sua reconstrução do pensamento de Nietzsche, tanto Robertson quanto Leiter interpretam a possível dimensão construtiva da reflexão ética do filósofo em termos de um perfeccionismo cujo objetivo final é a excelência. Em função disso, o perfeccionismo assume uma forma teleológica, sendo que a excelência aparece como valor incondicional, isto é, como fim a ser alcançado independente dos meios utilizados. É a partir dessa interpretação que o perfeccionismo se torna incompatível mesmo com versões de normatividade prática menos exigentes, que deixam espaço para o cultivo de bens não-morais. A seguir, procuraremos mostrar que o perfeccionismo de Nietzsche pode ser entendido de uma forma menos exigente, onde

a busca pela excelência é condicionada, ao menos, pelo acaso. Desse modo, mesmo assumindo a objeção de Robertson, a crítica de Nietzsche não se configura como uma crítica radical, mas antes como uma forma alternativa de reflexão ética que busca se distanciar de noções morais oriundas principalmente da tradição moderna.

Levando isso em conta, seguiremos aqui a sugestão de Rogério Lopes (2013), que consiste não na negação de que Nietzsche tenha formulado um perfeccionismo de caráter incondicional, isto é, que prescindiria de recomendações morais tendo como justificativa a realização da excelência, mas sim na identificação das motivações que o levaram a empreender a crítica à moral. Se dentre as motivações houver alguma que contrarie a motivação perfeccionista, é possível então conceber a posição de Nietzsche de forma não tão radical. Lopes identifica quatro principais motivações para o ataque à moral. São elas: 1) uma motivação terapêutica, segundo a qual nós seríamos "moralmente saudáveis" caso nos libertássemos de erros que acompanham a história do que veio a ser nossa identidade moral; 2) uma motivação epistêmica, que é a exigência de uma espécie de honestidade intelectual frente à adesão a crenças epistemicamente infundadas; 3) a já mencionada motivação perfeccionista; e 4) a motivação do *amor fati*, isto é, a pretensão de Nietzsche de desenvolver uma filosofia afirmativa que busca redimir o acaso, afirmando de forma incondicional a vida com todas as intempéries que ela possa conter. Considerando que as duas primeiras motivações parecem se referir mais ao componente descritivo da moralidade, e é o caráter incondicional normativo da busca pela excelência que nos interessa, atentemos para a quarta motivação. Se o perfeccionismo pensado por Leiter e Robertson envolve a realização da excelência de forma incondicional, na forma de um projeto ou meta em função da qual subordinamos e superamos tudo o mais, ele não é compatível com a ideia de uma filosofia afirmativa que busca redimir o acaso por meio de sua aceitação como necessário. Na interpretação do perfeccionismo de Leiter e Robertson, a realização da excelência envolve a eliminação, por meio da superação e controle, de tudo que é contingência e acaso. Na perspectiva da motivação do *amor fati*, a excelência consiste no contrário, isto é, na aceitação e afirmação do próprio acaso. Sendo assim, segundo Lopes, devido a um conflito entre as motivações de Nietzsche, seu perfeccionismo pode ser formulado de modo a dar ênfase à motivação perfeccionista, como na formulação de Robertson e Leiter, ou em uma versão mais fraca, que não envolve a busca incondicional da excelência, pois esta é condicionada pelo acaso.

A esta altura, naturalmente, alguém pode objetar que mesmo em sua versão mais fraca o perfeccionismo continua incompatível com uma teoria moral minimalista, visto que, embora a busca pela excelência seja condicionada, ela o é pelo acaso, e não por alguma consideração moral. A única forma de resolver o impasse seria demonstrando que a busca da excelência pode ser condicionada por

algumas considerações morais sem sofrer prejuízo de nenhum tipo. Isso requereria uma resposta à objeção de Robertson, bem como uma explicação, a partir de uma perspectiva nietzscheana, de como e por que essas considerações não entram em conflito com o perfeccionismo, o que parece bastante improvável. Sendo assim, cabe voltar à questão inicial sobre a abrangência da crítica à moralidade, considerando agora o limite entre uma concepção mais fraca do perfeccionismo e as exigências de uma teoria moral minimalista. A persistência da incompatibilidade entre as duas nos parece sugerir que a crítica de Nietzsche tem como alvo principal não apenas uma moral em sentido estrito, mas todo o modelo de teoria moral centrado na noção de obrigação, sem, contudo, se caracterizar por ser uma crítica radical no sentido de recusar um modelo alternativo para o pensamento ético. Isso significa que a crítica é radical o bastante para abarcar mesmo teorias morais minimalistas, porém não o suficiente para incluir em seu domínio todo o campo da reflexão ética. Desse modo, a crítica de Nietzsche parece ficar entre a recusa de um modelo de reflexão moral que tem por base principalmente noções herdadas da tradição moderna e um domínio de pensamento ético mais amplo, onde noções como dever, obrigação e justiça não seriam de todo rejeitadas, mas não tomadas de forma absoluta. Muitos intérpretes duvidam que esse domínio mais amplo possa, de fato, se chamar de um domínio do pensamento ético. No entanto, a distinção entre moral como um sistema de normas centrado nas noções de dever e obrigação, e ética como um domínio mais amplo, onde a pergunta pela boa vida é a questão central, já aparece em obras de outros filósofos, como Bernard Williams[6] e Paul Ricouer[7]. Não é pertinente aos objetivos desse artigo mostrar a sustentação dessa ideia, mas deixamos aqui a suspeita, levantada pelo próprio Nietzsche, de que a insistência em um único e antigo modo de pensar a reflexão ética tenha suas origens em um preconceito do próprio modo de pensar moral:

> *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho:* - logo, tal como entendemos

6 "Irei sugerir que a moralidade deve ser entendida como um desenvolvimento da ética, desenvolvimento esse que tem uma significação especial na cultura ocidental moderna. Ele tem a peculiaridade de enfatizar certas noções éticas mais do que outras, desenvolvendo, em particular, uma noção especial de obrigação, sendo que esta tem alguns pressupostos peculiares. (...) No mais das vezes eu devo usar "ética" como o termo amplo para defender o tema ao qual o termo certamente se refere, e "moral" e "moralidade" para o sistema mais restrito" (Williams, 1985, p.6).

7 "É preciso distinguir entre moral e ética? A dizer a verdade, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe: uma vem do grego, outra do latim, e ambas remetem à ideia dos costumes (*ethos*, *mores*); pode-se, todavia, distinguir uma nuance, segundo se ponha o acento sobre o que é estimado bom ou sobre o que se impõe como obrigatório. É por convenção que reservarei o termo 'ética' para a intenção da vida boa realizada sob o signo das ações estimadas boas, e o termo 'moral' para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de constrição. Pode-se facilmente reconhecer na distinção entre intenção de vida boa e obediência às normas a oposição entre duas heranças: a herança aristotélica, na qual a ética é caracterizada por sua perspectiva teleológica (de télos, fim); e uma herança kantiana, na qual a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto por um ponto de vista deontológico" (Ricouer, 1995, pp.3-4).

> as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis. Contra tal "possibilidade", contra tal "deveriam" essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: "Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!" (BM 202)

Siglas:
AC – *O Anticristo*
BM – *Além do bem e do mal*
CI – *Crepúsculo dos ídolos*
GC – *A Gaia Ciência*
GM – *Genealogia da moral*
EH – *Ecce Homo*

Referências:

Clark, M. (1994). "Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality". In: Schacht, R. (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, pp.15-34.

_____. (2001). "On the Rejection of Morality: Bernard William's Debt to Nietzsche". In: Schacht, R. (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.100–122.

Conway, D. (1989). Literature as life: Nietzsche's positive morality. *International Studies in Philosophy, 21*(2), p.41.

Foot, P. (1973). "Nietzsche: The Revaluation of Values". In: Solomon, R. (ed.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, pp.156-168.

_____. (1994). "Nietzsche's Immoralism". In: Schacht, R. (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, pp.3-14.

Giacóia Júnior, O. (2013). *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes.

Leiter, B. (1992). Nietzsche and Aestheticism. *Journal of the History of Philosophy*, *30*, pp.275-290.

_____. (1995). Morality in the Pejorative Sense. On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality. *British Journal for the History of Philosophy*, 3, pp.113-145.

_____. (1997). Nietzsche and the Morality Critics. *Ethics, 107*, pp.250-285.

_____. (2002). *Nietzsche on Morality*. London: Routledge.

Lopes, R. A. (2013). Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche?: notas sobre um debate em andamento. *Cadernos Nietzsche*, *33*, pp.89-134.

Nehamas, A. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Nietzsche, F. (2001). *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2003). *Ecce Homo*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre, L&PM.

_____. (2003). *Escritos sobre educação*. Tradução de Noeli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola.

_____. (2004). *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2005). *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007). *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2009a). *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2009b). *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Ricoeur, P. (1995). "Ética e Moral". In: *Leituras 1*: Em torno ao político. São Paulo: Loyola.

Robertson, S. (2011). A Nietzschean Critique of Obligation Centred Moral Theory. *International Journal of Philosophical Studies*, pp.563-591.

_____. (2012). "The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical, and Quasi-Aesthetic". In: Janaway, C. & Robertson, S. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, pp.81-110.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Recebido em: 02.09.2015

Aceito em: 13.03.2016

Resenha de *Arte e técnica em Heidegger*, de Irene Borges-Duarte (Lisboa: Documenta, 2014)

Chiara Pasqualin

chiarapasqualin@hotmail.it
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p131-138

O livro de Borges-Duarte propõe uma investigação límpida e rica sobre as questões entrelaçadas de arte e técnica, consideradas como fios condutores da reflexão heideggeriana posterior à Ontologia Fundamental. A contribuição original da autora não se endereça apenas aos especialistas de Heidegger, mas se apresenta também como uma imprescindível introdução ao pensamento do filósofo, pelo menos no que diz respeito ao período que vai desde inícios dos anos 1930 até o final dos anos 1960. Excluindo o primeiro capítulo, que oferece uma visão geral e introdutiva dos conteúdos apresentados, o volume reúne sete ensaios, concebidos originariamente como trabalhos autônomos, mas coesos em seus objetivos. Enfeitam o volume tanto a tradução inédita de alguns textos menos conhecidos de Heidegger, quanto a inserção de reproduções das obras de arte mais significativas a que Heidegger se refere nos seus escritos. Entramos, dessa maneira, não somente no processo genético da elaboração de algumas ideias centrais do filósofo, mas, especialmente, no seu "imaginário" íntimo, que é assim desvelado ao leitor.

O segundo capítulo se dedica à análise da entrevista concedida por Heidegger à revista alemã *Der Spiegel* em 1966, publicada postumamente. A autora lê esse breve texto não tanto como documento biográfico, mas como uma via de acesso preferencial aos densos assuntos do pensamento heideggeriano. Baseando-se no comentário da famosa afirmação heideggeriana "já só um deus nos pode ainda salvar", a análise se concentra sobretudo na questão de qual salvação é ainda possível na época do atual domínio da técnica. Segundo a leitura proposta, o deus mencionado por Heidegger não deve ser confundido com qualquer representação histórico-religiosa de deus, mas circunscreve a dimensão do divino que sempre escapa ao controle e à manipulação do homem, não obstante o envolva na profundidade da sua essência. De acordo com a autora, não é, contudo, o próprio deus quem salva o homem. Uma tal perspectiva

só iria reiterar a imagem tradicional de um deus todo-poderoso, invocado, como *ex machina*, para restaurar a ordem no caos produzido pelos homens. Pelo contrário, o que salva é o cultivo da recordação de deus, a saudade de nosso vínculo com algo que transcende o âmbito ôntico e o horizonte do manipulável. Nessa perspectiva, torna-se claro o convite de Heidegger, sugerido pela entrevista, a colocar em prática um "outro pensar", depois do fim da filosofia, que seja capaz de despertar o homem para aquela dimensão ulterior que permanece escondida no febril planejamento técnico.

O terceiro capítulo aborda a reflexão heideggeriana sobre a arte e pretende mostrar a sua importância para uma plena compreensão do ser humano. A esse respeito, a autora propõe uma reformulação do conceito de "ser-aí", tradução corrente do termo alemão *Dasein*, que nos ajuda explicar o papel da arte na realização existencial: o *Da-sein* é o "aí-do-ser", ou seja, o lugar em que o ser se manifesta e ilumina. A arte constitui uma modalidade exemplar por meio da qual o *Dasein* realiza esse seu posicionamento essencial, na medida em que, criando a obra, funda um espaço, um "aí", para o descobrir-se do ser. Ao cumprir essa função, a arte tem, de acordo com a autora, uma vantagem sobre o pensamento. Se o pensar só raramente seria capaz de ser mais do que uma preparação da possibilidade do encontro homem-ser, na arte, diversamente, essa reunião se daria de maneira direta e imediata. Partindo dessas coordenadas gerais, o terceiro capítulo segue a evolução da longa reflexão heideggeriana sobre a arte, esclarecendo, em particular, o contexto especulativo – a exploração da verdade e do seu acontecer histórico-epocal – que leva Heidegger a focalizar a arte no começo dos anos 1930. A autora se afasta da tese de Pöggeler, segundo a qual a abordagem heideggeriana da arte seria uma simples fuga romântica depois da desilusão política (cf. Pöggeler, 1972), reivindicando, pelo contrário, a íntima ligação dessa abordagem com o percurso especulativo do filósofo e, sobretudo, a função privilegiada que ela vem a assumir servindo a Heidegger de premissa indispensável para a reflexão posterior sobre a técnica. Adotando uma perspectiva diacrônica, a autora defende que as conferências sobre a origem da obra de arte dos anos 1930 (Heidegger, 2002, pp.5-94) já contêm as linhas essenciais da concepção heideggeriana sobre a arte, a qual não seria depois posta em questão, mas só retocada parcialmente nos anos 1950 e 1960 para ser integrada à reflexão sobre a essência do mundo técnico e sobre a Quadrindade (*Geviert*). Para oferecer um exemplo e uma demonstração dessa tese, a autora passa a traduzir e analisar um breve texto heideggeriano do ano de 1955 sobre o quadro de Rafael, a *Madonna Sixtina*. Esse escrito não somente conteria todos os elementos-chave definidos na reflexão dos anos 1930, mas também acrescentaria tanto uma meditação mais consciente sobre o destino da obra de arte na época contemporânea, quanto a referência ao conceito de Quadrindade, implícito na ideia de um encontro entre o celestial e o terreno na imagem artística.

O quarto capítulo se abre com a afirmação de que a consideração heideggeriana da arte está centrada, desde o começo até o final, na crença básica de que a obra representa o ponto de intersecção entre, por um lado, homem e ser e, por outro, entre humano e divino. Em cada fase da sua história, a arte continuaria a executar essa tarefa, oferecendo-se como manifestação do invisível, como espaço de epifania do sagrado. O que muda é, na visão da autora, a maneira como o homem, em diferentes épocas, experiencia o sagrado: se, no mundo grego, o homem parecia dócil e temeroso frente à poderosa manifestação divina, na época contemporânea ele tem apenas um contato frágil com o sagrado através das experiências da morte e da ausência. A autora estuda como exemplos desses dois extremos do processo histórico da arte, por um lado, a figura imponente do templo grego, referência favorita de Heidegger nos anos 1930; e, por outro, a arte minimalista de Klee, à qual o filósofo se aproxima, sobretudo na década de 1960, vendo, na obra do artista, um testemunho da arte pós-metafísica.

No quinto capítulo, a análise se dirige a duas traduções/interpretações que Heidegger conduz a respeito do primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles: em 1935, no contexto do curso *Introdução à Metafísica* e, em 1943, para preparar uma edição privada como presente de aniversário a sua esposa. Esse trabalho de assimilação do texto grego, de intensidade análoga àquele dedicado por Hölderlin à mesma fonte nos anos de 1799 e de 1802-1803, é considerado pela autora como um laboratório fundamental para a gênese da concepção heideggeriana da técnica. No comentário interpretativo do estásimo, desenvolvido no curso *Introdução à Metafísica*, começa a anunciar-se o interesse de Heidegger pela questão da técnica, a qual se tornará tema central a partir dos anos 1950. Com base no texto de Sófocles, Heidegger elabora uma ontologia da essência do humano como ser duplamente inquietante (*unheimlich*): num sentido positivo, ele é *unheimlich* em virtude do seu poder criador e violento que força o ser a manifestar-se no ente; por outro lado, o ser humano se revela terrível também num sentido negativo, podendo perverter a sua energia criativa num exercício de controle e de programação rígida que oprime a livre doação do ser.

O sexto capítulo examina o particular estilo de pensar posto em prática nos *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger. O problema que surgiu na elaboração dessa obra, e que deve ter sido um motivo para a decisão heideggeriana de não a publicar imediatamente, foi o de individuar uma linguagem adequada para captar e manifestar o *Ereignis*. A autora traduz esse conceito fundamental dos *Beiträge* como "acontecimento *propício*", destacando, assim, tanto o aspecto de *apropriação* recíproca (sublinhado na ressonância da raiz latina *prope*), quanto a componente cairológica do instante propício em que acontecem simultaneamente o lance do ser (*Zuwurf*) e o projeto humano (*Entwurf*). Como o ser é em si indizível, o pensar que lhe pode dar voz é nomeado por Heidegger de "sigética" (com referência

ao verbo grego *sigân*, "calar") e é caracterizado, por um lado, como um acolher cauteloso e reservado, não impositivo; e, por outro, como um dizer não assertivo, mas questionador, aberto e itinerante. Esse estilo de pensamento, que deixa para trás os sistemas da metafísica, é enraizado no afeto fundamental (*Grundstimmung*) da reserva (*Verhaltenheit*), entendida como proximidade discreta e receptiva ao acontecimento do ser. O reconhecimento desse enraizamento do pensar na dimensão afetiva é bem detectado pela autora e a leva à justa intuição de identificar o *medium* da inter-relação entre ser e homem na disposição (*Stimmung*), na "porosidade afectiva" (p.151). Desse acolhimento afetivo do lance do ser surge um pensar que se configura como obra de arte arquitetônica ou musical, na medida em que ele oferece ao ser um espaço internamente construído e articulado (na sequência harmônica das chamadas "fugas") para a sua manifestação.

No sétimo capítulo, expõe-se a concepção heideggeriana da técnica, com base no escrito *Die Frage nach der Technik*, publicado em 1954. Pensar a técnica representa a tarefa fundamental do "outro pensar", pela qual Heidegger pretende ultrapassar a metafísica. Querendo imprimir à sua reflexão uma marca estritamente ontológica, Heidegger distancia-se tanto de uma abordagem ética, que implicaria uma tomada de posição a favor ou contra a técnica, quanto da concepção vulgar desse fenómeno enquanto instrumento funcional às finalidades humanas. A forma de relacionamento técnico em que o homem moderno está preso, ou seja, o desfrutamento calculador da natureza para fins de autoconservação, pode ser compreendida plenamente somente a partir do reconhecimento da essência da técnica, que consiste no chamado *Ge-stell*. Segundo a autora, esse termo conceitual não é "infeliz", mas é muito adequado, pois permite explicar três traços fundamentais da técnica. Em primeiro lugar, o prefixo *ge-* revela que essa palavra define um conjunto de comportamentos sociais e humanos e que, aliás, é o resultado de um processo genético. Em segundo lugar, o verbo *stellen* evidencia o ato do pôr, que é ambivalente, pois indica tanto o "deixar-ser" da *techne* grega, isto é, o libertar a natureza para a sua luminosa manifestação no ente produzido, quanto a tendência a *im*-por, típica da racionalidade moderna. Finalmente, *Ge-stell* traz à mente a *Gestalt*, a figura, sendo que a técnica é a forma, o esquema prévio aplicado à realidade para torná-la correspondente à exigência de uma vontade dominadora e interessada na conservação e no progresso do bem-estar humano. A tradução mais apropriada para exprimir essa tripla determinação presente no termo *Ge-stell* é, de acordo com a autora, a de "com-posição". Partindo dessa precisa análise lexical, a autora descreve a essência da técnica moderna como uma "estrutura estruturante", pois ela é, ao mesmo tempo, tanto a configuração moderna da relação homem-ser e quanto aquilo que determina de antemão cada comportamento humano. Ao expor o raciocínio heideggeriano, a autora sublinha, enfim, a duplicidade, a natureza de Jano, da técnica moderna, a qual não representa

somente o perigo extremo, enquanto esquecimento do ser, mas contém em si também a chance de salvação. Essa última repousa no vínculo originário homem-ser, que ainda é perceptível, embora fracamente, em nosso mundo técnico. A experiência repentina desse vínculo pode levar o homem a recuperar o sentido primitivo da técnica que estava em vigor no mungo grego, e a exercer um saber criativo, que não é mais um fazer opressivo, mas um pôr-se-em-obra da verdade.

No último capítulo do livro, a autora volta à questão da técnica e esclarece a sua íntima conexão com a da arte. Com a publicação do texto *Die Frage nach der Technik*, a meditação heideggeriana sobre a arte, iniciada nos anos 1930, chegaria ao seu pleno desdobramento. Nesse texto, seria trazido à luz e explicitado um elemento que, nas conferências dos anos 1930, ainda permanecia implícito: o da união profunda entre arte e técnica em virtude da sua comum proveniência, a *techne* grega. No seu sentido autêntico, arte e técnica são modos da *techne*, isto é, do pôr-se-em-obra da verdade do ser. Contudo, esse "pôr", no mundo grego, correspondia, de maneira dócil e cheia de assombro, ao desencobrir-se do ser. Assim, foi apenas a partir da modernidade que se perdeu a capacidade de se surpreender, e que se afirmou a necessidade de certeza e segurança – a qual transformou o saber produtivo originário num ávido projeto calculador. A única salvação que se delineia para a nossa época é aquela que consiste na realização do "passo atrás", isto é, na recuperação do perdido sentido antigo da técnica como saber produtivo, respeitoso da dinâmica de manifestação-retraimento do ser. Nisso resume-se, substancialmente, a mensagem da conferência de Atenas de 1967, intitulada *A proveniência da Arte e a determinação do Pensar*, cuja abordagem representa a conclusão do livro e o ápice da longa interrogação heideggeriana sobre a essência da arte.

Depois dessa breve exposição das teses principais defendidas no texto, gostaríamos de apontar algumas questões que são aludidas pela autora, sem, contudo, ser objeto de uma tematização detalhada, e que estimulam possíveis caminhos para um aprofundamento futuro.

Para uma plena compreensão da reflexão heideggeriana sobre a arte, parece-nos imprescindível levar em conta os *Beiträge zur Philosophie*, nos quais a arte é definida, ao lado de outros modos, como uma das vias de abrigo (*Bergung*) da verdade no ente. Dentre esses outros modos, é mencionada a fabricação de utensílios (cf. Heidegger, 2015, §32, p.73)[1], isto é, a técnica artesanal. Então, no conceito de *Bergung*, Heidegger pensa, já nos anos 1930, a essência comum da arte e da técnica, ambas as quais são, no seu sentido autêntico e primordial, produções capazes de incorporar a verdade do ser no ente produzido. Além disso, com os *Beiträge*, cujo projeto já está fixado no seu núcleo central em 1932, surge o primeiro contexto de investigação sobre a essência da técnica moderna, que aqui é designada como

1 Veja-se também: Heidegger, 2015, § 242, p.378; § 243, p.379.

maquinação (*Machenschaft*). A esse respeito, não se pode esquecer que, dentre os sintomas da época da maquinação, é mencionado o generalizado mal-entendido acerca da essência da arte, a qual – observa Heidegger – está sujeita hoje ao consumo cultural e é reduzida a mero estimulador de vivências subjetivas (*Erlebnisse*) (cf. idem, § 56, p.116; § 44, p.92). Essa referência aos *Beiträge* permite afirmar que, desde a sua primeira concepção, a reflexão heideggeriana sobre a arte está ligada à meditação sobre a técnica: o que Heidegger argumentará nos anos 1950 e 1960 é apenas um desenvolvimento mais amplo do que está contido de forma substancial nos *Beiträge*. Já nos anos da elaboração (desde 1932) e, depois, da redação dos *Beiträge* (1936-1938), Heidegger, portanto, não somente concebia a arte como uma maneira de abrigar a verdade ao lado da produção técnica de utensílios (no sentido da *techne* grega), como também estava perfeitamente ciente do risco ao qual a arte está submetida na época da maquinação. Mas isso não é tudo. Muitos anos antes da conferência de Atenas, Heidegger formulara de maneira explícita, embora ainda de forma interrogativa, a ideia de "uma outra origem da arte" (idem, § 277, p.489), isto é, a possibilidade de que ela volte a ser novamente um meio para a fundação da verdade. A confirmação dessa possibilidade parece vir das anotações heideggerianas sobre a arte de Klee. De fato, o artista personifica, aos olhos de Heidegger, a figura exemplar do "vindouro" (um dos poucos raros *Zukünftige* de que Heidegger fala nos *Beiträge*). Enquanto vindouro, Klee está imerso no afeto fundamental da reserva e na experiência autêntica da morte e, por isso, está receptivo para o dar-se do ser e o acenar do "deus derradeiro" (*letzter Gott*). Em última análise, vê-se que a própria obra dos *Beiträge*, e a filigrana conceitual aqui delineada, lançam luz sobre toda a sua produção posterior. É essa obra que representa a "chave hermenêutica" para compreender tanto a filosofia da arte heideggeriana quanto a reflexão sobre a técnica[2], mas, sobretudo – ao que nos parece – para entender a conexão entre elas.

Com a menção dos conceitos heideggerianos de afeto fundamental e de deus derradeiro, levantam-se duas outras questões que podem integrar, de maneira frutífera, o já rico conjunto de problemáticas abordadas pela autora: 1. para compreender a arte é necessário meditar de maneira essencial sobre a essência da *Stimmung*, do afeto ou da tonalidade; 2. a arte é possibilidade de abertura àquela que poderíamos chamar de "transcendência teológica". Nesse contexto, pode-se oferecer só algumas sugestões nas duas direções mencionadas. No que diz respeito ao primeiro ponto, a possibilidade de "uma outra origem da arte" parece-nos depender tanto da experiência real da *Grundstimmung* pelo artista e pelos espectadores, quanto de uma compreensão filosófica transformada, não-metafísica, da afetividade. Se o sentir é reduzido a mero *Erlebnis*, isto é, a emoção superficial, autocentrada e pobre de verdade, a arte é destinada a sucumbir (cf. Heidegger, 2002, pp.85-6).

2 Veja-se: Herrmann von, 1997, pp.75-86 e também Herrmann von, 1994.

De fato, como emerge claramente do curso sobre os hinos de Hölderlin dos anos de 1934-1935 (cf. idem, 2004), a obra pode surgir somente de um afeto fundamental e da experiência de verdade que ele oferece. Isso significa que o saber produtivo autêntico, tanto aquele artístico quanto aquele técnico, está sempre fundado na *Grundstimmung*, pois a afetividade é o *medium* do encontro entre homem e ser (como já mencionado justamente, mas só brevemente, pela autora). Voltando ao segundo ponto, a arte possibilita a chamada "transcendência teológica", isto é, a relação do homem com o divino, que transparece na ideia heideggeriana do deus derradeiro. O motivo dessa revelação concedida pela arte está implícito no fato de que a obra é o que funda a verdade do ser. Sabe-se, de fato, que já nos *Beiträge* Heidegger distingue o seu conceito de ser daquele de deus, e que ele considera o acontecimento do ser como o horizonte em que o deus se pode ainda manifestar (cf. idem, 2015, § 123, pp.236-238 e § 126, pp.239-240). Portanto, se a obra funda o ser, ela desenrola, assim, o horizonte em que o homem poderia, talvez, encontrar deus.

O desenvolvimento das duas questões delineadas precisaria, enfim, de um esclarecimento genuíno da *Geworfenheit* típica da obra de arte. A sua *Geworfenheit* não exprime somente o fato de que a obra está situada no âmbito mundano e está exposta ao consumo e à decadência. A *Geworfenheit* da arte sugere o que Platão, de maneira poética, exprimia na ideia da *manía* erótico-criativa enquanto dom de deus. Analogamente, a arte é, segundo Heidegger, sempre o fruto de uma dádiva que provém do ser. Além disso, o que se pode extrapolar da reflexão inteira do "segundo" Heidegger é a ideia de que esse lance do ser consiste na *kháris*, isto é, na dinâmica de uma *Stimmung* originária, sobre-humana e sobre-linguística, que é amor que possibilita, *Mögen* que *ermöglicht* (cf. Heidegger, 2005, p.12)[3]. Seguindo essa linha de leitura, aqui só esboçada, a arte resulta ser, em última análise, a resposta hermenêutica possibilitada pelo acontecimento "pático" ou afetivo daquela doação originária.

Referências:

Heidegger, M. (2002). "A origem da obra de arte". In: *Caminhos de Floresta*. Borges-Duarte, I. (ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2004). *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (2005). *Carta sobre o Humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro.

_____. (2006). *"...poeticamente o homem habita..."*. In: *Ensaios e conferências*.

3 Ver também: Heidegger, 2006, p.180.

Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.

_____. (2015). *Contribuições à filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.

Herrmann von, F.-W. (1994).*Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

_____. (1997). „Die „Beiträge zur Philosophie“ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers”. In: Happel, M. (Org.) *Heidegger neu gelesen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp.75-86.

Pöggeler, O. (1972). *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Friburg/München: Alber.

Recebido em: 02.10.2015
Aceito em: 27.02.2016

Resenha de *Nietzsche e o ressentimento*, de Antonio Edmilson Paschoal (São Paulo: Humanitas, 2015, Coleção Nietzsche em Perspectiva)

Ítalo Kiyomi Ishikawa

prof.italo@yahoo.fr
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p139-145

O novo livro de Antonio Edmilson Paschoal figura como o fechamento de uma pesquisa por ele empreendida entre 2007 e 2012 com o apoio do CNPq que, durante esses anos, publicou uma série de artigos sobre o tema do ressentimento na filosofia de Nietzsche. O livro ora em tela retoma e reelabora tais textos, o que permite ao leitor acompanhar como Paschoal se propôs a explorar um dos temas centrais da filosofia nietzschiana. Os objetivos do livro, segundo o autor, são de colocar em relevo "o modo como o conceito [de ressentimento] aparece e é utilizado na filosofia de Friedrich Nietzsche e as possibilidades de superação do ressentimento consideradas por ele, além de algumas especulações que se desdobram de seu pensamento" (p.25). Atento à maneira como Nietzsche demonstra para seus leitores o ponto de partida de sua interpretação frente aos debates por ele assumidos, Paschoal também explicita qual é o viés interpretativo que norteia sua visão do tema do ressentimento: que, para ele, Nietzsche não é tão somente um filósofo corrosivo que abala os alicerces da moral e da cultura, mas Nietzsche também aponta soluções para os problemas por ele denunciados. Assim, o horizonte da leitura de Paschoal sobre o tema do ressentimento é de buscar meios de sua superação a partir da filosofia nietzschiana.

O primeiro capítulo tem caráter introdutório, no sentido de que visa contextualizar as conotações que o termo ressentimento possuiu na filosofia do século XIX, principalmente na Alemanha e na França. Em seguida, o autor faz um levantamento do termo nos escritos de Nietzsche, cuja primeira ocorrência remonta a uma correspondência de 1875, na qual Nietzsche comenta a obra do filósofo e economista alemão Eugen Dühring, *O valor da vida*. É importante notar que o interesse de Nietzsche em Dühring, segundo Paschoal, deve-se à procura do filósofo por referências fora do universo schopenhaueriano de seus primeiros escritos. Nesta etapa, Nietzsche estaria procurando novos interlocutores para desenvolver seu

pensamento.

A ideia de ressentimento proposta por Dühring marcou profundamente Nietzsche, que criticou tal ideia em textos como *Além de bem e mal* e *Assim falou Zaratustra* sem lançar mão da palavra e sem fazer referência direta a Dühring. Todavia, a concepção de que a vingança e a justiça se originam de sentimentos negativos já passa a se configurar como o gérmen da filosofia da superação do ressentimento que Nietzsche desenvolverá em seus escritos posteriores. O termo ressentimento surge com força na *Genealogia da moral* com dois significados principais: como um problema individual do homem, que se torna fraco diante de uma vingança não realizada; e como um problema social, na medida em que corresponde a uma concepção de justiça e intervenção política.

No segundo capítulo, "Ressentimento e vontade de poder", Paschoal parte da interpretação de que o ressentimento pensado por Nietzsche não é uma simples reação mecânica como havia proposto Dühring, mas é um fenômeno que se insere no jogo das pluralidades de vontade de poder. Enquanto vontade de poder, o ressentimento é um fenômeno social que busca o domínio, e como sintoma fisiológico, resulta de um enfraquecimento do organismo do homem. Neste capítulo, ganha destaque o aspecto social do ressentimento, ao passo que forma e nivela um tipo de ser humano enfraquecido, não afeito às diferenças, segundo Paschoal:

> não é necessário que o outro tenha cometido uma agressão para se tornar alvo de uma sede de vingança do homem do ressentimento. Basta ser diferente, pois, por uma expectativa de segurança ou por medo, o homem do ressentimento se volta para aqueles que são diferentes dele e, tomando-os como um perigo, real ou imaginário, busca tê-los sob seu domínio (p.61).

Paschoal identifica a gênese do ressentimento como fenômeno social no diagnóstico dado por Nietzsche na *Genealogia da moral*: é com a "rebelião escrava da moral" (GM I 7) que o ressentimento se tornou dominante, o que figura não só o adoecimento daqueles que são adeptos do ideal de nivelamento do homem, mas se tornou também nocivo a toda cultura Ocidental na medida em que se elevou como a forma vitoriosa de criação de valores. A estratégia identificada por Paschoal, que permitiu a vitória da moral do ressentimento no diagnóstico nietzschiano, é de produzir a si mesma através de uma "degeneração e diminuição do homem em direção do perfeito animal de rebanho" (Além de Bem e Mal 203); tal estratégia é tematizada por Nietzsche sob as rubricas de uma "pequena política", que expressa o ressentimento como formador do corpo social. Um dos mecanismos centrais identificados pelo autor, e que representa um dos pontos chaves do livro, é o papel que a vingança exerce na política de disseminação do ressentimento, a moral ressentida universaliza, sob o nome de "justiça", a sede de vingança que propaga um adoecimento coletivo. O capítulo se encerra com algumas pistas que já sinalizam

uma possível saída do ressentimento a partir da filosofia de Nietzsche. Uma vez que a moral do ressentimento tenha sido vencedora, não é possível aos homens escapar de sua influência, mas há indicativos de um ideal contrário, que retira do ressentimento um resultado que não é sua mera reprodução, mas para isso é necessário ao homem uma força que transforma a doença do ressentimento numa tensão capaz de elevá-lo (pp.75–6).

No terceiro capítulo, "Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça", Paschoal verticaliza um tema anunciado no capítulo anterior, a relação filosófica entre Nietzsche e o professor de filosofia em Berlim na época, Karl Eugen Dühring. Paschoal demonstra que em 1875 Nietzsche se debruçou sobre a obra de Dühring, *O valor da vida*, a ponto de fazer uma extensa resenha onde destaca os aspectos centrais da obra, ideias que serão cuidadosamente refutadas na *Genealogia da moral*, obra de 1887. Contudo, Paschoal percebeu um sutil aspecto da resenha de 1875: no *Valor da vida*, Nietzsche encontrou a ideia de que a vida não pode ser avaliada de forma desinteressada, pois toda forma de avaliação sobre a vida é movida por um afeto. Essa ideia, que inicialmente Dühring utiliza para criticar Schopenhauer, será incorporada no pensamento de Nietzsche, sem, contudo, fazer referência ao professor de Berlim.

O ponto central destacado por Paschoal na contraposição de Nietzsche a Dühring diz respeito à visão deste sobre os fundamentos do conceito de justiça. Para Dühring, a ideia de justiça tem origem em impulsos e afetos reativos, que buscam compensação por um dano sofrido, e a justiça seria, então, uma compensação de um sofrimento, o que se coaduna com a ideia de vingança. Assim, o sentimento de justiça, em Dühring, tem proveniência no ressentimento. Paschoal demonstra zelo no tratamento que confere à questão ao contrapor o conceito de justiça oriundo da vingança em Dühring à ideia de justiça apresentada por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Para Nietzsche, a justiça nasce a partir de um *pathos* de distância de indivíduos nobres, que criam leis tanto para resolver conflitos quanto para obrigar as massas a assumir compromissos. Para se constituir como tal, a justiça precisa da imparcialidade que é diametralmente oposta a qualquer sentimento de vingança, e a justiça tem como finalidade o futuro da comunidade, e não a compensação impossível de danos. Os sentimentos de superioridade e de imparcialidade dessa concepção de justiça podem levar a comunidade, segundo Nietzsche, a se dar ao luxo de, em alguns casos, promover um curto-circuito no mecanismo de vingança do ressentimento ao deixar "livre os insolventes" (GM II 10) num "ato de *graça*".

Os paralelos entre a filosofia nietzschiana e a literatura de Dostoiévski têm sido alvo de estudo de diversos pesquisadores na Pesquisa Nietzsche do Brasil, e os trabalhos de Paschoal sobre o tema são, sem dúvida, muito importantes para o desenvolvimento do assunto; tais artigos foram compilados no quarto capítulo

do livro em tela. “Dostoiévski e Nietzsche: especulações em torno do ‘homem do ressentimento’” explora a relação entre a filosofia de Nietzsche e os traços psicológicos de personagens do autor russo.

Paschoal realiza um trabalho de pesquisa em fontes ao consultar a mesma edição da obra de Dostoiévski que Nietzsche utiliza como referência na *Genealogia da moral*.Trata-se de uma compilação francesa intitulada *L’esprit souterrain*, que reúne as obras *A senhoria* e *Memórias do subsolo*, todavia, essa edição foi editada de modo a parecer uma única obra, e tal torsão editorial foi percebida por Nietzsche, que registrou tal fato numa carta. Chama a atenção de Paschoal, na segunda parte de *L’esprit souterrain*, que corresponde às *Memórias do subsolo*, a tradução do termo russo “*Zlosti*” por “*ressentiment”*, termo que é empregado por Dostoiévski para descrever o personagem que é caracterizado como “homem da consciência hipertrofiada” e que se considera um “camundongo”. Na visão de Paschoal, o fino tratamento psicológico que o autor russo utiliza para particularizar seu personagem é uma das influências mais marcantes para a interpretação nietzschiana do ressentimento na *Genealogia*. O personagem não-nomeado pelo escritor russo recebe essa caracterização por criar em si uma “peçonha” devido aos desagravos vividos, e ele alimenta em si uma crescente ofensa e sofrimento. Tal ampliação negativa do mundo interior corresponde ao homem do ressentimento da *Genealogia da moral*. Igualmente, o homem nobre do livro de Nietzsche de 1887, aquele que não permite que o ressentimento se instale em seu organismo, tem um paralelo nas *Memórias do subsolo*, trata-se do “*l’homme de la nature et de la vérite*”, este não se torna rançoso porque reage imediatamente frente aos agravos, não permitindo, assim, a sua introspecção.

Segundo a análise de Paschoal, a leitura de Dostoiévski foi fundamental para Nietzsche cunhar uma das concepções de ressentimento na *Genealogia*. A esmerada construção psicológica do personagem de Dostoiévski fez com que Nietzsche admitisse que o autor russo fosse o “único psicólogo” com o qual o filósofo teve algo a aprender (*Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo 45). Não obstante as semelhanças, Paschoal chama a atenção para os diferentes projetos que separam os autores analisados: enquanto Dostoiévski utiliza o ressentimento para a caracterização intimista de um personagem, Nietzsche, por sua vez, parte da psicologia do homem ressentido para expandir a interpretação do ressentimento, num viés que atinge a moral e a sociedade.

No quinto capítulo, “Má consciência e ressentimento”, Paschoal realiza um mapeamento dos termos “má consciência” e “ressentimento” na obra nietzschiana. Atento às nuanças e variações que os termos recebem, o autor constata que os termos possuem sua maior relevância na obra *Genealogia da moral*. Ao analisar o par de conceitos, Paschoal oferece ao público um exemplo da utilização do

método contextual de interpretação da filosofia de Nietzsche, sugerido por Werner Stegmaier, que propõe a interpretação dos conceitos nietzschianos no contexto em que surgem e auscultando os propósitos localizados em cada passagem. Tal método permite compreender o experimentalismo de Nietzsche, que utiliza de conceitos para mobilizar propósitos circunscritos em determinados contextos, o que oportuniza compreender Nietzsche como um filósofo ao mesmo tempo não-sistemático e não-contraditório.

Atento às variações que um mesmo conceito recebe na pena de Nietzsche, Paschoal demonstra que antes de 1887 a ideia de ressentimento em Nietzsche fica estritamente vinculada à ideia de Dühring, a qual o filósofo critica vorazmente. Na *Genealogia da moral*, o termo ressentimento ganha em significados, seja na ampliação do mundo interior do homem, ou na imposição de uma moral do ressentimento. Paschoal dedica o mesmo cuidado analítico ao perseguir as acepções do termo má consciência nos escritos de Nietzsche, termo que antes de 1887 fica próximo de sua concepção cristã, isto é, como um conflito interior ou remorso. Na *Genealogia*, Nietzsche apresenta sua "hipótese própria" à noção de má consciência – que não é unívoca. Primeiramente, a má consciência é pensada como interiorização do homem, como mudança do curso dos instintos animais do homem que, por meio do processo civilizatório, "não podem ser descarregados para fora, mas são internalizados" (GM II 16), a ponto de expandir o mundo subjetivo do humano, o que o torna um "animal interessante" (GM I 6). Se a interiorização do homem pela má consciência é uma doença necessária, tal como a gravidez (GM II 19), por outro lado, em posse da política de dominação da moral do ressentimento, a má consciência se torna um adoecimento crônico no diagnóstico nietzschiano, pois para ele o cristianismo tornou os antigos instintos animais do homem culpáveis, o que aos olhos de Nietzsche é uma "loucura da vontade" (GM II 22). E mais, o cristianismo, segundo Nietzsche, amplia a má consciência do homem ao colocá-lo numa dívida impagável frente a Deus.

No sexto capítulo, "Possibilidades para se colocar para além do ressentimento", o autor busca em Nietzsche possíveis soluções para o problema do ressentimento. Primeiramente, Paschoal identifica que a direção para o problema da saída do ressentimento possuiu uma solução diversa daquela descrita na terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Nesta dissertação, Nietzsche apresenta as técnicas do sacerdote ascético que, para lidar com o sofrimento causado pelo ressentimento, acaba tornando o homem um "animal manso" (GM III 15), fraco e entorpecido. Nietzsche, na direção contrária, constrói três possíveis soluções, segundo Paschoal, para a saída do ressentimento.

A primeira possível saída do ressentimento, identificada nos textos de 1882 até o início de 1888, é buscada através do cultivo de um tipo de homem superior – o Übermensch –, e tal intenção de criar um tipo humano figura, nos textos deste período,

como uma utopia possível, e não como algo irrealizável. A segunda saída possível do ressentimento está intimamente relacionada à primeira e, na interpretação de Paschoal, pode ser encontrada tacitamente na forma como os tipos elevados de homem lidam com o ressentimento, seja numa etiqueta de ordenamento e de oligarquia dos impulsos que fazem a assimilação psíquica da energia introjetada pelo ressentimento, ou pela ideia de uma higiene do espírito (GM I 10; II 1). A higiene do espírito proposta no *Ecce Homo*, a do "fatalismo russo" (EH Por que sou tão sábio 6), visa conservar a vida em condições desfavoráveis e de fraqueza, mas tal condição de estivação não figura, como no sacerdote ascético, um fim, mas é apenas um meio para a recuperação da saúde e a consequente saída do ressentimento. O terceiro modo de superação do ressentimento, segundo Paschoal, está inserido numa virada do pensamento de Nietzsche nos seus últimos escritos, pois no *Ecce Homo* e no *Anticristo* os contornos de uma utopia do além-do-homem cede lugar a uma filosofia voltada eminentemente para o presente. A ideia de *amor fati* é reavaliada nesse sentido, pois diferentemente de seu primeiro uso em 1882 (Gaia Ciência 276), a ideia não figura nos textos derradeiros de Nietzsche como um ideal futuro, mas como um conceito presente na avaliação retrospectiva de Nietzsche sobre seu próprio pensamento (EH Por que sou tão esperto 10). Seguindo as indicações de Montinari e Stegmaier, Paschoal pensa o tipo Jesus do *Anticristo* como um exemplo de uma figura que não dá margem para o surgimento do ressentimento. Tanto no *amor fati* do *Ecce Homo* quanto no tipo Jesus do *Anticristo* acontece a superação do ressentimento, pois em ambos os casos o homem se coloca para além do mecanismo do ressentimento, já que ambos não negam aquilo que é necessário e nada desejam de forma diferente e, portanto, nada têm a ressentir.

O livro se encerra com um apêndice intitulado "Especulações para novas investigações", que conduz o tratamento do conceito de ressentimento para limites mais amplos do que a exegese dos textos nietzschianos. Paschoal lança mão da filosofia de Nietzsche para pensar a superação do ressentimento na prática política e social contemporânea e, para isso, utiliza um modelo político: a figura de Nelson Mandela e a implantação da política que permitiu vencer o *apartheid* na África do Sul.

O contraponto à reflexão proposta por Paschoal é o conceito de justiça promulgado por Dühring, para o qual a justiça se fundamenta num sentimento de vingança que busca equivaler o dano à punição. Todavia, tal concepção de justiça, segundo Paschoal, termina por promover o mecanismo social e político do ressentimento, ao passo que a punição só é ficcionalmente equalizada aos danos, e a punição é tão somente destinada ao indivíduo que cometeu o dano, pois se exime de punir o meio que o produz e, por fim, tal concepção de justiça produz um tipo humano decadente, incapaz de se elevar sobre o cálculo que satisfaz sua sede de vingança.

Paschoal encontra em algumas passagens de Nietzsche a possibilidade inusitada da emergência de tipos humanos destacados, que se esquivam do mecanismo que produz a justiça ressentida e, na *Genealogia da moral*, Nietzsche aponta para a "autossupressão da justiça" (GM II 10), que "culmina em fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – ela termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*". A despeito de tão enigmática passagem do filósofo alemão, Paschoal procura interpretá-la a partir do sutil trabalho de homens destacados, pois nessa passagem Nietzsche afirma que deixar de cobrar uma punição só pode figurar como uma graça (*die Gnade*) ou indulgência por parte de tipos humanos elevados. Tal concepção de graça não tem a mesma acepção do universo religioso de onde advém, mas, ao contrário, pode ser entendida a partir de indicações do *Ecce Homo*, como um "luxo" dado por naturezas destacadas e voltadas para si mesmas que, num ato de indulgência, deixa de cobrar uma dívida não por compaixão, mas como parte "do egoísmo, do cultivo de si" (EH Porque sou tão esperto 9).

Paschoal identifica na figura de Mandela o modelo de um homem que propôs uma política que se coloca para além do ressentimento, pois se na época pós-*apartheid* todas as injustiças fossem "reparadas" num movimento contrário, como na justiça-vingança de Dühring, a África do Sul seria impelida numa guerra civil insolúvel, e assim a possibilidade de um futuro diferente da lógica de exclusão estaria seriamente comprometida. A política de Mandela, na interpretação de Paschoal, ao buscar o fim do confronto racial na dissolução do anseio político por vingança, figura como um modelo ímpar de uma política de combate ao ressentimento para o século XXI, época para o qual o discurso nietzschiano de superação do ressentimento soa tão atual quanto foi no século XIX.

Nietzsche e o ressentimento é obra de um pesquisador maduro, que demonstra preocupação tanto com a metodologia quanto ao trabalho em fontes para interpretar os textos nietzschianos, e tal primoroso trabalho de exegese se dirige para o apelo de construir uma filosofia comprometida a refletir aspectos essenciais para o presente. Nesse sentido, Paschoal tem o mérito de atualizar a filosofia de Nietzsche, isto é, de fazer com que o filósofo alemão diga algo a respeito sobre o problema do ressentimento – que figura como doença humana, tanto no homem individual quanto no coletivo social –, e suas possibilidades de ultrapassagem. *Nietzsche e o ressentimento* surge como obra obrigatória para estudiosos que se debruçam sobre o tema, assim como para aqueles interessados na relação entre o pensamento de Nietzsche com Dühring e com Dostoiévski.

Recebido em: 22.09.2015
Aceito em: 10.02.2016

TRADUÇÃO

Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique"

Karl Marx

Na compensação do dinheiro e do valor em metal, como na apresentação dos custos de produção como o único momento na determinação do valor, Mill comete - assim como a escola de Ricardo em geral - o erro de enunciar a *lei abstrata* sem a mudança ou sem a constante suspensão (*Aufhebung*) dessa lei – unicamente por meio da qual ela vem a ser. Se é uma lei *constante* que, por exemplo, os custos de produção em última instância – ou, antes, na coincidência de demanda e oferta que se cumpre de forma esporádica, contingente[1] - determinam o preço (valor)[2], então é igualmente uma *lei constante* que essa relação não coincida, isto é, que o valor e os custos de produção não estejam em nenhuma relação necessária. De fato, demanda e oferta coincidem tão-somente de maneira momentânea através das oscilações precedentes de demanda e oferta, através da desproporção entre custos de produção e valor de troca, assim como essa oscilação e essa desproporção se seguem novamente à coincidência momentânea. Esse movimento *efetivo*, do qual aquela lei é apenas um momento abstrato, ocasional e unilateral, a mais recente Economia Política o torna um acidente, algo não essencial. Por quê? Porque nas fórmulas exatas e precisas às quais a Economia Política a reduz, a fórmula fundamental, caso eles queiram enunciar aquele movimento abstratamente, deveria ser: a lei, na Economia Política, é determinada pelo seu contrário, a ausência de lei. A verdadeira lei da Economia Política é o *acaso*, de cujo movimento nós, os científicos, fixamos arbitrariamente alguns momentos na forma de leis.

A essência da coisa é alcançada, e muito bem, em um conceito quando Mill designa o *dinheiro* como o *mediador* da troca. A essência do dinheiro não consiste, em primeiro lugar, em que nele a propriedade é alienada,[3] mas em que o movimento ou a *atividade de mediação*, o ato *humano*, social, mediante o qual os produtos dos homens se complementam mutuamente, é *alienado** e se torna a característica de uma *coisa material* exterior ao homem, o dinheiro. Na medida em que o homem

1 No manuscrito, "contingente" encontra-se acima de "esporádica". (N.E.A. - Nota do editor alemão).

2 No manuscrito, "(valor)" encontra-se acima de "preço". (N.E.A.).

3 Onde o verbo "alienar" e seus adjetivos e substantivos derivados forem seguidos de um asterisco ("trabalho alienado*"), trata-se, no original, do alemão *entfremden*; na ausência do asterisco, de *entäußern*. (N.T. - Nota do tradutor.).

aliena essa atividade de mediação mesma, ele só é aqui ativo enquanto homem que se extraviou, como homem desumanizado; a *relação* mesma das coisas, a operação humana com elas, se torna operação de uma entidade exterior ao homem e acima do homem. Através desse *mediador estranho* - em vez de o próprio homem dever ser o mediador para os homens - o homem contempla sua vontade, sua atividade, sua relação com outros como poder independente dele e dos outros. Sua escravidão atinge, assim, o cume. Ora, que esse *mediador* se torne o *deus real* é algo claro, pois o mediador é o *poder real* sobre aquilo com que ele me medeia. Seu culto se torna fim em si mesmo. Os objetos, separados desse mediador, perderam seu valor. Portanto, apenas na medida em que *o representam* é que eles têm valor, enquanto originalmente parecia que ele só tinha valor na medida em que *ele os* representava. Essa inversão da relação originária é necessária. Esse *mediador* é, portanto, a *essência* extraviada de si mesma, alienada*, da propriedade privada, a propriedade privada que se tornou exterior a si mesma, *alienada*, assim como a *mediação alienada* da produção humana com a produção humana é a atividade genérica *alienada* do homem. Todas as propriedades que lhe cabem na produção dessa atividade se transferem, por isso, a esse mediador. O homem se torna, então, mais pobre enquanto homem, isto é, separado deste mediador, tanto quanto esse mediador se torna *mais rico*.

Cristo *representa* originalmente 1) os homens perante Deus; 2) Deus para os homens; 3) os homens ao homem.

Assim, o *dinheiro* representa originalmente, segundo seu conceito: 1) a propriedade privada para a propriedade privada; 2) a sociedade para a propriedade privada; 3) a propriedade privada para a sociedade.

Mas Cristo é o Deus *alienado* e o *homem* alienado. Deus só tem mais valor na medida em que representa Cristo, e o homem só tem mais valor na medida em que representa Cristo. Do mesmo modo com o dinheiro.

Por que a propriedade privada precisa passar para a *essência do dinheiro* [*Geldwesen*]? Porque o homem, como um ser sociável, precisa passar à *troca*, e porque a troca - sob o pressuposto da propriedade privada - precisa passar ao *valor*. É que o movimento mediador do homem que realiza a troca não é um movimento social, não é um movimento humano, não é uma *relação humana*, é a *relação abstrata* da propriedade privada com a propriedade privada, e essa relação *abstrata* é o *valor*, cuja existência real como valor é primeiramente o *dinheiro*. Uma vez que os homens que trocam não se comportam como homens uns para com os outros, a *coisa* perde então o significado de propriedade humana, de propriedade pessoal. A relação social de propriedade privada com propriedade privada é já uma relação na qual a propriedade privada é alienada* de si mesma. A existência para si dessa relação, o dinheiro, é portanto a alienação da propriedade privada, a abstração de

sua natureza *específica*, pessoal.

A oposição da moderna Economia Política ao sistema monetário, *système monétaire*, não pode, portanto, apesar de toda sua perspicácia, levar a nenhum triunfo decisivo; pois, se a crua superstição político-econômica do povo e dos governos se atém ao saco de dinheiro *sensível*, *tangível*, *evidente*, e por isso acredita no valor absoluto dos metais nobres assim como em sua posse como a única realidade da riqueza, - se então o economista político esclarecido, conhecedor do mundo, vem e lhes demonstra que o dinheiro é uma mercadoria como qualquer outra, cujo valor, portanto, como de qualquer outra mercadoria, depende da relação dos custos de produção com a demanda, concorrência[4] e oferta, com a quantidade ou concorrência das outras mercadorias, - então se replicaria corretamente a esse economista político que, todavia, o valor *real* da coisa é o seu *valor de troca*, e este existe, em última instância, em dinheiro, assim como este existe nos metais nobres, e que, portanto, o dinheiro é o *verdadeiro* valor das coisas e por isso é a coisa mais desejável. As doutrinas do economista político vão parar, em última instância, nessa sabedoria, só que ele possui a capacidade de abstração para distinguir essa existência do dinheiro sob todas as formas de mercadoria e assim para não crer no valor exclusivo de sua existência metálica oficial. - A existência metálica do dinheiro é apenas a expressão oficial óbvia da alma do dinheiro que se esconde em todos os membros das produções e movimentos da sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*].

A oposição dos economistas políticos modernos ao sistema monetário consiste apenas no fato de que eles apreenderam *a essência do dinheiro* em sua abstração e generalidade e, portanto, estão esclarecidos sobre a superstição *sensível* que acredita na existência exclusiva dessa essência no metal nobre. No lugar dessa superstição bruta, eles põem a superstição refinada. Uma vez que ambas, no entanto, possuem em essência uma raiz, então a forma esclarecida da superstição não leva a que se reprima totalmente a sua forma sensível bruta, porque ela não ataca a sua essência, mas apenas a forma determinada dessa essência. - A existência *pessoal* do dinheiro enquanto dinheiro - e não apenas como a relação interna, em si e oculta das mercadorias em sua conversação ou *a relação hierárquica de* umas para com as outras - essa existência corresponde tanto mais à essência do dinheiro quanto mais abstrata ela é, quanto menos *natural* é a relação que ela tem com as outras mercadorias, quanto mais ela aparece como produto e, todavia, novamente como não-produto do homem, quanto menos *natural-espontâneo* é seu elemento de existência, quanto mais produzida ela é pelo homem, ou, dito em termos da Economia Política, quanto maior é a proporção *inversa* de seu *valor como dinheiro* com o valor de troca ou o valor monetário do material no qual ela existe. Por isso, o *dinheiro em papel* e o número dos *representantes de papel do dinheiro* (como a letra de câmbio,

4 No manuscrito, "concorrência" encontra-se acima de "demanda". (N.E.A.).

os mandatos, as notas promissórias) são a *mais completa* existência do *dinheiro enquanto dinheiro* e um momento necessário no progresso do desenvolvimento do dinheiro. No *crédito*, cuja expressão mais completa é o *banco*, ele adquire uma aparência, como se o poder daquela força alheia e material tivesse se rompido, a relação de autoalienação* tivesse sido suprimida [*aufgehoben*] e o homem estivesse novamente em relações humanas com o homem. Os *Saint-Simonistas*, iludidos por essa *aparência*, consideram o desenvolvimento do dinheiro, do título de crédito, do dinheiro de papel, dos representantes de papel do dinheiro, do *crédito*, do *banco* como uma supressão [*Aufhebung*] gradual da separação entre homem e coisa, entre capital e trabalho, entre propriedade privada e dinheiro e entre dinheiro e homem, a separação entre homem e homem. O *banco* organizado é, portanto, seu ideal. Mas essa supressão [*Aufhebung*] da alienação*, esse *regresso* do homem a si mesmo e, assim, ao outro homem, é apenas uma *aparência*; ela é uma autoalienação*, uma desumanização, tão mais *infame* e *extrema* na medida em que seu elemento não é mais a mercadoria, o metal, o papel, mas a existência *moral,* a existência *sociável*, o *interior* do próprio seio humano; na medida em que, sob a aparência da *confiança* do homem no homem, ela é a mais alta *desconfiança* e a completa alienação*. O que constitui a essência do *crédito*? Abstraímos aqui completamente do *conteúdo* do crédito, que é novamente o dinheiro. Abstraímos, então, do *conteúdo* dessa confiança, segundo o qual um homem *reconhece* o outro ao lhe antecipar valores e - no melhor dos casos, a saber, quando ele não é pago pelo crédito, ou seja, não é um usurário - oferece a seu próximo a confiança de que ele não é um trapaceiro, mas sim um homem "bom". Por homem "bom", o confiante entende aqui, como Shylock, um homem "pagador". - O crédito é pensável sob duas relações e sob duas distintas condições. As duas relações são: primeiro, um rico concede crédito a um pobre que ele toma por alguém diligente e decente. Essa espécie de crédito pertence à parte romântica e sentimental da Economia Política, a seus extravios, excessos, *exceções*, não à regra. Pressuposta apenas essa exceção, admitida essa possibilidade romântica, então a vida do pobre e seu talento enquanto uma atividade contam para o rico como uma *garantia* da restituição do dinheiro emprestado; ou seja, todas as virtudes sociais do pobre, o conteúdo de sua atividade vital, sua própria existência, representam para o rico o reembolso de seu capital com os juros de costume. A morte do pobre é, então, para o credor, o pior dos casos. Ela é a morte de seu capital mais os juros. Tenha-se em conta quanta vileza há na avaliação de um homem em *dinheiro*, como ocorre na relação de crédito. É óbvio que o credor, além da garantia *moral*, tem também a garantia da coação *jurídica* e ainda garantias mais ou menos *reais* por seu homem. Se aquele a quem o crédito é concedido é ele próprio alguém de posses, o *crédito* se torna apenas um *mediador* facilitador da troca, isto é, é o próprio dinheiro elevado a uma forma completamente *ideal*. O *crédito* é o juízo *econômico* sobre a

moralidade de um homem. No crédito, o próprio homem se tornou o mediador da troca no lugar do metal ou do papel, não como homem, mas sim como a *existência de um capital* e dos *juros*. Portanto, o *medium* da troca, com efeito, retorna e é retransferido de sua figura material para o homem, mas apenas porque o homem mesmo, trazido para fora de si mesmo, se tornou em si mesmo uma figura material. Não é o dinheiro que está suprimido [*aufgehoben*] no homem - no interior da relação de crédito -, mas é o homem mesmo que se transformou em *dinheiro*, ou o dinheiro que nele se *incorporou*. A *individualidade humana*, a *moral* humana se transformou ela mesma tanto em um artigo de comércio quanto no *material* no qual o dinheiro existe. No lugar do dinheiro, do papel, é minha própria existência pessoal, minha carne e meu sangue, meu prestígio e virtude sociável que se tornaram a matéria, o corpo do *espírito do dinheiro*. O crédito não mais destrincha o valor do dinheiro em dinheiro, mas em carne e coração humanos. De tal modo, todos os progressos e inconsequências no interior de um sistema falso são o mais elevado retrocesso e a mais elevada consequência da vileza. - No interior do sistema de crédito, a sua natureza alienada* do homem opera, sob a aparência do mais elevado reconhecimento político-econômico do homem, de um modo duplo: 1. A oposição entre capitalista e trabalhador e entre grande e pequeno capitalista se torna ainda maior na medida em que o crédito só é concedido a quem já o tem e é uma nova oportunidade de acumulação para o rico, ou na medida em que o pobre vê toda a sua existência confirmada ou negada no juízo ou arbítrio casual do rico sobre ele, completamente dependente deste acaso; 2. na medida em que a representação, a dissimulação e a hipocrisia mútuas são levadas ao extremo de que, além do juízo simples sobre aquele que não goza de crédito de que ele é pobre, advém ainda o juízo desmoralizador de que ele não possui nenhuma confiança, nenhum reconhecimento, e é portanto um pária social, um homem ruim; e na medida em que o pobre recebe adicionalmente à sua privação essa humilhação e a necessidade do humilhante *pedido* por crédito ao rico; 3. na medida em que por meio dessa existência completamente *ideal* do dinheiro a *falsificação de moedas* do homem não pode ser realizada em nenhuma outra matéria senão apenas em sua própria pessoa, ele próprio precisa fazer de si uma moeda falsa, obter crédito através de alguma malícia ou da mentira etc., e essa relação de crédito - tanto pelo lado do que oferece a confiança quanto pelo do que dela necessita - se torna objeto de comércio, objeto da fraude e do abuso mútuo. Aqui se mostra então, ainda de modo reluzente, a *desconfiança* como a base dessa confiança econômica; a ponderação desconfiada se o crédito deve ser ofertado ou não; a espionagem sobre os segredos da vida privada etc. do que busca o crédito; a revelação de insuficiências momentâneas a fim de derrubar um rival por meio de um abalo repentino de seu crédito etc. Todo o sistema da bancarrota, das empresas de fachada etc.... No *crédito estatal* o Estado tem a mesma posição que acima o

homem... No jogo com os papéis estatais se mostra como ele se tornou um brinquedo dos homens de negócio etc.

4. O *sistema de crédito* encontra por fim sua forma perfeita no *banco*. A criação dos banqueiros, a dominação estatal do banco, a concentração do patrimônio nessas mãos, esse *areópago* econômico da nação, é a forma perfeita e acabada digna do dinheiro. Na medida em que, no sistema de crédito, o *reconhecimento moral de um homem*, assim como a *confiança no Estado* etc., adquire a forma do *crédito*, o segredo que há na mentira do reconhecimento moral, a vileza *imoral* dessa moralidade assim como a hipocrisia e o egoísmo naquela confiança no Estado, vem a primeiro plano e se mostra como aquilo que ele realmente é.

A troca tanto da atividade humana no interior da própria produção quanto dos produtos humanos uns pelos outros é = à *atividade genérica* e à fruição genérica,[5] cuja existência efetiva, consciente e verdadeira é a atividade *social* e a fruição *social*. Na medida em que a essência *humana* é a *verdadeira comunidade* dos homens, os homens *criam*, produzem, pela operação atualizadora de sua *essência,* a *comunidade* humana,[6] o ser social, que não é um poder abstrato-universal em face do indivíduo particular, mas o ser de cada indivíduo, sua atividade própria, sua vida própria, seu espírito próprio, sua riqueza própria. Não é pela reflexão que surge, portanto, aquela *verdadeira comunidade*, ela aparece, então, pela *necessidade* e pelo *egoísmo* dos indivíduos, isto é, produzida de modo imediato pela operação de sua existência mesma. Não depende do homem que essa comunidade exista ou não; mas enquanto o homem não tiver se reconhecido (*erkennt*) como homem e organizado o mundo de forma humana, essa *comunidade* aparece sob a forma da *alienação**. Pois seu *sujeito*, o homem, é um ser alienado* de si mesmo. Os homens, não em uma abstração, mas como indivíduos efetivos, vivos, particulares, *são* esse ser. Portanto, *assim como* eles são, assim ele próprio é. São, então, proposições idênticas dizer que o *homem* é alienado* de si mesmo e dizer que a *sociedade* desse homem alienado* é a caricatura de sua *comunidade efetiva*, de sua verdadeira vida genérica, dizer que, portanto, sua atividade aparece como tormento, sua própria criação como um poder alheio, sua riqueza como pobreza, seu *laço essencial* que o liga aos outros homens aparece como um laço inessencial e irrelevante, e a separação dos outros homens aparece antes como sua verdadeira existência, que sua vida aparece como sacrifício de sua vida, a realização de sua essência como desrealização de sua vida, sua produção como a produção de seu nada, seu poder sobre o objeto como o poder do objeto sobre ele, que ele, o senhor de sua criação, aparece como o servo dessa criação.

Ora, a Economia Política concebe a *comunidade* dos *homens*, ou a sua essência

5 Segue-se aqui a versão da MEGA, onde consta *Gattungsgenuß* (fruição genérica), e não *Gattungsgeist* (espírito genérico), como na MEW. (N.T.)

6 Marx joga com a composição da palavra *Gemeinwesen* (*gemein* = comum; *Wesen* = ser, essência), traduzida como comunidade. (N.T.).

humana que ativa a si mesma, seu complemento mútuo com a vida do gênero, com a verdadeira vida humana, sob a forma da *troca* e do *comércio*. A *sociedade*, diz Destutt de Tracy, é uma *série de trocas mútuas*. Ela é esse movimento mesmo de integração mútua. A *sociedade*, diz Adam Smith, é uma *sociedade comercial*. Cada um de seus membros é um *comerciante*.

Vê-se como a Economia Política *fixa* a forma *alienada** do tráfego social como a forma *essencial*, *originária* e correspondente à determinação humana.

A Economia Política - como o movimento efetivo - parte da *relação do homem com o homem* como a relação do *proprietário privado com o proprietário privado*. Quando se pressupõe o homem como *proprietário privado*, isto é, como possuidor exclusivo que, mediante essa posse exclusiva, dá provas de sua personalidade e se distingue do outro homem no modo como se relaciona com ela - a propriedade privada é sua existência pessoal, *distintiva*, portanto sua existência essencial -, então a *perda* ou a *renúncia* à propriedade privada é uma alienação *do homem*, assim como da *propriedade privada* mesma. Detenhamo-nos aqui apenas na última determinação. Se abandono minha propriedade privada a um outro, então ela deixa de ser *minha*; ela se torna uma coisa independente de mim, situada *fora* de meu domínio, uma coisa *externa* a mim. *Alieno*, portanto, minha propriedade privada. Em relação a mim, eu a ponho então como propriedade privada alienada. Mas somente a ponho em geral como coisa *alienada*, apenas suprimo (*aufheben*) minha relação *pessoal* com ela, devolvo-a aos poderes naturais *elementares*, se eu a alieno apenas em relação a mim. Ela só se torna *propriedade privada* alienada quando ao mesmo tempo deixa de ser *minha* propriedade privada, sem deixar por isso de ser *propriedade privada* em geral, ou seja, então, quando ela entra com um *outro* homem *além* de mim na mesma relação na qual ela estava para comigo mesmo, em uma palavra, quando ela se torna a *propriedade privada* de um *outro* homem. Excetuando-se o caso da *violência* - o que me leva a alienar *minha* propriedade privada a outro homem? A Economia Política responde corretamente: devido à *necessidade*, devido à *carência*. O outro homem também é proprietário privado, mas de uma *outra* coisa da qual eu tenho necessidade e da qual eu não posso ou não quero prescindir, que me parece uma *carência* para o aperfeiçoamento de minha existência e para a realização de minha essência.

O laço que estabelece a ligação de ambos os proprietários privados é a *natureza específica do objeto* que é a matéria de sua propriedade privada. O anseio por estes dois objetos, isto é, a carência deles, se mostra a cada um dos proprietários privados, lhe traz à consciência que ele, além da propriedade privada, tem ainda uma outra relação *essencial* com os objetos, que ele não é o ser particular pelo qual ele se toma, mas sim um ser *total* cujas carências estão na relação da propriedade *interna* - pois a carência de uma coisa é a prova mais evidente e irrefutável de

que a coisa pertence à minha *essência*, que seu ser é para mim, sua *propriedade* é a propriedade, a peculiaridade de minha essência - com tudo, inclusive com as produções do trabalho dos outros. Ambos os proprietários são impelidos a renunciar à sua propriedade privada, mas a renunciar de tal modo que eles ao mesmo tempo confirmam a propriedade privada, ou a renunciar à propriedade privada no interior da relação da propriedade privada. Cada um aliena, então, uma parte de sua propriedade privada ao outro.

O relacionamento (*Beziehung*) *social* ou a relação (*Verhältnis*) *social* dos dois proprietários privados é então a *reciprocidade* da *alienação*, a relação da alienação posta em ambos os lados, ou a *alienação* como a relação dos dois proprietários, enquanto na propriedade privada simples a *alienação só tem* ainda lugar unilateralmente, na relação consigo.

A *troca* ou o *escambo* é, então, o ato social, o ato genérico, a comunidade, a integração e tráfego social dos homens no interior da *propriedade privada* e, assim, o ato genérico exterior, o ato genérico *alienado*. Exatamente por isso ela aparece como *escambo*. É, por isso, exatamente o contrário da relação *social*.

Mediante a alienação recíproca [*durch die wechselseitige Entäußerung oder Entfremdung*] da propriedade privada, a propriedade privada cai ela mesma na determinação da propriedade privada *alienada*. Pois, em primeiro lugar, ela deixou de ser o produto do trabalho, a personalidade exclusiva e distintiva de seu possuidor, pois este a alienou, ela escapou do possuidor de quem ela era um produto e adquiriu um significado pessoal para aquele cujo produto ela não é. Ela perdeu seu significado pessoal para o possuidor. Em segundo lugar, ela se relacionou com uma outra propriedade privada, foi equiparada a ela. Em seu lugar, entrou uma propriedade privada de *outra* natureza, assim como ela mesma substitui o lugar de uma propriedade privada de *outra* natureza. Em ambos os lados aparece, então, a propriedade privada como representante de uma propriedade privada de outra natureza, como o *igual* de um produto de *outra* natureza, e ambos os lados se relacionam um com outro de tal modo que cada um representa a existência de seu *outro* e ambos se relacionam um com outro mutuamente como *substitutos* de si mesmo e de seu outro. A existência da propriedade privada enquanto tal se tornou, portanto, um *sucedâneo*, um *equivalente*. Do lado de sua unidade imediata consigo mesma, ele só é ainda enquanto relação para com um *outro*. Enquanto *equivalente*, sua existência não é mais a que lhe é própria. Ela se tornou *valor* e, de modo imediato, *valor de troca*. Sua existência enquanto *valor* é uma existência distinta de sua existência imediata, exterior à sua essência específica, uma determinação *alienada de si própria*, apenas uma existência *relativa* dela.

Como se determina de maneira mais próxima esse *valor*, é algo a se desenvolver em outro lugar, bem como o modo como ele se torna *preço*.

Pressuposta a relação da troca, o trabalho se torna *trabalho remunerado imediato*. Essa relação do trabalho alienado* alcança sua altura apenas mediante o fato de que 1) do lado do *trabalho remunerado*, o produto do trabalhador não está numa relação *imediata* com sua carência e sua *determinação laboral*, mas é determinada na direção de ambos os lados mediante combinações sociais alheias ao trabalhador; 2) aquele que *compra* o produto não o produz ele mesmo, mas troca o produzido por um outro. Naquela figura crua da propriedade privada *alienada*, do *escambo*, cada um dos dois proprietários privados produziu aquilo para o que lhe impeliram de imediato sua carência, sua predisposição e o material natural disponível. Cada um troca com outro, então, apenas o excedente de sua produção. O trabalho foi, sem dúvida, sua *fonte de subsistência* imediata, mas também ao mesmo tempo a confirmação de sua *existência individual*. Mediante a troca, seu *trabalho* se tornou parcialmente *fonte de meios de aquisição*. Sua finalidade e sua existência se tornaram distintas. O produto, enquanto *valor*, enquanto *valor de troca*, enquanto *equivalente*, não é mais produzido em razão de sua relação imediata pessoal com o produtor. Quanto mais multilateral se torna a produção, mais multilaterais, então, por um lado, se tornam as carências, mais unilaterais, por outro lado, se tornam as realizações dos produtores, e tanto mais o seu trabalho cai na categoria do *trabalho remunerado*, até que, por fim, ele se torna apenas esse significado e se torna completamente *acidental* e *inessencial*, tanto se o produtor está na relação da fruição imediata e da carência pessoal para com seu produto, quanto se a *atividade*, a ação do trabalho mesmo, é para ele a autofruição de sua personalidade, a realização de suas predisposições naturais e finalidades espirituais.

No trabalho remunerado reside: 1) a alienação* e a contingência do trabalho em relação ao sujeito trabalhador; 2) a alienação* e a contingência do trabalho em relação a seu objeto; 3) a determinação do trabalhador pelas carências sociais que, todavia, são para ele alheias e uma coerção à qual se submete por carências egoístas, por necessidade, e que tem para ele apenas o significado de uma fonte de satisfação para suas necessidades, assim como ele só existe para elas como um escravo das carências delas; 4) que a conservação de sua existência individual aparece ao trabalhador como *finalidade* de sua atividade, e seu fazer efetivo só conta para ele como meio; que ele toca sua vida para adquirir meios de *subsistência*.

Quanto maior, quanto mais formado, portanto, aparece o poder social no interior da relação de propriedade privada, tanto mais *egoísta*, associal e alienado* de sua própria essência se torna o homem.

Assim como a troca mútua dos produtos da *atividade humana* aparece como *escambo*, como *barganha*, do mesmo modo a troca e o complemento mútuo da atividade mesma aparecem como: *divisão do trabalho*, que faz do homem um ser o mais abstrato possível, um torno mecânico etc., e o transforma em uma criatura

física e espiritualmente deformada.

Exatamente a *unidade* do trabalho humano é então considerada como *divisão*, porque o ser social só vêm à existência como seu contrário, na forma da alienação*. Com a civilização se intensifica a *divisão do trabalho*.

Sob o pressuposto da divisão do trabalho, o produto, o material da propriedade privada, adquire para o indivíduo cada vez mais o significado de um *equivalente*, e como ele não troca mais o seu *excedente*, mas o objeto de sua produção pode ser simplesmente *indiferente* para ele, então ele também não troca mais seu produto imediatamente por algo de que ele *carece*. O equivalente adquire sua existência como equivalente no *dinheiro*, que é agora o resultado imediato do trabalho remunerado e o *mediador* da troca. (Ver acima.)

No *dinheiro*, a indiferença completa tanto em face da natureza do material, em face da natureza específica da propriedade privada, como em face da personalidade do proprietário privado, apareceu a dominação completa da coisa alienada* *sobre* o homem. Aquilo que [contava] como a dominação da pessoa sobre a pessoa é agora a dominação universal da *coisa* sobre a *pessoa*, do produto sobre o produtor. Assim como a determinação da *alienação* da propriedade privada já residia no *equivalente*, no valor, do mesmo modo o *dinheiro* é a existência sensível e mesmo objetiva dessa *alienação*.

É compreensível que a Economia Política só possa conceber todo esse desenvolvimento como um *factum*, como o resultado malogrado de uma carência contingente.

A separação do trabalho de si mesmo = separação entre trabalhador e capitalista = separação de trabalho e capital, cuja forma originária se decompõe em *propriedade fundiária* e *propriedade móvel*[7]... A determinação originária da propriedade privada é o monopólio; assim que existe, então, uma constituição política, ela é a do monopólio. O monopólio aperfeiçoado é a concorrência. - Para o economista político, dividem-se *produção*, *consumo* e, como mediador de ambos, a *troca* ou a *distribuição*. A separação de produção e consumo, de atividade e fruição em indivíduos distintos e no mesmo indivíduo, é a *separação do trabalho* de seu *objeto* e de si mesmo como uma fruição.[8]A *distribuição* é poder, que se põe em operação, da propriedade privada. - A separação mútua de trabalho, capital, propriedade fundiária, assim como a separação entre trabalho e trabalho, capital e capital, propriedade fundiária e propriedade fundiária, por fim, a separação entre trabalho e salário, capital e lucro, lucro e juros, finalmente, entre propriedade fundiária e renda fundiária, faz que a autoalienação* apareça tanto na figura da

7 No manuscrito, a palavra "móvel" não se encontra destacada. (N.E.A.).

8 Novamente, segue-se a MEGA na transcrição de *Genuß* no lugar de *Geist*, como consta na MEW. Cf. nota de rodapé n.5, acima. (N.T.).

autoalienação* quanto da alienação* mútua.

Aqui[9] Mill analisa, com a sua clareza e agudeza cínica habitual, a troca na base da propriedade particular.

O homem – este é o pressuposto fundamental da propriedade particular – *produz* apenas para *ter*. A finalidade da produção é o *ter*. E a produção não somente tem uma tal finalidade útil, ela tem uma finalidade *egoísta*. O homem produz apenas para *ter* para si. O objeto de sua produção é a objetificação de sua *necessidade* egoísta *imediata*. O homem, para si – na condição selvagem, bárbara –, tem, por isso, a medida de sua produção na *dimensão* de sua necessidade imediata, cujo conteúdo é *imediatamente* o objeto produzido mesmo.

Por isso, nessa condição, o homem produz *não mais* do que ele necessita imediatamente. O *limite de sua necessidade* é o *limite de sua produção*. Demanda e oferta correspondem uma à outra, então, exatamente. A sua produção é *medida* por sua necessidade. Nesse caso não acontece nenhuma troca, ou a troca se reduz à troca de seu trabalho pelo produto de seu trabalho, e esta troca é a forma latente, germe[10] da troca efetiva. Assim que ocorre a troca, ocorre a produção excedente para além dos limites imediatos da posse. Porém, essa produção excedente não é uma elevação acima da carência egoísta. Ela é antes apenas uma maneira *mediada* de satisfazer uma carência que não encontra sua objetificação imediatamente nessa produção, mas sim na produção de um outro. A produção se tornou *fonte de meios de aquisição*, trabalho remunerado. Enquanto na primeira relação, portanto, a carência é a medida da produção, na 2ª relação é a produção, ou antes a *posse do produto* a medida do quanto as carências podem se satisfazer.

Eu produzi para mim e não para ti, assim como tu produzistes para ti e não para mim. O resultado da minha produção tem, em si para si, tão pouca relação contigo quanto o resultado da tua produção tem uma relação imediata comigo. Isto é, nossa produção não é[11] produção do homem para o homem enquanto homem, isto é, não é produção *social*. Enquanto homens, nenhum de nós tem, então, uma relação de fruição para com o produto dos outros. Enquanto homens, não existimos para nossas produções mútuas. Nossa troca também não pode, por isso, ser o movimento de mediação no qual se confirma que o meu produto é para ti, uma vez que é uma *objetificação* tua própria essência, de tuas carências. Pois o laço de nossas produções uma para a outra não é a *essência humana*. A troca pode apenas pôr em *movimento*, apenas confirmar o *caráter* que cada um de nós tem para com seu próprio produto, portanto para com a produção do outro. Cada um de nós vê em seu produto apenas

9 Seguindo a edição da coleção *Studienbibliothek* da editora *Suhrkamp*, omitem-se na presente tradução os trechos transcritos por Marx do livro de Mill (N.T.).

10 No manuscrito, "germe" consta acima de "forma". (N.E.A.).

11 No manuscrito consta "são". (N.E.A.).

seu próprio interesse pessoal objetificado, e no produto dos outros, portanto, um outro interesse pessoal dele independente, alheio e objetivo.

Tu tens como homem certamente uma relação humana para com o meu produto: tu tens a *carência* do meu produto. Ele existe então para ti como objeto de teu desejo e de tua vontade. Mas tua carência, teu desejo, tua vontade são carência, desejo e vontade impotentes para meu produto. Isso significa, então, que tua essência humana, essência que, portanto, está necessariamente em uma relação interna para com minha produção, não é o teu *poder*, a tua propriedade nessa produção, pois não é a tua *particularidade*, não é o *poder* da essência humana o que é reconhecido em minha produção. Eles são antes o *laço* que te faz dependente de mim, pois te põem em uma dependência do meu produto. Longe de eles serem o *meio* que te daria *poder* sobre a minha produção, elas são antes o *meio* para me dar poder sobre você.

Se eu produzo mais do que eu mesmo posso precisar imediatamente do objeto produzido, então minha produção excedente é *calculada*, refinada pela tua carência. Apenas em *aparência* eu produzo um excedente desse objeto. Na verdade, produzo um *outro* objeto, o objeto de tua produção que eu tenho a intenção de trocar por esse excedente, uma troca que eu já executei no pensamento. A relação *social* em que eu estou para com você, meu trabalho para tua carência, é, por isso, também mera *aparência*, e nosso complemento mútuo é do mesmo modo mera *aparência*, à qual serve de base a pilhagem mútua. A intenção da *pilhagem*, da *fraude*, fica necessariamente escamoteada, pois ali nossa troca é uma troca egoísta, tanto do meu quanto do seu lado, porque cada interesse próprio busca sobrepujar o alheio, de modo que nós procuramos necessariamente nos enganar. A medida do poder sobre teu objeto que atribuo ao meu precisa, no entanto, para se tornar um poder efetivo, do teu *reconhecimento*. Nosso reconhecimento recíproco sobre o poder recíproco dos nossos objetos é, porém, uma luta, e na luta triunfa quem possui mais energia, força, inteligência e habilidade. Se a força física é suficiente, então te saqueio diretamente. Se o reino da força física é quebrado, então procuramos nos enganar mutuamente pelas aparências e o mais hábil ludibria o outro. Quem ludibria o outro, isso é, do ponto de vista do *todo* da relação, um acaso. O ludíbrio *ideal*, *visado*, acontece de ambos os lados, isto é, cada um dos dois ludibriou o outro em seu próprio juízo.

A troca é mediada, portanto, por ambos os lados, necessariamente através do *objeto* da produção recíproca e da posse recíproca. A relação ideal com os objetos recíprocos da nossa produção é, todavia, nossa carência recíproca. Mas a relação *real*, a relação que se põe na *efetividade*, a relação *verdadeira*, a relação que leva a si mesma a cabo, é apenas a posse recíproca e *exclusiva* da produção recíproca. O que dá à tua carência de minha coisa um *valor*, uma *dignidade*, um *efeito* para mim é apenas o teu objeto, o *equivalente* de meu objeto. Nosso produto mútuo

é, portanto, o *meio*, a *mediação*, o *instrumento*, o *poder reconhecido* de nossas carências mútuas uma sobre a outra. Tua *demanda* e o *equivalente de tuas posses* são, então, *sinônimos*, *termini* igualmente válidos para mim, e tua demanda só tem um *sentido,* já que tem um efeito, quando tem um sentido e um efeito em relação a mim. Como mero homem, tua demanda é, sem esse instrumento, uma aspiração insatisfeita de tua parte, uma ocorrência inexistente para mim. Tu, enquanto homem, não está, portanto, em relação com meu objeto, pois *eu mesmo* não tenho uma relação humana com ele. Mas o *meio* é o *verdadeiro poder* sobre um objeto, e por isso nós contemplamos mutuamente nosso produto como o *poder* de cada um sobre o outro e sobre si mesmo, isto é, nosso próprio produto se levantou contra nós, ele parecia nossa propriedade, na verdade nós somos sua propriedade. Nós mesmos somos excluídos da *verdadeira* propriedade, pois nossa propriedade exclui os outros homens.

A única linguagem compreensível que falamos uns com os outros é a de nossos objetos em sua relação uns com os outros. Nós não compreenderíamos uma linguagem humana, ela restaria sem efeito. Ela seria percebida, sentida por um dos lados como pedido, como súplica e, portanto, como uma *humilhação*, e consequentemente seria expressa com vergonha, com o sentimento de ser algo descartável. Pelo outro lado, seria recebida e rechaçada como *desaforo* ou *loucura*. Estamos de tal modo alienados* mutuamente da *essência* humana que a linguagem imediata dessa essência nos aparece como uma *violação da dignidade humana*, e, pelo contrário, a linguagem alienada* dos valores materiais aparece como a dignidade humana justificada, autoconfiante e que reconhece a si mesma.

Com efeito: aos teus olhos o teu produto é um *instrumento*, um *meio* para se apoderar de meu produto e, assim, para a satisfação de tua necessidade. Mas aos meus olhos ele é a *finalidade* de nossa troca. Tu vales para mim antes como meio e instrumento para a produção desse objeto que é um fim para mim, assim como tu, ao contrário, vales nessa relação para com meu objeto. Mas 1) cada um de nós *faz* realmente isso no modo como o outro o contempla. Tu fizestes de ti mesmo realmente um meio, um instrumento, um produtor de *teu* próprio objeto, a fim de se apoderar do meu; 2) teu próprio objeto é para ti apenas o *invólucro sensível*, a *figura oculta* de meu objeto; pois tua produção *significa*, quer *exprimir*: a *aquisição* de meu objeto. Tu tornastes a ti mesmo, então, de fato, um *meio*, um *instrumento* de teu objeto, cujo escravo é teu *desejo*, e tu prestastes serviços de escravo para que o objeto nunca mais faça um favor a teu desejo. Quando, no começo do desenvolvimento, essa escravidão mútua do objeto através de nós aparece então também e de fato como a relação da *dominação* e da *escravidão*, isso é apenas a expressão *bruta* e *franca* de nossa relação *essencial*.

Nosso valor *recíproco* é para nós o *valor* de nossos objetos recíprocos. O

homem mesmo, então, é para nós reciprocamente *sem valor*.

Suponhamos que nós tivéssemos produzido enquanto homens: cada um de nós teria, em sua produção, *afirmado duplamente* a si mesmo a ao outro. Eu teria 1) objetificado minha *individualidade* e sua *peculiaridade* em minha *produção* e, assim, fruído tanto de uma *manifestação vital* individual durante a atividade como, na contemplação do objeto, da alegria individual de saber minha personalidade como um poder *objetivo*, *sensivelmente contemplável* e, por isso, *elevado acima de toda dúvida*. 2) Em tua fruição ou em teu uso de meu produto, eu teria *imediatamente* a fruição tanto da consciência de ter satisfeito em meu trabalho uma carência *humana*, isto é, de ter objetificado a essência *humana* e, assim, de ter proporcionado à carência de um outro ser humano seu objeto correspondente, 3) de ter sido para ti o *mediador* entre ti e o gênero, de ser sentido e sabido por ti mesmo como complemento de teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, portanto, de me saber confirmado tanto em teu pensamento quanto em teu amor, 4) de ter produzido imediatamente em minha manifestação vital individual a tua manifestação vital, portanto de ter *confirmado* e *efetivado* imediatamente em minha atividade individual o meu ser, minha essência *humana,* minha *comunidade*.

Nossas produções seriam assim vários espelhos desde os quais nossa essência luziria em reflexo.

Nisso, essa relação se torna recíproca, sucederia de teu lado o que sucede do meu.

Observemos os distintos momentos como eles aparecem naquilo que supusemos:

Meu trabalho seria *manifestação* [*Äußerung*] *vital livre*, portanto *fruição* da *vida*. Sob o pressuposto da propriedade privada, ele é *alienação* [*Entäußerung*] *vital*, pois eu trabalho *para viver*, para me proporcionar um *meio* de vida. Meu trabalho *não é* vida.

Em segundo lugar: no trabalho, então, seria afirmada a *particularidade* de minha individualidade, pois minha vida *individual* se afirma. O trabalho seria, portanto, *propriedade verdadeira, ativa*. Sob o pressuposto da propriedade privada, minha individualidade está alienada a tal ponto que essa *atividade* me é *detestável*, um *tormento* e antes apenas a *aparência* de uma atividade, por isso apenas uma atividade *forçada* e que só me é imposta por uma carência contingente *externa*, não por uma carência *necessária interna*.

Meu trabalho só pode aparecer no meu objeto como aquilo que ele é. Ele não pode aparecer como aquilo que, segundo sua essência, ele *não* é. Por isso ele só aparece ainda como expressão objetiva, sensível, contemplada e, assim, elevada acima de qualquer dúvida, de minha *perda de mim mesmo* e de minha *impotência*.

******

A tradução tomou como base a edição da MEW (Marx, K. (1968). „Auszüge aus James Mills Buch 'Élémens d'économie politique'". In: Marx, K; Engels, F. *Marx-Engels-Werke*. *Ergänzungsband I*. Berlim: Dietz, pp.443-463), com consulta à edição incluída como anexo no volume dos *Manuscritos* na coleção *Studienbibliothek* da *Suhrkamp*, por sua vez extraída da MEGA, e que recebeu do editor Michael Quante o título "A concepção de reconhecimento" (Marx, K. (2009). "Das Konzept der Anerkennung". In: Marx, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp.188-208.).

Tradução de Luiz Philipe de Caux

Recebido em: 24.03.2015
Aceito em: 29.01.2016

APRESENTAÇÃO

Edmilson Menezes

ed.menezes@uol.com.br
(Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil)

Cartas sobre educação e ensino, de Immanuel Kant

As cartas aqui traduzidas foram escritas entre 1776 e 1778; elas têm em comum o comentário ao *Philanthropin* de Dessau, fundado por Basedow (1724-1790) e, depois, dirigido por Campe (1746-1818) e Wolke (1741-1823). O primeiro havia proposto uma reforma para o sistema de educação, colocando em prática os princípios de Rousseau. Seu projeto de reforma compreendia duas grandes fases: na primeira, Basedow pretendia publicar um livro de caráter enciclopédico destinado a instruir os mestres, o que de fato aconteceu, e obteve grande sucesso; restava a segunda fase, isto é, a fundação de um instituto destinado, em parte, à formação magistral. O Instituto *Philanthropin* funcionou de 1774 a 1793; três princípios estavam na base de seu sistema educativo: a) considerado sob o ponto de vista político e social, o sistema tende a ser sobretudo nacional e independente de qualquer Igreja; b) do ponto de vista da cultura a ser fornecida ao indivíduo, ela é estreitamente utilitária; c) enfim, quanto aos meios empregados, ele é fundado num método, ao mesmo tempo, sensível, ou intuitivo e recreativo (cf. Pinloche, 1889, p.75). Justamente essa instituição pedagógica e filantrópica, adaptada ao ensino coletivo, desperta em Kant um vivo entusiasmo e uma espécie de "atividade militante", da qual encontramos alguns traços em sua correspondência. Em especial, as cartas sobre o Instituto *Philanthropin* testemunham o desvelo à causa e, ao mesmo tempo, o interesse do filósofo pelas questões atinentes às reformas educacionais de seu tempo. As epistolas contribuem para esclarecer uma faceta do pensamento pedagógico kantiano, a saber, educar não pode jamais consistir em filosofar contra a experiência (Philonenko, 1967, p.23). Se, por um lado, Basedow fracassou em seu empreendimento, por outro, seu grande mérito foi o de se engajar nos caminhos tortuosos da experiência e de o relatar, tornando, dessa maneira, a atividade pedagógica viva e passível de ajustamentos. A via da educação é sempre feita de acertos e tropeços; nela não se pode querer o pavimento da certeza, mas a condição de um laboratório no qual a humanidade testa a si mesma rumo ao melhor. Em Kant, a educação é uma arte, cuja prática deve ser aperfeiçoada por muitas gerações (Kant, *Über Pädagogik*, AK IX, 446).

A tradução das cartas 109, 122 e 136 foi efetuada a partir do original alemão da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (*Kant's gesammelte Schriften*, vol. X. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1922) e cotejada com a tradução francesa Kant, E. (1969) *Lettres sur la morale et la religion*. Trad. de J-L Bruch. Paris: Aubier Montaigne.

Referências:

Philonenko, A. (1967) «Kant et le problème de l'éducation». In: Kant, I. *Réflexions sur l'éducation*. Paris: Vrin.

Pinloche, A. (1889). *La réforme de l'éducation en Allemagne au dix-huitième siècle*. Paris: Armand Colin.

TRADUÇÃO

Cartas sobre educação e ensino (cartas 109, 122 e 136)

Immanuel Kant

Carta 109

A Christian Heinrich Wolke
Em 28 de março de 1776.

Caro Senhor,
Excelentíssimo Senhor Professor,

É com o mais vivo prazer que aproveito da ocasião, ao cumprir uma incumbência a mim confiada, para vos dizer do interesse que nutro, de todo coração, pelo vosso *Philanthropin*.

O senhor Robert Motherby, comerciante inglês aqui estabelecido e meu amigo mui prezado, deseja, efetivamente, confiar seu filho único, George Motherby, aos bons cuidados do vosso *Philanthropin*. Os seus princípios estão em mais perfeito acordo com aqueles sobre os quais está edificado o vosso Estabelecimento, mesmo lá, onde mais se distancia dos prejuízos comuns; e o que ele possui de insólito, não impedirá jamais o Sr. Motherby de aderir, de bom grado, em tudo que é nobre e bom, às vossas proposições e disposições ulteriores. Seu filho só completará seis anos no dia 7 de agosto deste ano. Embora ele não tenha ainda atingido, pelo número de seus anos, a idade prescrita por vós, creio, no entanto, que suas aptidões naturais e seu impulso às atividades o tornam conforme a intenção que presidiu à determinação dessa idade. É precisamente por causa desse impulso que o pai deseja vê-lo, sem demora, posto em boas mãos, a fim de que tal pendor não faça nascer defeitos que só tornarão mais difícil sua futura formação. Sua educação foi, até o momento, negativa[1]; a melhor, a meu ver, que se pudesse dar a uma criança de sua idade: deixou-

1 No semestre de inverno de 1776-1777, Kant ministra suas lições de pedagogia na Universidade de Königsberg. Com efeito, a presente carta encontra-se sob o influxo desse primeiro curso, como dá prova a ideia de educação negativa comum a ambos: "De uma maneira geral, deve-se observar que a primeira educação deve ser apenas negativa, quer dizer, não se deve ajuntar nada às precauções tomadas pela natureza, é preciso apenas não perturbá-la" Kant, *Über Pädagogik*. AK IX, 459. Philonenko observa, quanto a esse ponto, que a fórmula da educação negativa, assim exposta, lembra a de Rousseau. Entretanto, o sentido não é totalmente o mesmo. Para Rousseau, a primeira educação estende-se até a idade de 12 anos; para Kant, limita-se aos primeiros anos de vida. O acordo entre ambos restringe-se, então, a esses primeiros anos. Philonenko, A. (1967) «Kant et le

se desenvolver, sem constrangimento, a natureza e a sã razão próprias à sua idade, e impediu-se o que pudesse lhe propiciar, assim como ao seu temperamento, uma má orientação. Ele foi educado na liberdade, sem se tornar, por isso, insuportável.[2] Jamais se foi áspero com ele, e sempre se conservou sua brandura por meio de observações feitas com serenidade. Conquanto não tenha sido adestrado nas boas maneiras, ele foi preservado da má educação sem tornar-se medroso e tímido por repressão.[3] Em especial, isso foi necessário, para nele suscitar uma franqueza descente e, sobretudo, para que não fosse impelido a se refugiar na mentira. Eis a razão pela qual se preferiu perdoar alguns de seus erros infantis, do que vê-lo tentar transgredir as regras da veracidade. Por outro lado, ele nada aprendeu fora da grafia latina, que sabe registrar (mas somente a lápis) quando alguém lhe dita os caracteres. Ele é, desse modo, a *tabula rasa* sobre a qual nada foi ainda escrito, e que convém, agora, ser confiado a uma mão de mestre, para que aí sejam gravados os caracteres indeléveis da sã razão, da ciência e da probidade.

No tocante à religião, o espírito do *Philanthropin* concorda, em particular, com o modo de refletir do pai. Esse último, pensa mesmo que o conhecimento natural de Deus, na medida em que a criança possa atingi-lo, passo a passo, enquanto cresce em idade e em razão, não seja diretamente orientado para os atos piedosos. Pelo menos, enquanto ela não tenha compreendido que os atos, em seu conjunto, possuem apenas o valor de um meio para vivificar um temor de Deus e um senso moral eficazes na realização de seus deveres como mandamentos divinos. Pois, se a religião é apenas uma maneira de pretender o favor do Ser Supremo e de adulá-lo, ao distinguir os homens somente pela diferença de suas opiniões sobre o modo de ser o mais agradável a Deus, ela é uma quimera. Que essa quimera repouse ou não sobre princípios, a mesma torna incerta e ambígua toda convicção moral ao tomar outra via, que não a boa conduta, a fim de angariar o favor do Ser Supremo, para se dispensar, assim, da preocupação, a mais escrupulosa, dessa boa conduta e para ter

problème de l'éducation». In: Kant, I. *Réflexions sur l'éducation*. Paris: Vrin, p.94. O professor de Königsberg, certamente, aquiesce a Rousseau que "a educação começa com a vida; ao nascer, a criança já é discípulo, não de um preceptor, mas da natureza. O preceptor guia-se tão só por essa primeira mestra e impede que suas precauções sejam contrariadas." Rousseau, J-J. «Émile (Livre I)». In: *Oeuvres Complètes* (Tome IV). Paris: Gallimard, p.279 (Bibliothèque de la Pléiade).

2 A disciplina desempenha um papel fundamental na pedagogia kantiana, ela deve comparecer antes mesmo da instrução. Forma-se uma criança, também, para a sociedade: "Em sociedade, a criança não deve ser inoportuna; da mesma forma, não deve ser insinuante. Ela deve, com aqueles que a convidam, se mostrar familiar sem ser indiscreta; franca, sem ser impertinente." Kant, *Über Pädagogik*. AK IX, 469.

3 Passagem conforme as lições de Pedagogia: "É preciso, do mesmo modo, não tornar as crianças tímidas. É o que acontece, sobretudo, quando se usa, para com elas, palavras duras, que as deixam envergonhadas. Desse gênero, são, em particular, as exclamações de muitos pais: 'Você deveria ter vergonha!'. Quando, por exemplo, as crianças colocam os dedos na boca, não se vê do que elas deveriam, verdadeiramente, ter vergonha" Kant, *Über Pädagogik*. AK IX, 478.

nas mãos, em caso de precisão, uma escapatória assegurada.[4]

São essas as razões pelas quais o nosso jovem aluno ignora até o presente o que é um ato piedoso. Seria necessário, portanto, encontrar o meio de lhe proporcionar uma ideia justa e compreensível de tal prática, se julgardes bom que ele a tenha pela primeira vez. Mas ele está confiado a um homem que é habituado a beber da sabedoria em sua fonte pura, e cujo julgamento merece toda confiança. Seu pai ficaria extremamente satisfeito, se também fosse possível, ao jovem, aprender a língua inglesa no *Philanthropin*, segundo o método fácil e seguro que aí se usa, pois ele está destinado a ir para a Inglaterra, uma vez concluída sua educação.

Ele já teve varíola e sarampo, e, quanto a isso, não precisa de mais nenhum tipo de precaução, caso outras crianças próximas a ele caiam doentes.

O pai pagará, com muito gosto, o montante da pensão de 250 táleres por ano, dentro das condições requeridas.

No que concerne às vestimentas, roupa de cama e tudo o que for necessário, ele vos pede que o informe acerca das vossas proposições, assim como, sobre os hábitos de vosso *Instituto*.

No que se reporta à época de sua admissão, o pai desejaria que fosse a partir deste verão, a fim de que seu filho possa se adaptar rapidamente à sua nova temporada, graças às atividades recreativas que pudésseis, talvez, organizar para vossos alunos. Caso não tenhais a possibilidade de mandar buscá-lo em segurança, temos a intenção de confiá-lo, no fim de julho, após nossa feira anual, a um prudente comerciante, que não é daqui.

Todos esses projetos não são vagos esboços, mas firmes decisões. Por isso mesmo, espero ser honrado, o mais breve possível, com uma resposta favorável, sem esperar de um homem, cujas ocupações são tão numerosas e úteis, nada mais do que uma breve nota, mesmo que escrita por uma mão estrangeira.

Quanto a mim, com a maior simpatia pela grande obra à qual sois consagrado, sou vosso amigo pleno de admiração e ao seu dispor,

Immanuel Kant

Königsberg, 28 de março de 1776.

OS: A folha em anexo vos dará uma pequena amostra do respeito que começa a gozar

4 Para Kant, a moralidade deve vir primeiro e, só depois, segue-se a teologia, isto é, a religião. Se a religião não se liga à consciência moral ela é sem efeito, é somente um culto supersticioso. Por isso, a criança deve ser preservada das cerimônias exteriores, e, ao contrário, pouco a pouco, identificar Deus com a lei moral, à qual ela confere assentimento como legislador. Kant, *Über Pädagogik*. AK IX, 494, 495 e 496. Assim procedendo, afasta-se a criança de uma fé estatutária e de uma ilusão: "Ora, considerar, de uma maneira geral, essa fé estatutária (que, sempre limitada a um povo, não pode encerrar a universal religião do mundo) como essencial para o serviço de Deus, e dela fazer a condição suprema para que o homem seja agradável a Deus, isso é uma *ilusão religiosa*." Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (IV parte, 2ª seção), AK VI, 168.

vosso *Instituto* em nossa região.

Carta 122

A Joachim Heinrich Campe
Em 31 de outubro de 1777.

Caro amigo,

Tomei conhecimento, com o mais profundo pesar, da decisão, imposta pela preocupação com a vossa própria integridade, de abandonar o *Philanthropin* a seu próprio destino, e de vos salvar, e aos vossos, do naufrágio. Que ideia devemos nós fazer da natureza humana, e mais ainda de sua extrema incúria, quando o público de nosso tempo é capaz de ver, com indiferença, o fato de homens unidos para o seu maior bem serem forçados a sucumbir sob o peso do trabalho, pois não recebem nenhum apoio?[5]

Agora, a questão é saber se, quando vossas forças e vivacidade de espírito estiverem – como eu espero – completamente restauradas, o *Philanthropin* conhecerá melhores dias e disporá de ajuda suficiente, de sorte que possais esperar o retorno a um trabalho mais agradável e menos extenuante. Se tal for o caso, todas as pessoas de bem desejarão, por causa da importância do *Instituto* ao qual vos consagrastes de maneira tão desinteressada, que prolongueis vosso repouso o quanto for necessário para retomar, com nova vivacidade, um trabalho mais à medida das forças humanas. Contudo, se não for razoável esperá-lo para muito breve, como receio, seria, então, judicioso combater a falta de recursos, durante todo esse tempo, para retomar, após um pouco de repouso, o mesmo trabalho ainda tão extenuante? Por mais sinceros que sejam meus votos em vista do maior bem do *Philanthropin*, parece-me preferível conservar o homem a sacrificá-lo, inutilmente, em prol *Instituto*.

Após essas considerações, que nasceram da leitura de vossa carta, eu decidi vos comunicar, o mais breve possível, uma proposição que me veio naturalmente ao

5 No que toca o financiamento da educação, Kant se coloca um tanto descrente frente ao interesse do Estado em assumi-lo: quando se trata de bancar a educação, é melhor "contar principalmente com os esforços dos particulares do que com o concurso dos príncipes, como pensaram Basedow e outros. A experiência nos ensina que os soberanos, a fim de atender a seus propósitos, possuem menos em vista o bem universal do que o bem-estar de seu Estado. Se por acaso dão dinheiro para esse objeto, reservam-se, então, o direito de ditar-lhe o plano. O mesmo acontece com tudo o que diga respeito à cultura do espírito humano, à expansão dos conhecimentos humanos." Kant, *Über Pädagogik*. AK IX, 494. Em outra passagem, ele constata: "se nossos governantes atuais não mais encontram dinheiro para subvencionar os estabelecimentos de educação pública e, de uma maneira geral, para tudo que represente no mundo os verdadeiros valores, porque, antecipadamente, tudo foi gasto com guerras futuras, então, que seja do seu verdadeiro interesse ao menos não dificultar os esforços, por certo lentos e fracos, que seus povos empreendem, a título privado, nesse domínio." Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. (8a. Proposição). AK VIII, 28.

espírito, a fim de que possais, após sã e madura reflexão, dela fazer uso como vos aprouver.

Aqui, em Königsberg, o posto de primeiro predicador da Corte e de Superintendente Geral da Prússia Ocidental e Oriental está vago, depois que o Sr. Dr. Starck, já há algum tempo, dele pediu demissão devido a certo desacordo de ordem privada e mesmo, segundo seus amigos, sem importância maior (a não ser que se trate de sua aversão à predicação em geral), para assumir um posto de professor no Colégio de Mitau. Após a sua partida, esse excelente posto parece ter sido divulgado no exterior, embora não se tenha podido encontrar, até o presente, nenhum candidato qualificado (pois, aqui, não há ninguém que convenha) além de um Diretor adjunto de escola em Brandenbourg, que teve sua candidatura proposta, mas recusada pelo Rei, que declarou não ser esse posto, cujo primeiro ocupante tinha sido Quandt[6], destinado a um Diretor adjunto de escola.

O posto corresponde a aproximadamente 1.200 táleres, quando a ele se acrescenta a cátedra de professor ordinário de teologia, que está, do mesmo modo, vaga, segundo apurei de fonte autorizada; sem essa cátedra, em torno de 800 táleres. Ele inclui, também, um belo apartamento, que tem sua vista para o que se chama o pátio do Bispo. É o posto eclesiástico mais elevado do país, e não é exatamente sobrecarregado de trabalho; ele possibilita ter, àquele que o ocupa, uma grande influência no aprimoramento da vida escolar do país, se quanto a isso o ocupante possui ideias e quer dele se ocupar.

No caso de perspectivas mais favoráveis não se apresentarem, no que concerne o *Philanthropin*, não poderíeis comunicar vossas intenções sobre esse ponto a um de vossos amigos em Berlim, que teria somente um sinal a fazer ao Ministro, de modo a que vos proponham essa colocação espontaneamente? Se o navio que deixais perde, destarte, seu comandante, talvez ele tenha a bordo, ainda, um bom piloto, que o dirija até se encontrar um novo chefe. As vantagens do posto indicado, eu as avaliei antes mais baixo do que mais alto. Para obtê-lo, não será necessário nenhum ardil de vossa parte; mas, da parte do público, eu posso assegurar, de antemão, que a satisfação de ter um mestre tão conhecido e amado será geral.

Então, meu caro amigo, se puderdes, com alguma expectativa, contar com um período mais favorável para a conservação do *Instituto* e da vossa própria, mais glorioso será reservar-vos para essa tarefa; caso contrário, encontrareis aqui a ocasião para abolir toda a inquietação no tocante às obrigações privadas e, não obstante, talvez descobrir alguma coisa que seja favorável ao progresso daquele Estabelecimento.

Eu colocarei de lado, momentaneamente, alguns dos meus outros trabalhos a

6 J.J Quandt (1686-1772), primeiro predicador da Corte, superintendente geral e professor de teologia, gozava de grande prestígio nos meios oficiais.

fim de redigir algo para o vosso *Unterhandlungen*[7] e enviarei o mais breve possível, embora não saiba em que medida serei bem sucedido na escrita pedagógica.

Com consideração e amizade inalteráveis, sou sempre vosso fiel servo,

Immanuel Kant
Königsberg, 31de outubro de 1777.

******

Carta 136

A Wilhelm Crichton[8]
Em 29 de julho de 1778.

Ouso anunciar a mim próprio, sem hesitações, vossa participação mais completa e mais ativa na manutenção e na prosperidade de um estabelecimento criado para o maior bem da humanidade, a partir do momento em que fordes convencido de sua utilidade. O *Instituto*, fundado por Basedow, que agora está sob a integral direção do Sr. Wolke, tomou nova forma graças a esse homem infatigável, talhado para a reforma da educação, como testemunham, sem dúvida, as novas informações publicadas pelo *Philanthropin*, e que terei a honra de vos enviar. Após a partida de algumas cabeças, bem intencionadas, é verdade, porém, um tanto exaltadas, todos os postos são, no presente, ocupados por mestres selecionados, e as novas concepções, doravante aperfeiçoadas, estão estritamente relacionadas com o que, no antigo sistema de educação, havia de útil. O mundo atual sente, vivamente, a necessidade de uma melhoria na educação, embora diferentes tentativas de realizá-la não lograram êxito. Aquelas de F. de Salis e de Bahrdt encontraram seu termo.[9] No momento, resta apenas o *Instituto* de Dessau; sem embargo, simplesmente porque à sua frente encontra-se Wolke: esse homem extraordinariamente ativo, modesto e que não se deixa abater por nenhum obstáculo; esse homem que possui, entre outras, a qualidade de permanecer fiel a seus planos sem teimosia, e sob a guarda do qual aquele Estabelecimento deve tornar-se, com o tempo, a matriz de todas as

7 Revista pedagógica do *Instituto*, cujo título completo era *Pädagogische Unterhandlungen*, fundada em 1777 por Basedow e Campe. Ela desaparecerá em 1784. Por causa do caráter inadiável da execução de seus projetos filosóficos, ou por escrúpulo de se lançar à escrita estritamente pedagógica, o fato é que Kant nada publicou nessa revista.

8 Crichton (1732-1805) foi predicador da Corte, desde 1772, na Igreja reformada de Königsberg. Erudito e influente, dirigia e escrevia para a *Kantersche Zeitung*.

9 O barão Karl U. von Salis (1728-1801) fundará, em 1775, um estabelecimento de educação em Marschlim e confiará sua direção a Karl F. Bahrdt. Suas portas serão fechadas em 1777.

boas escolas do mundo, contanto que se queira, no início, prestar-lhe, do exterior, assistência e encorajamento.

De acordo com a peça aqui anexada, vereis que, após enviarem-me os últimos números da *Pädagogische Unterhandlungen*, para divulgação, esperam que eu estimule de novo o público, para a continuidade das assinaturas, assim como, para a manifestação de sua generosidade e benevolência, com respeito ao *Instituto*. Para isso, estou, de todo o meu coração, disposto; mas, penso apenas que a influência exercida seria maior, caso consentísseis de vos ocupar, de modo particular, da questão e de colocar a seu serviço vosso nome e vossa pena. Permitais que eu dê essa esperança ao *Instituto*, e não faltará alegria e grande reconhecimento no aceite de uma oferta tão favorável. Terei, dessa forma, a honra de me colocar à vossa disposição a qualquer momento, e de fazer chegar a vossas mãos a lista dos que já são assinantes. Na hipótese de que isso venha a vos causar alguma dificuldade (o que me parece pouco provável em semelhante iniciativa), e sejais impedido por algo mais indispensável, eu dele me encarregarei de bom grado.

No concernente aos aspectos desse *Instituto* com os quais vós não estáveis, no início, inteiramente de acordo, eu não duvido de que estareis, agora, satisfeito com as novas disposições fixadas. Sob essas condições, estou seguro de vossa participação obsequiosa nesse Estabelecimento de uma utilidade tão estendida; não receio, pois, ver meu pedido mal acolhido e conservo-me, na mais perfeita consideração, vosso servo,

Immanuel Kant
Königsberg, 29 de julho de 1778.

PS: Peço-vos, por favor, reenviar-me, primeiramente, a carta inclusa. Pois, se minha solicitação obtiver sucesso, e se julgardes conveniente, essa carta poderá ser publicada no suplemento da *Königsbergischen Zeitung* e, com esse fim, ser dirigida, sob meus cuidados, à revista.

Tradução de Edmilson Menezes
(Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil)
Recebido em: 04.11.2015
Aceito em: 12.02.2016

APRESENTAÇÃO

Eveline Campos Hauck

evelinehauck@hotmail.com
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Christian Garve (1742-1798) é conhecido principalmente por sua querela com Kant sobre a motivação da ação moral; no entanto, sua popularidade nos círculos intelectuais alemães foi resultado de suas traduções, primeiramente de *Dos deveres* de Cícero, recomendado pelo rei Frederico II, e posteriormente, de trabalhos contemporâneos de filósofos britânicos. Na verdade, Garve queria que o mundo alemão tivesse conhecimento das questões filosóficas, por isso seu pensamento tinha uma função educativa e popular. Considerado um representante da *Popularphilosophie*, Garve unia o racionalismo wolffiano e a metafísica leibniziana ao empirismo britânico para pensar a ação do homem comum na sociedade, como cidadão útil e moral. Suas traduções foram acompanhadas de extensas notas, onde expunha seu próprio pensamento filosófico e se justificava como tradutor.

Em 1772, Garve traduziu as *Instituições de Filosofia Moral* do filósofo escocês Adam Ferguson. Em seus comentários à tradução, que compreendem um terço do texto final, Garve esclarece os motivos de seu interesse pelo manual: para além da apropriação da moral estoica, Ferguson apresenta um estudo sistemático dos impulsos e das paixões humanas na busca da felicidade. Mais ainda, dentre as correntes da filosofia moral fundada nas paixões, o filósofo escocês é quem tem um sistema mais simples, baseada no realismo do senso comum de Reid e que exclui conceitos como senso moral e simpatia, creditando à benevolência o objeto fundamental da aprovação moral. Entretanto, esses comentários não se reduzem apenas a discutir o conteúdo exposto por Ferguson, mas debatem também suas "imperfeições" e "omissões" (Garve, 1986, p.288), expõem o pensamento filosófico do tradutor e, mais importante, discutem pormenorizadamente as dificuldades de se verter os conceitos da filosofia britânica para o alemão.

Com os excertos dos comentários às *Instituições* que ora apresentamos, pretendemos dar ao leitor uma pequena ideia da riqueza da recepção filosófica realizada por Garve e do desafio da transposição de conceitos de uma língua para outra. Embora discorra sobre a filosofia fergusoniana de maneira geral, reunimos aqui apenas os comentários de Garve aos conceitos que julgamos mais relevantes para a compreensão dessa recepção da Filosofia Britânica na Alemanha. As observações sobre os termos *propensity*, *sentiment*, *public spirit* e *tendency* foram traduzidos na íntegra, e acrescentamos ainda um trecho introdutório sobre as dificuldades da tradução.

TRADUÇÃO

Excertos dos comentários à tradução de Grundsätze der Moralphilosophie

Christian Garve

Quero citar, nesta oportunidade, ainda outros exemplos da diversidade das línguas, em parte para me explicar ou justificar quando traduzi de maneira obscura ou talvez falsa, em parte para explicar os conceitos mesmos, que através da tradução podem não ter sido exprimidos plenamente. Essa matéria é, nela mesma, árida e desimportante, porém, tem um lado muito agradável e interessante. Aprendemos para que o conhecimento das línguas possa ser proveitoso, sempre que vemos como nossos conceitos devem se alargar e alterar quando queremos transmiti-los de uma língua para outra. Além disso, notando a diferença exata que se apresenta entre as palavras de nossa língua e a estrangeira, enriquecemos de fato nossa mente com todas as ideias cujos sinais a língua estrangeira nos oferece e que faltam na nossa.

A dificuldade que se sucede na tradução de modo geral é ainda maior na tradução de um manual. Em um gênero oratório, pode-se parafrasear detalhadamente uma palavra cujo sinônimo não existe; mas no gênero didático, mais ainda, em uma definição em que essa mesma palavra intraduzível é o decisivo, é difícil substituir a falta. Alguns exemplos tornarão as coisas mais claras.

***

Propensity não se deve chamar impulso (*Trieb*), porque, nesse caso, pensamos quase somente no instinto animal; nem inclinação (*Neigung*), porque essa é aquela disposição para o desejo (*Anlage zu Begierden*) que se origina da natureza ou do hábito. *Propensity* deve designar tipos de atividade (*Tätigkeit*) que estão na natureza da alma mesma na medida em que podem ser diferenciados, mesmo sem se levar em consideração os objetos com os quais essa atividade lida. Um tal impulso dirigido a um objeto externo determinado é desejo (*Begierde*). – No animal, todo impulso está associado ao desejo de certa coisa. No homem, há entre os dois ainda o juízo, o qual determina o objeto que deve servir de meio para o apaziguamento do impulso ou para colocar a atividade original em movimento. Esse juízo não é completamente indeterminado e arbitrário: porque há certas impressões imutáveis que outros corpos produzem no nosso e há efeitos imutáveis que as impressões produzem no nosso corpo quando se unem a ele. Nenhum juízo pode tornar o doce amargo, nem o veneno

alimento. Mas o juízo também não é tão simples e restrito como para os animais, porque nossas sensações das coisas dependem muito de nossa própria convicção, de nossa forma de pensar e do hábito dos corpos. E mesmo os efeitos das coisas sobre nossa conservação podem ser mudados mais do que é possível nos animais, ou pela elaboração desses efeitos ou pelo endurecimento e costume.

Isso nos esclarecerá a diferença entre impulsos animais e racionais. Aqueles se voltam apenas para uma certa coisa externa, surgem no mero olhar para ela ou ocupam-se apenas com sua busca; estes visam o próprio ser desses impulsos. O animal faminto vê apenas sua comida; o homem faminto vê a si mesmo e a sua alimentação; o animal quer a coisa, o homem quer o efeito da coisa; o animal se sente apenas na medida em que uma coisa externa a seu corpo machuca ou satisfaz; o homem percebe a si mesmo separado das coisas externas e deseja essas coisas, não nelas mesmas, mas porque compreende sua influência sobre ele. – Quando digo que o homem age assim, não afirmo que não possua impulsos animais, que não sinta uma atração imediata no mero olhar para a comida ou para o prazer carnal; mas afirmo que, se ele não sente mais nada, se se perde totalmente de vista, se existe inteiramente no objeto de seu desejo, ele é apenas animal.

Ora, se a divisão que Ferguson fez entre os impulsos animais e racionais é a melhor; a melhor, que quer dizer, que representa de modo mais interessante e certeiro (porque aqui são verdadeiras as representações de todo homem que apenas segue suas próprias sensações), isso o leitor pode julgar. Primeiro, penso que nessas divisões há, surpreendentemente, muito de arbitrário. Pois como as divisões são feitas? Tomam-se os desejos dominantes entre os homens e distribuem os objetos dos desejos nas classes mais gerais que se podem encontrar e, em seguida, distribuem os impulsos segundo essas classes. Se se tivessem escolhido expressões mais gerais, se teria menor quantidade de impulsos; e se se tivessem escolhido expressões específicas, se teriam mais impulsos.

Além disso, parece-me que cada desejo animal pode se tornar também o objeto de um desejo racional; apenas no modo de desejar está a diferença. No desejo animal, a coisa simplesmente produz uma impressão imediata e manifesta uma atração imediata; no desejo racional a coisa se refere primeiro ao homem mesmo e manifesta sua força por meio do benefício que promete a ele. Nos desejos animais, o homem deseja apenas desfrutar a coisa e esquece-se de si mesmo, no desejo racional, ele quer desfrutar a si mesmo e sua perfeição, e pensa sobre a coisa, porque ela lhe promove ou impede esse prazer.

Mas ocorre ainda que certos objetos não produzem de modo algum tal impressão imediata e, portanto, nos seriam totalmente indiferentes, se não os víssemos como expediente para o nosso aprimoramento; outros objetos, ao contrário, produzem uma impressão imediata tão violenta no corpo, que dificilmente é possível

pensarmos a relação deles com a nossa própria natureza. – Os primeiros seriam, por isso, os objetos dos desejos meramente animais, os segundos seriam dos desejos racionais.

Ferguson conta entre aqueles desejos três, a fome, o impulso para a procriação e a inclinação ao repouso e entre os racionais quatro, o cuidado com a autoconservação, a simpatia entre pais e filhos, a inclinação entre os sexos, a sociabilidade (*Geselligkeit*) e o desejo de perfeição. – Ele poderia ter dividido o primeiro de modo mais curto e completo: preenchimento e esvaziamento. O estado natural saudável é aquele para o qual o impulso animal se dirige. O corpo se afasta dele quando se perdem partes ou quando outras se acumulam. O prazer corpóreo surge quando aquela falta é reparada ou este excesso é afastado; quantos sejam os modos diferentes disso acontecer, tantos impulsos corpóreos encontro. Entre estes últimos, somente o desejo de perfeição me parece ser um desejo racional puro, porque diz respeito totalmente ao homem mesmo. O desejo nunca é tão puro assim se mistura sempre com a impressão sensorial de algum objeto, com uma impressão que é totalmente distinta da perfeição, a qual é produzida e fomentada pela impressão. – Assim, há no impulso de sociabilidade primeiramente a atração natural que por meio da mera sensação de uma figura semelhante ou de movimentos semelhantes aproxima, em toda a criação animal, os seres vivos entre si; essa é a sociabilidade dos animais que meramente vivem juntos em bandos, sem cooperarem uns com os outros. E, em segundo lugar, a inclinação nascida dos benefícios da sociedade: esses benefícios se relacionam ou com certas impressões sensíveis, assim é a sociabilidade entre os animais, que caçam ou constroem em conjunto, ou os benefícios se relacionam com o aprimoramento dos homens, o desenvolvimento de sua força, o emprego de sua atividade, e então é a sociabilidade do espírito racional.

Portanto, ao invés dessa classificação que não pode ser feita com suficiente evidência e na qual o limite não pode ser delineado de maneira suficientemente exata, creio eu que essa matéria seria melhor esclarecida se contássemos a história, como fizeram os filósofos antigos, do modo como surgiram gradualmente os instintos racionais no homem a partir dos instintos animais.

Assim, diziam esses verdadeiros filósofos: o impulso de preservação e o estímulo do prazer sensível põem o homem, bem como o animal, primeiro em atividade; ele aprende a apreciar as coisas de outros homens e suas ações em relação aos outros homens primeiramente assim, porque elas lhes proporcionam satisfação. Assim como seus desejos se estendem à medida que se alarga a quantidade de coisas cujos efeitos o homem sofre, assim também seus desejos se estendem; assim como o caminho se torna mais comprido à medida que ele chega a estes efeitos, assim também seus desejos se tornam mais artificiais. Aqui está a primeira fronteira entre homem e animal e aqui se encontra até mesmo uma diferença entre uma espécie de

animal e as outras. Em poucos animais, a atividade de comer segue imediatamente o desejo da fome; o calor da caça ou o empenho de colher vem antes. Porém, em nenhum animal ocorre a satisfação dos desejos muito depois dos preparativos que faz para esse fim como no homem, em nenhum o esforço dos animais continua através de uma série tão longa de meios e intenções antes de chegar a esse último termo. Quão afastados desse último objetivo estão os trabalhos do artesão ou do agricultor, mesmo que todos não mirem nada mais que lhes proporcionar o pão ou a roupa? Mas isso ainda não é tudo. Se os meios de subsistência para o homem tornam-se mais abundantes com a instituição da sociedade, se ele encontra para si abundância, para cuja produção não precisa gastar todo seu tempo e forças, se, ao mesmo tempo, é esclarecido através da comunicação das ideias: então ele começa a encontrar em si mesmo um fim último de sua ação; pois, mesmo quando completamente satisfeito, vestido, sob um bom teto, provido de todos os apetrechos domésticos, nota, contudo, que ainda resta algo por fazer. – O homem dá um passo além, percebe que nessas próprias ações, por meio das quais proporcionou para si o alimento e a comodidade, na medida em que essas ações surgem de certas forças de um espírito, na medida em que exercitam essas forças, há um bem mais elevado do que os próprios fins últimos exteriores alcançados por essas ações. A partir desse instante, ele trabalha de fato em sociedade com o restante do gênero humano e com o reino dos seres vivos para se preservar e para prover para si e para seus amigos os expedientes da vida física. – Por que faria outra coisa? Que outra esfera de atividade poderia criar para si, se saísse dessa? Mas agora ele sabe que a natureza não despertou nele tantos impulsos senão para lhe conceder aqueles confortos, para lhe prover o estímulo daqueles contentamentos e vantagens, para pôr em movimento esses impulsos, para dar uma essência de matéria pensante para representações, um impulso de espírito sensível a representações, um meio espiritual benevolente da atividade boa, uma oportunidade ativa para o trabalho. Então cada coisa, inanimada ou viva, adquire para o homem uma forma diferente. Os objetos e modificações são primeiro vistos por ele apenas na medida em que lhe causam prazer e desprazer; agora, na medida em que ensejam ações e demonstrações de sua perfeição. Segundo aquele modo de consideração, os acontecimentos são ora bons, ora maus, neste, são todos de igual maneira bons, pois não há acontecimento em que não seja possível a prática de uma virtude ou o emprego de uma habilidade especial. – Primeiro, ele amou os homens, porque acreditou que lhe pudessem ser úteis; agora, ama-os ainda mais, porque considera a benevolência a condição de um espírito perfeito.

Um ser que visse as coisas apenas sob essa única perspectiva, sob a perspectiva de que exigem e ensejam certas ações, um tal ser deveria ter um espírito muito puro. Esse ser único poderia ser sempre e absolutamente feliz. Conhecemos um único ser assim. – Um ser que de modo algum observasse essa perspectiva, supondo também que

ela exista, que apenas conheça a diferença das representações, nas quais ele é até mesmo passivo, um tal ser seria necessariamente, na maioria das vezes, miserável; pois os efeitos das coisas são variados e mutáveis, porque a natureza é múltipla e composta. Tais seres são, até onde sabemos, os animais. – Se há entre estes dois um ser médio ou um ser composto de ambos, esse ser, na verdade, sente a diversidade das impressões sensíveis das coisas externas e essa diversidade não pode abolir os desejos ou destruir a repulsa que a segue. Primeiramente, um ser se movimentaria por um longo tempo e completamente por si mesmo por causa dessa diversidade; no entanto, um ser que, embora tarde, embora apenas por vezes, percebe que ele mesmo e suas ações valem mais a pena do que todas as coisas que busca e proporciona para si por meio delas: este ser deve tanto chegar mais perto de uma felicidade constante e imutável quanto mais viva ele possa tornar a representação daquelas últimas relações das coisas e quanto mais fraca possa tornar a representação das primeiras. Um tal ser é o homem. A providência (assim me parece) conduz tudo que vive de um modo sempre igual, pelo exercício de sua força, à perfeição. No animal, na medida em que ela o ocupa com seu alimento, sua esposa ou seus filhos. No homem, na medida em que o torna lavrador, artista e governante. Mas a algumas de suas criaturas, que ainda não estão suficientemente maduras para compreender seus mistérios, a providência ocultou seu desígnio verdadeiro e último. Ao homem melhor, mais nobre, quer dizer, mais virtuoso, ela revelou algo em uma palavra: trabalhe, disse-lhe, para ganhar o seu pão, para colocar seu patrimônio em segurança, para aumentar sua reputação, para proporcionar todos esses benefícios a seus amigos, sua cidade e sua pátria, mas saiba que tu mesmo é muito mais o fim último, porque aquelas coisas foram por mim colocadas no seu caminho para tu te aprimorares por meio delas, precisar de seu entendimento, encher o seu coração com inclinações, poder praticar sua diligência e coragem, como se a obtenção daquelas coisas fossem o fim último, porque eu te fiz. Então, se tu falhares em todas essas coisas, permanece ainda sempre intocado o mais elevado fim. – Ou ainda também, todos os desejos que visam as coisas na medida em que despertam meramente sensações são desejos animais; todos aqueles que visam justamente as mesmas sensações na medida em que ensejam certas ações são desejos racionais.

***

A palavra *sentimento* (*Empfindniss*) foi usada por nós primeiro por [Tomas] Abbt, e embora não exatamente no sentido em que Ferguson diz *sentiment*: então nos é supostamente permitido determiná-la; porque *sentiment*, mesmo entre os ingleses, nem sempre quer dizer exatamente o que quer Ferguson.

Aqui se percebe de fato a insuficiência de nossa e de quase toda língua quando

devem ser expressas as diferenças que percebemos no estado da alma. Nisso, porém, nossa língua está realmente mais atrás do que qualquer outra; em parte porque não podemos adotar quaisquer palavras latinas, só que em latim se filosofou primeiro; em parte porque nossa língua não foi cultivada ao mesmo tempo em que nossas ciências, mas sim as obtivera, por assim dizer, prontas, das mãos de uma língua estrangeira. O que é esse tanto de coisas que não expressamos através da palavra sensação? Os franceses têm *sensation* e *sentiment*, os ingleses, *perception*, *sense*, *sensation* e *sentiment*; porém essas palavras são por um lado uma riqueza supérflua, e não preenchem, por outro lado, todos os requisitos. Seguem-se todas as distinções para as quais, na minha forma de pensar, uma língua totalmente filosófica deveria ter uma certa palavra. A percepção das propriedades corpóreas através dos sentidos, isto é o que *sensation* quer dizer no francês, e a percepção das modificações internas através da consciência de nós mesmos, isto é o que Locke denominou *reflexion*, e nosso autor, *consciousness*. Mas, nas sensações dos sentidos externos, poderíamos muito bem diferenciar o sentimento (*Gefühl*) de uma mudança corporal e a representação de um certo objeto. (O sentimento que tenho quando o sol me cega é bem diferente da representação que recebo de sua cor ou figura). – Aquele é o que é expresso pelo inglês *sensation*, e este é *perception*. Nas sensações internas, pode haver tantas classes quanto há estados e ações do espírito que possam ser diferenciados. O número mesmo é infinito: mas dois deles podem ser mais facilmente diferenciados; o estado da alma, quando ela é indiferente, ou seu estado, quando ela é movida pelo prazer ou desprazer. – Esse prazer ou desprazer surge ou da *sensation*, isto é, da mudança corpórea, ou da *perception*, isto é, da representação das qualidades das coisas. – Este último é o que realmente se chama *sentiment*, a respeito do qual se debate se é uma classe original ou derivada do contentamento e sofrimento. No primeiro caso, surge a partir de certas atividades do poder de pensamento do contentamento por e para si. No segundo caso só surge na medida em que recordamos ou prevemos certos contentamentos e sofrimentos corporais mesmos; é o que pensa Epicuro. – Sem entrarmos agora nessa disputa, vemos que atribuímos a sensibilidade verdadeira dos corações aos homens, que é tocado pelas coisas sem prazer ou sofrimento corporal. – Dessas sensações, algumas surgem das qualidades dos corpos, como a beleza, outras das ações do espírito, essas são as chamadas sensações morais.

***

Public spirit, o qual Ferguson conta entre os desejos, não é patriotismo (*Patriotismus*), porque se estende a cada sociedade da qual se é membro e, sobretudo, ao gênero humano; não é filantropia (*Menschenliebe*), pois esta se manifesta também em relação a pessoas, e o espírito público (*öffentliche Geist*) apenas em relação a

partidos como um todo: é a tendência (*Hang*) da alma para se considerar sempre como uma parte de um todo, é a capacidade do espírito para pensar esse todo vivo, é a participação calorosa em tudo aquilo que vemos ocupar um maior número de nossos semelhantes. Nenhuma virtude, nenhum caráter é mais raro em nós, pois são necessárias duas propriedades e ambas são ou pouco próprias de nossos alemães atuais ou, pelas circunstâncias, essas propriedades tornam-se mais difíceis: uma imaginação muito calorosa e extensa, e uma certa solidez e endurecimento do espírito. A primeira, porque o que não representamos para nós não pode nos comover: aquele que está cheio de zelo para com sua cidade, seu país ou sua sociedade humana, deve carregar consigo, de algum modo, a imagem disso; essa imagem deve ser imutável e viva, para que dela surja uma inclinação dominante da alma. A segunda, porque se ficamos muito comovidos com nossas alegrias e sofrimentos, isso sempre engaja o coração como um todo e não deixa qualquer lugar para sensações alheias e um interesse maior. O homem de espírito público deve esquecer-se de si mesmo, e ele deve poder colocar no lugar de si a sociedade. Para esquecer-se de si mesmo, ele deve ser mais indiferente ao prazer e a dor em sua pessoa e deve ser livre de expectativa e apreensão em relação a seu próprio destino: essas paixões prendem a atenção do homem e privam-no de qualquer ideia alheia. Para poder colocar a sociedade em seu lugar, ele deve tornar presentes objetos ausentes e deve poder inflamar sua imaginação até um alto grau. Por isso o espírito público é apenas virtude de almas grandes.

***

A palavra *tendency*[1] expressa um conceito filosófico muito correto, o qual é difícil para nós distinguir e que, contudo, é particularmente importante nas provas da existência de deus a partir do propósito das coisas. Diz-se que essa prova é um círculo porque já pressupõe por meio da denominação dos fenômenos a explicação que só deve ser inferida dos fenômenos, e se tem razão quando se considera o propósito no seu sentido verdadeiro e mais exato. Mas não se tem razão quando se entende por *tendency* a meta das coisas. A saber: *tendency* não é o mesmo que efeito (*Wirkung*), pois este é um mero fato: o que a coisa produz, isso nós reconhecemos, assim que a vemos pela primeira vez; mas para onde ela tende é necessário uma longa e repetida experiência. *Tendency* não é propósito (*Absicht*), pois este pressupõe uma vontade e um entendimento nas coisas ou de seu autor, e a *tendency* não diz nada disso. Ela não é nada além da experiência (*Erfahung*) de que muitas coisas se harmonizam num efeito único ou de que causas distantes, que se mantêm iguais a si mesmas por um certo percurso, terminam nas mesmas consequências; é a experiência de que

1 Garve utiliza em todo o texto o termo em inglês *tendency*. (nota da tradutora)

existem no mundo certos centros, para os quais raios de todos os lados convergem, os quais são tão diferentes em suas naturezas, mas que sempre produzem algo parecido através dessa união. Tais centros são todos os seres vivos. Não sabemos que as outras coisas têm o propósito de servi-los: temos certeza que eles têm *tendency* a adquiri-las. Vemos uma porção de forças em coisas muito diferentes se unirem diversas vezes, que se originam disso as ditas vantagens ou divertimentos para os seres vivos; vemos as muito distintas operações da natureza, que terminam sempre uniformemente nas mesmas sensações ou transformações dos espíritos depois de toda uma série de causas intermediárias que se mantêm iguais a si mesmas. Essa *tendency*, afinal, de todas as transformações das coisas inanimadas para as vivas – a que tipo de efeitos ela se aparenta mais? A um mero efeito mecânico, que tem nas próprias coisas inanimadas seu fundamento, ou a um espiritual, que tem sua origem fora de um ser mesmo? Essa pergunta não gera um círculo e ela é apenas aquela que se responde quando se infere do propósito das coisas a existência de um deus.

******

A tradução do alemão compõe a dissertação de mestrado *Instituições de Filosofia Moral; para o uso dos estudantes de filosofia da faculdade de Edimburgo,* de Adam Ferguson: tradução, introdução e notas. A tradução teve a colaboração de Marcella Silva e Márcio Suzuki.

Extraído de: GARVE, C. (1986). *Grundsätze der Moralphilosophie*. Gesammelte Werke, Band XI, Zürich: Georg Olms Verlag.

Tradução de Eveline Campos Hauck, com a colaboração de Marcella Silva e Márcio Suzuki

Recebido em: 21.10.2015

Aceito em: 01.03.2016

ENTREVISTA
Entrevista com Richard J. Bernstein
Pensar sem apoios

Adriana Novaes*

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

Um "Hegeliano pragmático". Foi assim que definiram o Professor Richard J. Bernstein, *Vera List Professor of Philosophy* da *New School for Social Research*, de Nova York. Seu interesse por diversos autores e linhas filosóficas desde sua formação fez com que fosse festejado como um exímio criador de pontes entre ideias e pensadores variados. Prof. Bernstein gostou de ser chamado de "Hegeliano pragmático", mas afirma que nunca se viu como um construtor de tais pontes. O que fica evidente no contato com seus escritos e pode ser percebido nesta entrevista é seu compromisso com o pensamento, com o esforço de fazer as perguntas incômodas, de contradizer os caminhos simplistas e contrariar as certezas aparentes.

A seguir, a entrevista concedida pelo Prof. Richard J. Bernstein, realizada no dia 8 de dezembro de 2015 em sua sala na New School, Nova York.

Questão (Adriana Novaes) - Q: Eu gostaria que o senhor falasse de sua vida, de seu caminho intelectual, seu percurso filosófico. Onde nasceu? Onde estudou?

Professor Richard Bernstein - RB: Eu nasci em Nova York, no Brooklyn. Estudei em colégio público, na Universidade de Chicago e na Universidade Columbia. Recebi meu PhD na Universidade Yale, em 1958. Lecionei em Yale, Haverford College e atualmente sou professor na New School for Social Research.

Q: O senhor está na New School desde 1989, não?

RB: Sim, desde 1989.

* Adriana Novaes é doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Realizou um estágio de pesquisa na New School for Social Research, sob supervisão do Prof. Richard J. Bernstein, financiado pela Fapesp (BEPE), de agosto a dezembro de 2015.

Q: O senhor teve um problema que gerou grande polêmica: foi-lhe negada sua efetivação[1] em Yale, o que causou pela primeira vez uma ampla manifestação de estudantes.

RB: Em 1965, eu não recebi a efetivação em Yale e houve um protesto espontâneo dos estudantes e dos professores mais jovens. Essa manifestação recebeu uma publicidade nacional. Foi o primeiro grande protesto de estudantes na Costa Leste e na Ivy League.[2]

Q: Mas isto aconteceu depois – não sei se entendi bem – de um problema ideológico dentro do Departamento de Filosofia, quando Sellars[3] deixou Yale.

RB: A questão é que havia muitos problemas em Yale e professores deixaram o Departamento de Filosofia antes desse ano por tensões internas. A atenção nacional favorável que recebi fez de mim um "herói acadêmico". Consequentemente, mais de trinta universidades me consultaram sobre meu interesse em integrar seus departamentos de filosofia.

Q: A ideologia não compromete o pensamento? Não é um tema problemático no ambiente acadêmico?

RB: Deixe-me tratar disso da seguinte maneira: às vezes as pessoas usam a palavra ideologia num sentido muito amplo. Se você usá-la nesse sentido amplo, seja qual for seu ponto de vista, ele é uma ideologia. Eu simpatizo mais com a concepção de ideologia de Hannah Arendt: ideologias são sistemas fechados impermeáveis à crítica.

Q: Em seu livro *Philosophical Profiles*, o senhor escreveu: "Nenhuma escola ou orientação dominava nossas discussões filosóficas e experimentávamos diariamente como cada um pode respeitar e aprender diferentes pontos de vista filosóficos. Apesar de eu ter explorado uma variedade de pensadores e movimentos em minha trajetória filosófica desde então, nunca esqueci as lições de civilidade intelectual que aprendi em Yale". Hoje há a profissionalização e a burocratização das universidades.

1 O termo em inglês é "tenure". Não há uma tradução que dê conta do significado desse tipo de confirmação de um contrato de trabalho do professor numa universidade. Nós não temos isso no Brasil, mas é uma nomeação que dá mais estabilidade ao professor. Optou-se por "efetivação". Agradeço a Amanda Morris pelo esclarecimento.

2 Lembrando que "Ivy League" é o nome dado a um grupo de oito das mais antigas e respeitadas universidades americanas: Yale, Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Pensilvânia e Princeton.

3 Wilfrid Stalker Sellars (1912-1989), filósofo norte-americano. Em Yale desde 1959, Sellars foi para a Universidade de Pittsburg em 1963.

RB: Em todo mundo.

Q: Sim, então como podemos enfrentar isso?

RB: Muitos filósofos profissionais pensam que há uma grande divisão entre Filosofia Continental e Filosofia Analítica. Eu nunca pensei nesses termos. Yale era um departamento de filosofia pluralista. Lá estudei Kierkegaard, Hegel, Wittgenstein, Empirismo Lógico e Pragmatismo. Alguns pensam que eu construo pontes em filosofia, mas eu nunca me considerei alguém que estivesse construindo pontes. Com trabalho duro e imaginação hermenêutica pode-se adentrar em diferentes tipos de orientações filosóficas. Eu tento encorajar meus alunos a pensar desse modo. Preocupo-me com o que está acontecendo na vida universitária atualmente. Quando eu vim para a filosofia, ela era realmente uma disciplina envolvida com a "vida do espírito". Hoje a filosofia acadêmica se tornou uma "profissão" – às vezes num sentido muito estreito e técnico.

Q: Hannah Arendt quis conhecê-lo porque havia lido seu livro *Praxis and Action*. Como foi esse encontro?

RB: Você já assistiu ao meu comentário sobre o filme *Hannah Arendt* no YouTube?[4]

Q: Sim.

RB: Eu conto a história sobre nosso primeiro encontro. Eu não estava interessado no trabalho de Hannah Arendt quando a conheci em 1972. Eu a encontrei na Pensilvânia, quando lecionava em Haverford College. Nós praticamente conversamos das 8 da noite até às 2 horas da manhã. Eu me lembro de ter discutido com ela sobre sua interpretação de Hegel e Marx. Pensava que ela estava errada sobre eles. Eu ainda acho que ela está errada. Esse foi o início de nossa amizade. Eu a conheci por apenas três anos, porque ela morreu em 1975, mas eu me senti muito próximo dela intelectualmente. Foi uma amizade memorável.

Q: Eu gostaria de lhe mostrar o que ela sublinhou em seu livro.[5]

RB: O que ela sublinhou?

Q: Por exemplo, na página 11, ela anotou: "Hegel: pensar é agir. Marx: agir é pensar".

4 Endereço do vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=EbFOD0oLnps (acessado em 23.05.2016).

5 Em Bard College, universidade localizada no norte do estado de Nova York, na cidade de Annandale-upon-Hudson, há o Hannah Arendt Center for Politics and the Humanities, dirigido pelo Prof. Roger Berkowitz. Anualmente em outubro, o centro de pesquisa realiza um evento com conferências a partir de um tema relacionado à obra da filósofa. Lá está a biblioteca de Hannah Arendt consultada pela pesquisadora.

Na página 18, sublinhou: "Hegel está afirmando que se nós tomamos uma perspectiva histórica mundial, nós veremos que há um *logos* interno à aparente multiplicidade caótica dos eventos. Este *logos* tem uma forma teleológica. *Há uma narrativa ou 'estória'* a ser descoberta na história – esta é a épica das maneiras indiretas pelas quais o *Geist* está realizando a si mesmo, movendo-se da liberdade e autodeterminação como uma ideia abstrata para sua incorporação concreta em instituições humanas". E na página 21, onde o senhor cita *Razão na História*, de Hegel: "'A essência do espírito é *ação*. Isso faz dela o que ela é essencialmente; é seu próprio produto, sua própria obra'". O que o senhor acha? Ela estava escrevendo *A vida do espírito*, pensando sobre isso e, como o senhor disse, ela era muito crítica em relação a Hegel.

RB: Como lhe disse, quando escrevi *Praxis and Action* eu não estava interessado em Hannah Arendt e se você ler cuidadosamente o livro verá que há apenas uma nota de rodapé sobre ela. Agora, ela poderia ter tido a seguinte atitude: "Veja só, eu escrevi sobre ação, escrevi *A condição humana*. Por que Bernstein não discute meu trabalho?" Mas essa *não* foi sua atitude. Ela percebeu que eu estava tentando fazer algo novo e original. Ela foi intelectualmente generosa em relação a mim. Não estava preocupada porque eu não havia discutido o trabalho dela. Queria que eu integrasse o corpo docente da New School. Você viu a carta que ela escreveu pra mim quando a New School decidiu não me contratar em 1972?[6]

Q: Sim.

RB: Na carta ela disse que não pensava que o assunto tivesse a ver com a bizantina política acadêmica, mas com o fato de que eu estava tentando fazer algo original em *Praxis and Action*. Ela achava que a típica resposta acadêmica à originalidade é fazer crítica. É o que ela mesma aprendeu. Em 1972, eu era relativamente desconhecido, ela era conhecida, respeitada e admirada, vinte anos mais velha do que eu. Mas intelectualmente ela me tratava como igual. E gostávamos de discutir um com o outro.

Q: Há quase 30 anos, o senhor escreveu que pensadores estavam em um processo de exorcizar a "Ansiedade Cartesiana". Ela foi exorcizada ou ainda estamos lidando com o pensamento "Eu sou todo poderoso" (esta uma citação das anotações de um curso ministrado por Arendt sobre o Pensar na Universidade de Chicago, em 1970)?

RB: Penso que a Ansiedade Cartesiana não é apenas um tema filosófico. Nós estamos vivenciando isso agora nos Estados Unidos. Quando chega uma crise, as pessoas querem

6 A carta mencionada - assim como boa parte dos documentos do arquivo de Hannah Arendt - pode ser acessada em https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html: The Hannah Arendt Papers; Correspondence File; General, 1938-1974; Bernstein, Richard – 1972-1974, imagens 14 e 15.

algo em que possam se agarrar, querem algo fixo e seguro. Não querem olhar de modo realista para as coisas em toda sua complexidade. Querem um rígido fundamento moral ou religioso. Todo meu trabalho tem sido crítico à Ansiedade Cartesiana, "Ou um fundamento absoluto ou tudo é permitido". Em termos filosóficos, muitas pessoas são críticas do "fundacionismo". Mas eu penso que na vida política e social isso ainda tem um grande apelo. Como disse Arendt, hoje temos que aprender a "pensar sem apoios".

Q: Bem, essa Ansiedade Cartesiana está relacionada ao processo de perda de significado.

RB: Deixe-me explicar do seguinte modo: estas alternativas são postas de diferentes formas, mas elas sempre vêm para dizer que há ou alguma verdade absoluta ou tudo é relativo. Todo meu trabalho intelectual tem argumentado que essa é uma dicotomia falsa e perniciosa. Dar significado para a vida de alguém não requer descobrir ou postular um absoluto. Concordo com Arendt que quando absolutos são introduzidos na política, a política em si é destruída. Uma das razões de eu usar o título "thinking without banisters" no meu livro *Violence* é que este é o caminho para pensar agora. Isso não leva ao niilismo. Niilismo é apenas a imagem no espelho do absolutismo. Você se lembra do ensaio no qual Arendt diz que todo pensamento é perigoso? Concordo com isso. Pensamento real é sempre perigoso, porque coloca em questão todos os dogmas fixados.

Q: Durante um debate republicano em novembro de 2015, um dos candidatos, o senador Marco Rubio, afirmou que os Estados Unidos precisavam de mais ferreiros e menos filósofos. Simon Critchley, num artigo publicado no *New York Times* disse que filósofos não sabem as respostas, mas sabem as perguntas.

RB: Sim.

Q: Do que precisamos realmente? Não apenas, claro, os norte-americanos. Quais são as questões que o senhor considera mais importantes hoje? O que precisamos questionar agora?

RB: Deixe-me começar pela primeira parte. Os Estados Unidos estão caminhando atualmente para uma fase anti-intelectual que tem uma longa tradição. Há um sério ataque às disciplinas de humanidades. As pessoas querem medir as coisas. Eu trabalho numa tradição pragmática, logo não sou não-prático, mas penso que essa tendência anti-intelectual é um desastre. O que precisamos nos Estados Unidos – e no mundo hoje – é de mais pensamento genuíno. Há pouquíssimas pessoas pensando e se engajando na crítica. Nossa política é vergonhosa, porque é como uma reação instintiva,

reativa, sem pensamento. Há pouca discussão real sobre temas importantes, mas uma consideração demasiada em relação à "construção da imagem". Minha resposta é que a maior necessidade prática hoje é mais pensamento independente. Eu estou muito incomodado com o rápido alastramento do neoliberalismo, o crescimento da disparidade entre ricos e pobres, a perda de sentido em se trabalhar para um bem comum. Mesmo quando se trata do que chamam "terrorismo", há pouquíssimo pensamento sobre o que motiva pessoas a se engajarem em tais atos. Poucos querem enfrentar o fato de que, em grande medida, a criação do ISIS é resultado de uma desastrosa política externa americana no Oriente Médio. Há temas complexos. Mas tudo que temos são "frases de efeito" dos políticos. É muito mais fácil pensar em estereótipos sobre pessoas boas e más. Muitos, incluindo políticos, se agarram a seus estereótipos. É por isso que precisamos atualmente de mais pensamento independente.

Q: O senhor acha que há espaço no mundo filosófico para o tipo de pensamento que o senhor considera necessário? Por exemplo, o que o senhor disse sobre o espaço que tinha em Haverford, um tipo de oásis.

RB: Apesar da minha crítica sobre o que está acontecendo hoje na vida acadêmica, eu penso que os Estados Unidos são ainda uma sociedade pluralista. Ainda há lugares onde você pode fazer perguntas duras e fomentar pensamento independente. Eu tenho muito orgulho do que fazemos no Departamento de Filosofia na New School. Estudantes têm vindo porque estão interessados em ideias e querem explorá-las em profundidade.

Q: Quando estudante em Chicago, o senhor escreveu um trabalho intitulado "Amor e amizade em Platão". Anos depois, ainda aluno de graduação, o senhor teve uma epifania quando estava estudando "Antigone", de Hegel...

RB: Apesar de eu escrever sobre temas de filosofia contemporânea, minha leitura filosófica favorita ainda é Platão. Eu não sou, em qualquer sentido tradicional, um hegeliano, mas penso que a filosofia de Hegel e o modo pelo qual ele olha as coisas têm uma influência profunda em meu próprio pensamento. Alguém escreveu um longo artigo sobre mim e afirmou que eu sou um "Hegeliano pragmático". Gostei. Eu discordo de Hegel sobre muitos temas, mas ele é um provocador do pensar. Vou ministrar um curso sobre Arendt em 2016. Tenho lido Hannah Arendt por mais de 40 anos e eu sempre descubro coisas novas em suas obras.

Livros de Richard J. Bernstein

John Dewey (Washington Square Press, 1966)

Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity (Univ. of Pennsylvania Press, 1971)

The Restructuring of Social and Political Theory (Univ. of Pennsylvania Press, 1978)

Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis (Univ. of Pennsylvania Press, 1983)

Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode (Univ. of Pennsylvania Press, 1986)

The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity (MIT Press, 1992)

Habermas and Modernity (MIT Press, 1995)

Hannah Arendt and the Jewish Question (MIT Press, 1996)

Freud and the Legacy of Moses (Cambridge Univ. Press, 1998)

Radical Evil: A Philosophical Interrogation (Blackwell Publishers, 2002)

The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11 (Polity Press, 2006)

The Pragmatic Turn (Polity Press, 2010)

Violence: Thinking without Banisters (Polity Press, 2013)

*Pragmatic Encounters (*Routledge, 2016)

Summary

Editorial 9

Articles

Reconstrucion and immanent critique: Rahel Jaeggi and the rejection of the reconstructive method in Critical Theory 13
LUIZ SÉRGIO REPA

Notes on the Hobbes's conception of the relation between desire and reason with time 29
JOÃO CARLOS BRUM TORRES

Habermas' theory of modernity and the question of western rationalism: a critic to the blindness and romanticization of rationalism 45
LENO FRANCISCO DANNER

Kant, Rawls and the public reason 73
NICOLÁS ALLES

Introduction to the excerpts of Marx on James Mill (1844): on recognition 93
LUIZ PHILIPE DE CAUX

The philological death of Nietzsche: the pre-Homeric period and classical philology 99
MARCO SABATINI

On the possibility of ethical reflection outside of scope of nietzschean critique of morality 117
DANIEL TEMP

Summary

Reviews

Arte e técnica em Heidegger, Irene Borges-Duarte 131
CHIARA PASQUALIN

Nietzsche e o ressentimento, Antonio Edmilson Paschoal 139
ÍTALO ISHIKAWA

Translations

Karl Marx's *Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique"* 147
LUIZ PHILIPE DE CAUX

Immanuel Kant's *Cartas sobre educação e ensino (cartas 109, 122 e 136)*, 163
EDMILSON MENEZES, com apresentação do tradutor

Christian Garve's *Excertos dos comentários à tradução de Grundsätze der Moralphilosophie* 173
EVELINE CAMPOS HAUCK, com apresentação da tradutora

Interview

Interview with Richard J. Bernstein 183
ADRIANA NOVAES

Summary 191