CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 22 • n. 01 • jan-jun. 2017

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

Indexado por:
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
Diretora: Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia
Chefe: Luiz Sérgio Repa
Vice-chefe: Oliver Tolle
Coordenação do Programa de Pós-graduação: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Luís César Guimarães Oliva

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. 22; n. 01 – jan.-jun. 2017
ISSN IMPRESSO: 1413-7860
ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos 13
JOHN ABROMEIT

Liberalismo político, não-razoabilidade nativa e democracia pós-liberal 39
ALESSANDRO FERRARA

A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau 51
JOEL THIAGO KLEIN

Linguagem, pulsão e atavismo: análise genética e mapeamento conceitual em torno do problema do inconsciente em Nietzsche e sua relação com o transcendental 71
WILLIAM MATTIOLI

Seria Nietzsche um heideggeriano? Uma resposta a Vinicius Figueiredo 99
FERNANDO COSTA MATTOS

Democracia contra as patologias da liberdade: poder e dominação em Franz L. Neumann 115
JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ

Sumário

Traduções

O significado social dos direitos fundamentais na Constituição de Weimar, de Franz Neumann 139
BIANCA TAVOLARI

Disputa de Davos, entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger 157
ANDRÉ RODRIGUES FERREIRA PEREZ
com apresentação de Rafael Rodrigues Garcia

Resenha

Freud e o peso do gelo. Resenha de *Filogênese na metapsicologia freudiana*, de Fernanda Silveira Corrêa 179
LÉA SILVEIRA

Índice em inglês 187

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

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta seu Volume 22, número 01 de 2017. Este número conta com 6 artigos, 1 resenha e 2 traduções, avaliados por meio de análise cega de pares.

Este número contém dois artigos voltados ao fenômeno do populismo. Em "A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos", John Abromeit aplica conceitos provenientes das investigações da primeira geração da Teoria Crítica ao estudo do populismo autoritário de direita nos Estados Unidos. São acionados especialmente o ensaio de Max Horkheimer de 1936, "Egoísmo e movimentos de libertação: para uma antropologia da época burguesa", que se ocupa da transformação do populismo no contexto da dialética da sociedade burguesa, e os estudos sobre o antissemitismo do Instituto de pesquisa social.

Em "Liberalismo político, não-razoabilidade nativa e democracia pós-liberal", Alessandro Ferrara aplica uma versão atualizada do paradigma rawlsiano do "liberalismo político" à compreensão do populismo no presente, analisando-o a partir da ideia de não-razoabilidade nativa e das possibilidades de sobrevivência da democracia.

Joel Thiago Klein, em "A questão da teologia: Kant leitor de Rousseau", investiga a influência de Rousseau ao longo do desenvolvimento da filosofia kantiana, em referência ao conflito entre natureza e cultura. Argumenta-se que, buscando apresentar soluções para os paradoxos que identifica na filosofia de Rousseau, Kant formula uma teoria teleológica da natureza, que carrega um movimento dialético produtivo entre a

cultura e a natureza. São considerados os desdobramentos teóricos desta concepção em sua antropologia e em sua filosofia política.

Em "Linguagem, pulsão e atavismo: análise genética e mapeamento conceitual em torno do problema do inconsciente em Nietzsche e sua relação com o transcendental", William Mattioli analisa o desenvolvimento da noção de inconsciente no pensamento de Nietzsche, questionando sua suposta filiação à tradição irracionalista. Para tal, são apresentadas uma hipótese histórica, que situa Nietzsche na tradição do "inconsciente cognitivo", e uma "hipótese genético-sistemática", que mapeia algumas noções ao longo de sua produção intelectual.

Fernando Costa Mattos dá continuidade à sua interlocução com Vinicius Figueiredo em "Seria Nietzsche um heideggeriano? Uma resposta a Vinicius Figueiredo". Em resposta ao artigo previamente publicado nos *Cadernos* ("Seria Nietzsche um kantiano?", v.20, n.1) que se refere ao seu livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*, Mattos argumenta que se Nietzsche não for compreendido como continuador do projeto crítico kantiano ele tende a ser aproximado da filosofia heideggeriana no que diz respeito à compreensão da verdade.

O número conta também com um artigo sobre Franz Neumann, de José Rodrigo Rodriguez, e a tradução de seu texto de 1930 "O significado social dos direitos fundamentais na Constituição de Weimar", por Bianca Tavolari.

Em "Democracia contra as patologias da liberdade: poder e dominação em Franz L. Neumann", Rodriguez aborda a concepção de Neumann sobre o poder e a dominação em "O conceito de liberdade política" (1952), texto previamente publicado nesta revista (n.22, jul.-dez. 2013). É explicitada a posição de Neumann em prol da tradição política clássica que aborda a questão do poder de maneira normativa,

voltada ao seu justo exercício em vista da efetivação da liberdade humana. São apresentados os elementos jurídico, cognitivo e volitivo que constituem esta liberdade, bem como as patologias ligadas ao seu excesso ou à sua desvalorização , como atesta o estudo de Neumann do contexto político dos Estados Unidos nos anos 1950s.

A tradução de “O significado social dos direitos fundamentais na Constituição de Weimar”, por Bianca Tavolari, traz a público um texto de Franz Neumann de 1930 que discute a segunda parte da Constituição de Weimar, abordando a compatibilidade dos direitos fundamentais com a estrutura democrática do Reich, a igualdade perante a lei e a ideia social de Estado de Direito na constituição trabalhista e econômica.

A tradução de “Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger”, por André Rodrigues Ferreira Perez (com apresentação de Rafael Rodrigues Garcia), facilita o acesso à discussão ocorrida em 1929 entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger no *Internationale Davoser Hochschulkurse*. O resultado do debate foi interpretado pelos presentes como uma derrota de Cassirer, que representou o fim do movimento neokantiano.

Léa Silveira resenha o livro “Filogênese na metapsicologia freudiana”, de Fernanda Silveira Corrêa, que ressalta a recorrência da hipótese filogenética na obra freudiana e a sua associação a aspectos centrais de sua teoria. Observa-se que o livro de Corrêa tem por mérito explorar esta questão de maneira interna à obra freudiana, detendo-se sobre as teses do autor e vinculando-as a um contexto teórico mais amplo.

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

A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos*

Frankfurt School Critical Theory and the Persistence of Authoritarian Populism in the United States

John Abromeit

abromejd@buffalostate.edu
(State University of New York - Buffalo State, New York, United States)

Resumo: A primeira parte deste artigo fornece um breve resumo dos estudos sobre o autoritarismo e o populismo de direita dos Teóricos Críticos. A segunda parte analisa a emergência do Tea Party e o sucesso de Donald Trump em expandir e intensificar este movimento populista de direita ao atrelá-lo à sua liderança autoritária. Com base nos recursos conceituais expostos na primeira seção, pretendo demonstrar na segunda seção como as análises do populismo de direita e do autoritarismo dos Teóricos Críticos ainda podem explicar aspectos chave do Tea Party e de Trump. Ao longo deste artigo, a Teoria Crítica e o populismo de direita são situados em dois níveis de periodização histórica: o primeiro é a época burguesa moderna como um todo e o segundo se refere a períodos específicos desta época. O objetivo desta última periodização é esclarecer as condições históricas e sociais específicas que inibiram ou favoreceram o surgimento do populismo de direita e dos movimentos autoritários.

Palavras-chave: Teoria Crítica; populismo de direita; autoritarismo; Escola de Frankfurt.

Abstract: The first part of the essay provides a brief overview of the Critical Theorists' studies of authoritarianism and right-wing populism. The second part examines the emergence of the Tea Party and Donald Trump's success in expanding and intensifying this right-wing populist movement by harnessing it to his own authoritarian leadership. Drawing on the conceptual resources outlined in the first section, I seek to demonstrate in the second section how the Critical Theorists' analyses of right-wing populism and authoritarianism can still explain key aspects of the Tea Party and Trump. Throughout this essay Critical Theory and right-wing populism is situated within two levels of historical periodization: first, the modern bourgeois epoch as whole and, second, specific periods within that epoch. The aim of the latter periodization is to illuminate the specific historical and social conditions that have inhibited or favored the emergence of right-wing populist and authoritarian movements.

Keywords: Critical Theory; right-wing populism; authoritarianism; Frankfurt School.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p13-38

Introdução

Embora o crescimento de movimentos e partidos populistas de direita na Europa nas últimas décadas e o mais recente sucesso do *Tea Party* nos Estados

* Esta é uma versão revisada e atualizada do texto publicado no periódico *Logos*, *15* (2-3) de 2016, sob o título "Critical Theory and the Persistence of Right-Wing Populism" - http://logosjournal.com/2016/abromeit (acesso em 11.06.2017). Traduzido para o português por Simone Fernandes.

Unidos tenham recebido ampla atenção de cientistas sociais, o crescimento contínuo desses partidos na Europa e a recente eleição de Donald Trump como presidente dos Estados Unidos desconcertaram e surpreenderam muitos estudiosos. Há dez anos, poucos estudiosos teriam previsto que partidos populistas de direita estariam governando (como na Hungria e na Polônia); ameaçando governar (como na França e na Suíça); constituindo partidos de oposição poderosos e influentes (como na Áustria, na Holanda, na Dinamarca e na Eslováquia); ou emergindo como uma nova força na política eleitoral (como na Inglaterra, na Suécia, na Finlândia e até mesmo na Alemanha). Há um ano, poucos teriam previsto que os ingleses votariam pela saída da União Europeia e que Donald Trump seria eleito presidente nos Estados Unidos. A seguir, defendo que esta perplexidade generalizada entre os cientistas sociais e a sua dificuldade em explicar o persistente e crescente sucesso do populismo de direita na Europa e nos Estados Unidos revelam pontos cegos teóricos históricos e críticos em seus trabalhos, que poderiam ser enfrentados ao se revisitar a rica obra acerca do populismo de direita e do autoritarismo nos escritos dos integrantes do Instituto de pesquisa social de Frankfurt. Desde o final dos anos 1920 e durante o período do pós-guerra, Max Horkheimer e seus colegas do Instituto produziram uma série de importantes estudos históricos, teóricos e empíricos que podem ainda lançar luz sobre a persistência do populismo de direita e do autoritarismo do século XX até o século XXI.

Este artigo analisará como a Teoria Crítica foi decisivamente moldada durante o exílio nos Estados Unidos nos anos 1930 e 1940. Também analisará como e porque as "experiências científicas" dos Teóricos Críticos nos Estados Unidos ainda são relevantes para explicar acontecimentos sociais e políticos contemporâneos em seu país de exílio.[1] A primeira parte deste artigo fornecerá um breve resumo dos estudos sobre o autoritarismo e o populismo de direita dos Teóricos Críticos. Enfatizarei, em particular, os estudos empíricos realizados nos Estados Unidos nos anos 1940, mas também analisarei alguns conceitos chave da *Dialética do Esclarecimento*, como o conceito de antissemitismo burguês. A segunda parte deste trabalho analisará a emergência do Tea Party e o sucesso de Donald Trump em expandir e intensificar este movimento populista de direita ao atrelá-lo à sua liderança autoritária. Com base nos recursos conceituais expostos na primeira seção, demonstrarei como as análises do populismo de direita e do autoritarismo dos Teóricos Críticos ainda podem explicar aspectos chave acerca do Tea Party e de Trump que surpreenderam muitos cientistas sociais contemporâneos. Ao longo deste artigo, a Teoria Crítica e o populismo de direita serão situados em dois níveis de periodização histórica. O primeiro – que vou

1 Para um relato do próprio Adorno acerca de suas "experiências científicas" nos Estados Unidos, conferir o ensaio "Scientific Experiences of a European Scholar in America" - Adorno, 1969, pp.338-370.

apenas indicar – é o da época burguesa moderna como um todo. O segundo se refere a períodos específicos desta época: em particular, os períodos históricos que coincidem com o surgimento, o declínio e o ressurgimento do populismo de direita, do final do século XIX até o presente. O objetivo desta última periodização é esclarecer acerca das condições históricas e sociais específicas que inibiram ou favoreceram o surgimento do populismo de direita e dos movimentos autoritários.

I. Revisitando as análises acerca do populismo de direita e do autoritarismo dos Teóricos Críticos

Os esforços da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt para compreender o fascismo foram cruciais para o seu desenvolvimento. Compreendeu-se o fascismo em grande medida como uma forma de populismo autoritário de direita, que alcançou extremos sem precedentes na Alemanha nacional-socialista, mas que não era de modo algum exclusivo da Alemanha. O fascismo foi considerado um resultado de poderosas tendências sociohistóricas e sociopsicológicas presentes em todas as sociedades capitalistas avançadas. "Der Fascismus ist kein Zufall gewesen" ["O fascismo não foi uma coincidência"], como Adorno apontou.[2] Um bom ponto de partida para um reexame da rica obra dos Teóricos Críticos sobre o autoritarismo é o ensaio de Max Horkheimer de 1936, "Egoísmo e movimentos de libertação: para uma antropologia da época burguesa", em que ele analisa as origens históricas do fascismo em termos de uma transformação dos movimentos de protesto populares – que denomina de "movimentos burgueses de libertação" – da esquerda para a direita, correspondendo à transformação histórica da relação da burguesia com as classes mais baixas ocorrida na Europa durante o século XIX e o início do século XX. É importante revisitar o ensaio de Horkheimer não apenas devido ao seu argumento sobre a transformação dos movimentos populares de protesto e a ideologia populista de seus líderes, mas também porque forneceu os fundamentos históricos e teóricos para grande parte do trabalho empírico sobre autoritarismo que o Instituto desenvolveu nos Estados Unidos nos anos 1940. Como aponta Martin Jay, "como solo fértil para boa parte do trabalho posterior da Escola de Frankfurt, é praticamente inigualável" (Jay, 1982, p.5).

No ensaio "Egoísmo...", Horkheimer analisa diferentes lideranças de movimentos sociais populares no início do período moderno, cujas tentativas de mobilizar ou controlar as classes mais baixas consolidaram o poder da sociedade burguesa. Seus estudos de caso são Cola di Rienzo e Savanarola, líderes de movimentos de protesto populares em Roma e em Florença nos séculos XIV e XV; Lutero, Calvino e a Reforma; e Robespierre e a Revolução Francesa. Em cada caso, Horkheimer

2 Em "Vorlesungen zur Ästhetik", 30 de novembro de 1967 - cf. Adorno, 1998a, p.328.

enfatiza a relação peculiar que se desenvolve entre os líderes burgueses e as classes mais baixas no decorrer desses movimentos. Ele escreve:

> Os esforços da burguesia para fazer prevalecer suas próprias demandas por uma administração mais racional contra os poderes feudais e com o apoio das massas populares desesperadas, ao mesmo tempo consolidando seu próprio domínio sobre as massas, se conjugam para explicar o modo peculiar como a luta pelo "povo" é conduzida nestes movimentos (Horkheimer, 1993, pp.61-62).

Por um lado, Horkheimer enfatiza os aspectos genuinamente progressistas desses movimentos sociais, que resultam do interesse compartilhado entre a burguesia e as classes mais baixas em derrotar o regime aristocrático e/ou absolutista. Por outro lado, Horkheimer atenta para os aspectos autoritários destes movimentos, que expressam a incipiente divergência de interesses entre a burguesia e as classes mais baixas. Após as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, este conflito de interesses latente emergiria com a ascensão de um vigoroso movimento socialista no século XIX, que desafiaria a nova hegemonia da burguesia. O surgimento do fascismo na Europa dos anos 1920 representou algo qualitativamente novo, na medida em que rompeu com o conservadorismo tradicional do século XIX e envolveu a mobilização do "povo" contra uma ameaça percebida, da esquerda socialista. Observando o crescimento do fascismo na Europa em 1936, Horkheimer escreve:

> Os levantes ocorridos no passado mais recente em alguns Estados europeus (...) não são reações absolutistas ou clericais, mas a encenação de uma pseudorrevolução burguesa com ornamentos populistas radicais, totalmente contrária a qualquer possível reorganização da sociedade. As formas que elas tomam parecem ser uma imitação ruim dos movimentos discutidos anteriormente (idem, p.97).

Aqui podemos notar que Horkheimer ressalta os elementos populistas do fascismo, mas também a diferente função que estes elementos desempenham nas modificadas condições sociais e históricas da Europa do começo do século XX. De modo simplificado, pode-se dizer que os elementos progressistas que caracterizaram os movimentos modernos iniciais desapareceram e apenas os seus elementos autoritários permaneceram.[3]

O mais importante para nossos propósitos aqui é que o ensaio de Horkheimer fornece uma análise histórica da transformação do populismo inserida na transformação mais ampla da sociedade burguesa, enfatizando o surgimento de poderosas tendências populistas de direita na Europa no fim do século XIX, que conduziram aos movimentos fascistas bem-sucedidos em vários países europeus nos anos 1920 e 1930. Deve-se parar para refletir sobre o fato de que a própria ideia de

3 Tal análise de Horkheimer da transformação do populismo antecipa estudos históricos mais recentes sobre a relação entre o fascismo e o populismo, de pesquisadores como Peter Fritzsche, Geoff Eley, Ernesto Laclau e Zeev Sternhell. Para uma discussão destes estudos e sua reconceitualização da relação entre populismo e fascismo, ver meu ensaio "Transformations of Producerist Populism in Western Europe" - Abromeit, 2016, pp.231-264.

um "populismo de direita" deve ter parecido uma contradição em termos naquela época. O populismo e os apelos "ao povo", "*das Volk*", eram um componente básico de movimentos liberais e democráticos do século XIX, e os conservadores tradicionais do século XIX eram fortemente antidemocráticos e antipopulistas. No entanto, por volta do fim do século XIX, eles também acabaram por perceber que a batalha contra a democracia era inútil; se as elites conservadoras esperavam proteger suas posições de poder em uma "era das massas", precisariam aprender a jogar o jogo da democracia, para garantir resultados que lhes fossem favoráveis.[4] Sintomático da nova estratégia populista de direita foi o arquiconservador *Kreuz-Zeitung*, que depois da Primeira Guerra Mundial mudou seu mote de "Vorwärts mit Gott für König und Vaterland" [Adiante com Deus para o rei e pátria] para "Für das deutsche Volk [Para o povo alemão]" (Fritzsche, 1999, p.111). Mas, como pesquisas históricas mais recentes têm enfatizado, este novo populismo de direita não era, de modo algum, mera invenção das elites conservadoras.[5] Tais elites estavam ávidas para manipulá-lo, mas suas origens eram genuinamente espontâneas e populares. Em outras palavras, a emergência do populismo de direita no início do século XX, como uma força social e política qualitativamente nova em sociedades industriais avançadas, deve ser compreendida como uma combinação de ativismo de base genuinamente popular e das tentativas das elites conservadoras de manipular esses movimentos para seus propósitos.

Horkheimer e seus colegas no Instituto estavam interessados nesses dois aspectos do populismo de direita. Já em seu primeiro grande estudo empírico sobre os trabalhadores de colarinho azul e branco nos últimos anos da República de Weimar, Horkheimer e Erich Fromm procuraram determinar o quanto estes trabalhadores eram suscetíveis às tentações dos movimentos políticos autoritários à direita (cf. Fromm, 1983). O estudo indicou que se um movimento como tal tentasse tomar o poder na Alemanha, a resistência desses grupos seria mínima. Seus resultados seriam confirmados poucos anos depois. O próximo grande estudo empírico do Instituto buscou analisar como atitudes autoritárias entre as classes médias e baixas na Europa e nos Estados Unidos eram condicionadas pela estrutura cambiante da família. Para os propósitos deste artigo, gostaria de me deter sobre os estudos empíricos que foram conduzidos nos Estados Unidos na década de 1940, que ilustraram a premissa básica de que o populismo de direita e as tendências sociais e políticas populistas e autoritárias não estavam de modo algum restritas à Alemanha ou à Europa.

4 *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, de Gustave Le Bon, que foi publicado pela primeira vez em 1895, é um excelente exemplo desta tendência mais ampla. Le Bon se apresenta ali como um Maquiavel dos tempos modernos, que escreveu um manual político prático para as elites conservadoras, de modo a instruí-las sobre como manipular as massas para manter seu próprio poder. Não por acaso, Mussolini foi um leitor ávido e admirador do trabalho de Le Bon.

5 Para uma discussão mais detalhada dessas pesquisas, conferir referência da nota 3.

Mas, antes de passar à discussão de alguns resultados desses estudos, gostaria de examinar brevemente a mudança de paradigma na Teoria Crítica por volta dos anos 1940. Esta mudança refletiu as transformações socioeconômicas, histórias e políticas mais amplas que ocorreram na Europa e nos Estados Unidos no decorrer dos anos 1930. De modo sucinto, pode-se dizer que a Grande Depressão conduziu ao colapso final da antiga ordem econômica liberal e à ascensão de novas formas de capitalismo centradas no Estado na Europa.[6] Este realinhamento econômico e político global foi registrado mais claramente na Teoria Crítica de Horkheimer em sua adoção da tese do capitalismo de Estado de seu amigo Friedrich Pollock, o que teve implicações de longo alcance para o trabalho teórico e empírico do Instituto nas décadas seguintes.[7] Enquanto a Teoria Crítica de Horkheimer nos anos 1930 havia se apoiado firmemente em uma teoria marxista crítica e não dogmática da transformação histórica da sociedade burguesa moderna, a tese de Pollock do capitalismo de Estado implicava que a crítica da economia política de Marx não era mais tão importante, uma vez que a dinâmica independente do capitalismo fora colocada sob controle por Estados relativamente autônomos. A dominação social era agora exercida diretamente através da política, e não mais indiretamente através de relações econômicas subjacentes. Outros sintomas da mudança de paradigma na Teoria Crítica incluíam a *theory of rackets*[8] e da sociedade administrada, que *Horkheimer* e Adorno apresentaram na *Dialética do Esclarecimento*. Estas categorias teóricas refletiam a nova hegemonia do modelo de capitalismo fordista-keynesiano que se desenvolveu nos Estados Unidos nos anos 1930 e 1940 e se consolidou na Europa Ocidental após a Segunda Guerra Mundial. Observando hoje, de nossa perspectiva privilegiada, podemos notar que este período do capitalismo do século XX, que perdurou até o final da década de 1960 na Europa e nos Estados Unidos, foi uma anomalia. Historiadores e economistas como Eric Hobsbawm e Thomas Piketty descreveram-no como uma "Era de Ouro", devido ao crescimento historicamente sem precedentes do capitalismo e à redistribuição

6 Para uma descrição clássica dessa mudança, veja-se Polanyi, 1944.

7 Para uma discussão da mudança na Teoria Crítica de Horkheimer ocorrida por volta de 1940 como resultado da adoção da tese de Pollock do capitalismo de Estado, veja-se Moishe Postone e Barbara Brick, "Critical Theory and Political Economy" (cf. Postone and Brick, 1993, pp.215-256); ver também, para uma interpretação relativamente diferente desta mudança, meu próprio trabalho, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School* (Abromeit, 2011, pp.394-424).

8 Nota da tradutora: A palavra "racket" provém do vocabulário inglês estadunidense e serve para designar associações criminosas, especialmente as mafiosas. Em seu uso por Horkheimer, designa a estrutura da disputa de grupos por poder político e um certo padrão de comportamento que estaria se disseminando – contexto em que a dominação política se caracterizava como dominação direta pela força. Suas origens remontam às discussões que deram origem à *Dialética do esclarecimento,* publicadas nas obras completas de Horkheimer, volume 12. Para mais detalhes, cf. o posfácio de Schmid Noerr à edição em inglês da *Dialética do esclarecimento* (Noerr, S. (2002). "Editor's Afterward". In: Horkheimer, M. and Adorno, T. *Dialectic of Enlightenment*. California: Stanford University Press, pp.233-236) e o capítulo "The Theory of Rackets" (em Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer: A New Interpretation*. Lanham, MD: Barnes & Noble Books, pp.131-155).

da riqueza para baixo durante esse período (Hobsbawm, 1994, pp.257-288; Piketty, 2014, pp.20-27, 271-303). A hegemonia de modelos econômicos keynesianos e a ampla aceitação de um robusto estado de bem-estar social também criaram um clima histórico desfavorável para os movimentos populistas de direita na Europa e nos Estados Unidos, com poucas exceções, tais como o macarthismo nos Estados Unidos e o movimento Poujadist na França.

Dito isto, quando o Instituto estava conduzindo seus principais estudos empíricos sobre o antissemitismo, o preconceito e o autoritarismo nos Estados Unidos na década de 1940, estavam ainda muito preocupados com a questão: "poderia isso acontecer aqui?".[9] O fato de o Instituto ter atribuído tanta importância a essa questão demonstra mais uma vez a convicção de que o autoritarismo populista de direita não era meramente uma patologia da cultura ou do atraso alemães, mas uma ameaça potencial em todas as sociedades capitalistas avançadas, que poderia se tornar mais poderosa no futuro, caso as condições objetivas se modificassem. Em seu prefácio de 1949 a *Prophets of Deceit*, de Lowenthal e Guterman, Horkheimer justifica o estudo das técnicas dos agitadores autoritários da seguinte forma:

> Os incitadores de ódio [*hatemongers*] americanos têm, no presente, pouca influência e prestígio (...) Mas uma vez que a ênfase deste livro é sobre o significado dos fenômenos sob análise, o agitador deveria ser estudado à luz de sua *efetividade potencial* no contexto da sociedade atual e sua dinâmica, ao invés de em termos de sua efetividade imediata (Horkheimer, 1949, p.xii, grifos meus).

Em suma, ainda que as condições objetivas para movimentos sociais autoritários fossem desfavoráveis nos EUA nos anos 1940, Horkheimer e seus colegas do Instituto dedicaram considerável energia e recursos para estudá-los. *Prophets of Deceit* é um excelente exemplo disso. No prefácio do estudo, Lowenthal e Guterman reconhecem explicitamente a sua dívida teórica para com a análise de Horkheimer das dinâmicas sociais e sociopsicológicas de movimentos de massa precedentes (Lowenthal e Guterman, 1949, p.xvi). Através de uma análise do conteúdo dos discursos e escritos de agitadores populistas de direita americanos das décadas de 1930 e 1940, Lowenthal e Guterman buscaram desvendar as dinâmicas inconscientes em curso na relação entre líderes e seguidores nos movimentos autoritários. Foram identificados aproximadamente vinte temas recorrentes nos textos dos agitadores. Muitos deles permaneceram consideravelmente relevantes para análise dos movimentos populistas de direita na Europa e nos EUA até o presente. A seguir, enfatizo apenas os temas diretamente relevantes para os movimentos populistas de direita nos EUA, que se iniciaram com o Tea Party e prosseguem atualmente sob a liderança de Donald Trump – ambos serão discutidos na seção subsequente.

9 Como Eva-Maria Ziege aponta em seu *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil* - Ziege, 2009, pp.169-171.

Lowenthal e Guterman enfatizam que, em contraste com os movimentos fascistas europeus, o agitador autoritário americano não tem uma tradição democrática pré-liberal à qual recorrer, e, no entanto, esta ausência "não o impede de transmitir os princípios sociais essenciais do totalitarismo para a sua audiência" (Lowenthal e Guterman, 1949, p.135). Eles escrevem: "o agitador americano recai em clichês sobre patriotismo profissional, americanismo estilo quatro de julho" (idem, p.106):

> Tudo o que ele pode oferecer é uma retomada do quadro institucional e ideológico estabelecido da república americana, tal como tem persistido desde os pais fundadores. (...) Se algo deu errado, só pode ser porque nós americanos (...) nos desviamos de costumes americanos (idem, p.96).

O agitador apela a "individualistas que ainda acreditam nos governos constitucionais e no *american way of life*" (idem, p.108). O anti-intelectualismo populista também aparece de modo proeminente em seu arsenal retórico. Eles escrevem: "tomando o tema do 'povo simples' como pretexto para adotar uma atitude agressivamente anti-intelectual, o agitador descreve seus americanos como um povo de instintos bons e, ele gosta de dizer, de pouca sofisticação" (idem, p.109). Apesar destes apelos à tradição conservadora e às pessoas comuns, o agitador é hostil aos políticos e ao governo, especialmente a Franklin Delano Roosevelt e ao New Deal. Ele está "assombrado com a falta de coragem exibida na América por seus principais executivos e gerentes de negócios em resistir a agressões de burocratas políticos e revolucionários em Washington" (citado em: idem, p.48). Lowenthal e Guterman continuam: "tais afirmações aparentemente triviais servem para glorificar o domínio direto de grupos de poder econômico às expensas do governo representativo" (idem, ibidem). Ainda que o agitador seja hostil ao governo, ele "invariavelmente se identifica com as forças da lei e da ordem, e especialmente com a polícia" (idem, p.100)

Em sua contribuição para *A personalidade autoritária*, Adorno aborda muitos desses temas, especialmente na discussão do conceito de pseudoconservadorismo, sua tentativa mais direta de descrever as opiniões e estruturas de caráter típicos daqueles que eram mais atraídos pelos movimentos sociais populistas autoritários nos EUA. Em contraste com o conservador genuíno, que está disposto a defender instituições democráticas básicas tais como os direitos da minoria e o governo representativo, o pseudoconservador "é um homem que, em nome da manutenção de valores e instituições americanos tradicionais e da defesa deles contra perigos mais ou menos fictícios, visa consciente ou inconscientemente à sua abolição" (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950, p.676). A suspeita dos pseudoconservadores em relação às instituições democráticas existentes se baseia no que Adorno chama de um "complexo de usurpação", que é a ideia de que essas instituições foram tomadas por forças hostis aos "americanos genuínos". Nos anos 1940, tal virulência

pseudoconservadora era frequentemente dirigida contra Roosevelt, que era visto ao mesmo tempo como um socialista e um elitista esnobe. Roosevelt e outros progressistas são considerados usurpadores porque "assumem uma posição de poder que deveria ser reservada para as 'pessoas certas' (...) governantes legítimos são aqueles que estão verdadeiramente no comando da maquinaria de produção – e não aqueles que devem seu poder efêmero a processos políticos formais" (idem, ibidem). Adorno argumenta que "a mentalidade pseudoconservadora se esforça em estabelecer – difusa e semiconscientemente – uma ditadura do grupo mais forte economicamente. Isto deve ser alcançado por meio de um movimento de massas, que promete segurança e privilégios ao assim chamado 'pequeno homem'" (idem, p.685). A profunda desconfiança dos pseudoconservadores em relação ao governo e aos políticos como um todo se alia a uma falta de empatia para com os pobres e à rejeição aos programas de bem-estar social. Partidários do "individualismo econômico severo", os pseudoconservadores fazem objeções à interferência estatal nas leis "naturais" do mercado e adotam o espírito do adágio "aqueles que não trabalham, não devem comer". Este desprezo pelos pobres como parasitas vem geralmente acompanhado da admiração pelos ricos e bem-sucedidos como sendo supostamente os membros mais produtivos da sociedade.

Esta ideologia de produtores e parasitas também reaparece no estudo do Instituto sobre o antissemitismo entre trabalhadores americanos nos anos 1940.[10] O estudo revelou que, ao se comparar os Estados Unidos à Europa, o antissemitismo não só era mais disseminado entre os trabalhadores do que entre a classe média, como também assumia formas mais "modernas". Em outras palavras, os trabalhadores americanos estavam em grande medida isentos das formas mais vulgares e grosseiramente conspiratórias de antissemitismo europeu, que retratavam os judeus como predadores lascivos e/ou violentos. As formas de antissemitismo disseminadas entre os trabalhadores americanos quase sempre envolviam questões econômicas e a crença de que os judeus tentavam evitar o trabalho manual a qualquer custo; que através de logro e manipulação, eles sobreviviam como parasitas e exploradores entre a maioria de gentios virtuosos, que trabalhavam duro. Curiosamente, esta forma de antissemitismo entre trabalhadores americanos correspondia mais estreitamente ao que Horkheimer e Adorno descreveram na *Dialética do esclarecimento* como antissemitismo "burguês". O antissemitismo burguês baseava-se em uma distinção ideológica entre os "schaffend" e os "raffend". Os primeiros, os produtores virtuosos, incluem não apenas trabalhadores e camponeses, mas também a manufatura e a grande indústria. Os últimos, os parasitas imorais, incluem burocratas, políticos, comerciantes e especialmente banqueiros. Baseando-se na crítica de Marx e Engels

10 Para uma discussão mais detalhada acerca do estudo do Instituto sobre antissemitismo entre os trabalhadores americanos, ver Worrell, 2008 e Ziege, 2009, pp.180-228.

a Proudhon, em Eugen Dühring e nas formas de antissemitismo populista no século XIX à esquerda e à direita, Horkheimer e Adorno salientam que o antissemitismo burguês se apoia no encobrimento da dominação social na propriedade dos meios de produção. Enquanto Marx e Engels se concentraram na exploração do trabalho assalariado pelo capital, o antissemitismo populista e o fascismo retratam os trabalhadores assalariados e o capital como aliados produtivos na luta contra políticos e banqueiros parasitários. O fato de essas formas burguesas de antissemitismo serem tão difundidas entre os trabalhadores americanos aponta para o que Adorno descreveria posteriormente como o caráter "radicalmente burguês" da sociedade americana como um todo; ou seja, para o fato de que a consciência socialista – que na Europa também incluíra uma crítica do antissemitismo como o "socialismo dos tolos" – era praticamente inexistente entre os trabalhadores americanos.[11] O antissemitismo destes era um protesto distorcido contra a exploração capitalista do trabalho, mas que se baseava em uma completa identificação dos trabalhadores com os valores burgueses do trabalho árduo e da autodisciplina (cf. Worrel, 2008, pp.119-188).

Antes de seguir com algumas observações sobre como o Tea Party e Donald Trump exemplificam muitas das características dos movimentos populistas de direita identificados por Horkheimer, Adorno e Lowenthal, gostaria de retornar às reflexões anteriores sobre como o desenvolvimento da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt se enquadra na história do século XX. Mencionei anteriormente que a ascensão de formas de capitalismo centradas no Estado na metade do século XX criou condições desfavoráveis aos movimentos sociais autoritários nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Nos anos 1970, houve uma transição do modelo de capitalismo fordista-keynesiano, dos anos 1950 e 1960, para uma nova fase pós-fordista e neoliberal, que perdurou até o presente. Ainda que apenas brevemente, gostaria de apresentar a tese de que estas condições sociais modificadas criaram um clima que, em alguns aspectos, se assemelha mais àquele dos anos 1920 e 1930 e que é mais propício aos movimentos populistas de direita na Europa e nos Estados Unidos. Após um período de transição nos anos 1970, a nova hegemonia das ideias neoliberais foi marcada pela eleição de Ronald Reagan e de Margaret Thatcher, mas também por Helmut Kohl e o conservador "Tendenzwende" na Alemanha Ocidental do início dos anos 1980. Em todos os três casos, algumas ideias chave populistas de direita foram adotadas e colocadas em prática – ainda que em uma forma mais moderada – por partidos

11 Adorno se referiu aos Estados Unidos como um "país radicalmente burguês" em seu ensaio "Über Tradition" (cf. Adorno, 1977, p.310). Para um exame do papel muito mais significativo que o racismo desempenhou na formação de identidades "brancas" entre a classe trabalhadora dos Estados Unidos – identidades que também tinham características decididamente burguesas -, ver "Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm, and Herbert Marcuse" (Abromeit, 2013, pp.325-343).

conservadores recém dominantes. Mesmo na França, François Mitterand foi forçado a abandonar suas ambiciosas promessas de campanha de reformas econômicas socialistas e a adotar políticas muito mais amigáveis ao empresariado no início dos anos 1980. A França oferece um exemplo particularmente claro não só da derrota de ideias socialistas tradicionais, mas também do surgimento de novos movimentos políticos populistas de direita e autoritários nos anos 1980. Ao mesmo tempo em que o partido socialista francês fazia sérias concessões à nova ortodoxia neoliberal e o partido comunista francês entrava em um período de declínio terminal, a *Front Nationale* populista de direita surgia como uma nova força na política eleitoral francesa. Como apontou o cientista político holandês Cas Mudde, a Frente Nacional era apenas um caso de toda uma nova família de movimentos e partidos populistas de direita que iriam surgir na Europa nos anos 1980 e 1990 (cf. Mudde, 2016, pp.295-307). O colapso do comunismo soviético em 1989 só reforçou a hegemonia agora triunfalista do neoliberalismo e do "Consenso de Washington". Bill Clinton e Tony Blair deixaram claro que os "novos" democratas e o "novo" trabalhismo haviam adotado plenamente ideais neoliberais. Quando questionada em 2002 sobre qual era o seu maior feito, Thatcher respondeu: "Tony Blair e o novo trabalhismo".

O argumento mais amplo que pretendo defender aqui – sucintamente - é que os anos 1980 e 1990 foram marcados por um significativo deslocamento à direita no espectro político geral, tanto na Europa como nos Estados Unidos. A adoção do neoliberalismo por socialistas, democratas e socialdemocratas; níveis crescentes de desigualdade e desemprego; e a ameaça de novas crises capitalistas, tal como a ocorrida em 2008, criaram um solo fértil para a emergência de novos movimentos populistas de direita. Certamente as instituições e tradições democráticas são muito mais fortes na Europa hoje do que eram nos anos 1920 e 1930 e mesmo os novos partidos populistas de direita aceitam as precondições da democracia, em vez de se oporem a elas. No entanto, três décadas e meia de hegemonia neoliberal criaram condições – níveis crescentes de pobreza, insegurança, desesperança – que mais se assemelham aos anos 1920 e 1930 do que aos anos 1950 e 1960. Por esta razão, penso que é válido também revisitar o que denominei anteriormente de modelo da primeira Teoria Crítica, que guiou o trabalho do Instituto nos anos 1930 e explorou a relação entre a crise capitalista e os movimentos sociais autoritários. O ensaio de Horkheimer "Egoísmo e movimentos de libertação" é – como mencionado – paradigmático a este respeito, mas os escritos de Fromm dos anos 1930 sobre as dinâmicas sociopsicológicas do autoritarismo, estreitamente relacionados a ele, também devem ser mencionados neste contexto.[12] Em contraste com o período pós Segunda Guerra Mundial, quando condições sociais e econômicas não eram propícias ao surgimento de movimentos

12 Para uma visão geral dos escritos de Fromm dos anos 1930 sobre as dimensões sociopsicológicas do autoritarismo, ver Abromeit, 2011, pp.201-211, 282-288.

autoritários, os escritos de Horkheimer e Fromm dos anos 1930 são embasados em observações diretas dos vínculos entre as crises capitalistas e o populismo de direita e, portanto, devem ser revisitados à luz do recente ressurgimento de crises e do autoritarismo nos Estados Unidos e na Europa.

O ressurgimento do populismo de direita nos Estados Unidos: o Tea Party e Donald Trump

Nesta seção, gostaria de analisar com mais detalhe o movimento Tea Party nos Estados Unidos. O Tea Party irrompeu na cena política estadunidense na primavera de 2009, em resposta à eleição de Barack Obama e à crise econômica de 2008. A convocação original para as reuniões do Tea Party veio de um repórter em Chicago chamado Rick Santelli, que se revoltou em face da intenção declarada pelo recém-eleito presidente Obama de ajudar pessoas ameaçadas de perder suas casas como resultado da crise de empréstimos do *subprime*. Em sua preleção, que logo se tornou viral no You Tube, Santelli acusou o governo de "recompensar o mau comportamento" e convocou os "capitalistas americanos" a protestarem contra medidas para "subsidiar hipotecas de fracassados" (citado em Skocopl & Williams, 2012, p.7). O Tea Party logo tornou-se uma das maiores irrupções de ativismo político de base nos Estados Unidos desde os anos 1960. Este ativismo de base, combinado com o generoso apoio de organizações políticas nacionais abastadas e ultraconservadoras e de poderosos meios de comunicação conservadores, como Fox News, fez do Tea Party uma nova força política a ser considerada. No auge de sua influência política, nas eleições de meio de mandato, em novembro de 2010, o Tea Party contribuiu significantemente para uma vitória esmagadora dos republicanos. Os republicanos conquistaram 63 assentos na Câmara dos Representantes, seis assentos no Senado, seis novos cargos de governadores e tiveram ganhos igualmente impressionantes nas legislaturas estaduais por todo o país. Muitos dos candidatos vitoriosos apoiados pelo Tea Party haviam derrotado republicanos mais moderados nas eleições primárias. O efeito geral foi de deslocar a política nacional significantemente à direita.[13] Pesquisas realizadas em 2010 e 2011 demonstraram repetidamente que aproximadamente 30% dos americanos "apoiavam" e 20% "apoiavam fortemente" o Tea Party. Embora não tenham conseguido evitar a reeleição de Barack Obama em 2012, desempenharam um papel importante nas amplas conquistas dos republicanos nas eleições intermediárias de 2014. Em seu recente estudo, *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism,* Theda Skocpol e Vanessa Williamson,

13 Adam Bonica, cientista político de Stanford, afirmou que a Câmara dos Representantes teve sua mais pronunciada mudança ideológica à direita como resultado das eleições de 2010 – ainda mais radical do que a assim chamada "revolução republicana" liderada por Newt Gingrich em 1994. Cf. Skocopl & Williams, 2012, pp.168-170.

socióloga e cientista política de Harvard, afirmam que o Tea Party teve sucesso em revitalizar o Partido Republicano, que até recentemente, em 2009, parecia ser um partido em declínio. No processo, o Tea Party também teve sucesso em impelir o Partido Republicano para a direita em muitos temas; pode-se dizer, empregando-se a distinção de Adorno acima mencionada, que os pseudoconservadores do Tea Party tiveram sucesso em fortalecer sua posição face aos conservadores tradicionais dentro do Partido Republicano.

Opondo-se a alguns comentadores que viram o Tea Party como uma nova força independente na política americana, Skocpol e Williamson argumentam de modo convincente que ele representa "a mais recente encarnação do populismo conservador americano" (Skocopl & Williams, 2012, p.81). Portanto, quando se estuda o Tea Party mais detidamente, não deve surpreender que exista um grau de correlação extremamente alto entre as suas crenças unificadoras e as principais características dos agitadores populistas de direita e das personalidades autoritárias que Horkheimer, Adorno e Lowenthal estudaram nos Estados Unidos nos anos 1940. Estes incluem o "Patriotismo estilo quatro de julho" exacerbado e frequentes apelos aos pais fundadores e a um retorno ao governo baseado diretamente na Constituição dos Estados Unidos, que é interpretada dogmaticamente como se embasasse a doutrina do Tea Party. Um livro bastante popular no Tea Party, chamado *The Five Thousand Year Leap,* pretende explicar as articulações entre a Bíblia e a Constituição dos Estados Unidos.[14] Tal fundamentalismo histórico também ilustra a crença disseminada no Tea Party de que o Estados Unidos foi corrompido por elementos estrangeiros e precisa purgar-se para retornar ao seu estado anterior puro – o que Adorno denominou de "o complexo de usurpação". Tais elementos estrangeiros incluem os imigrantes sem documentação, que 82% dos membros do Tea Party veem como um problema "muito grave". Muito mais grave, no entanto, aos olhos de quase todos os membros do Tea Party, era o próprio presidente Obama. Não é coincidência que o Tea Party tenha surgido pouco após a sua eleição. Não muito diferente dos agitadores de Lowenthal e das personalidades autoritárias de Adorno, que viam Franklin Delano Roosevelt ao mesmo tempo como um comunista e um elitista esnobe, os membros do Tea Party veem Obama como um socialista e um elitista condescendente, mas também como um estrangeiro e um muçulmano. Skocpol e Williamson enfatizam a centralidade da visão de Obama como "o diabo encarnado" para o Tea Party e da "paranoia anti-Obama" [*free-wheeling anti-Obama paranoia*] como traço comum. O ódio a Obama é também alimentado pela desconfiança mais generalizada do Tea Party em relação ao governo, fundamentada em suas concepções econômicas ultraliberais e darwinistas sociais: deve-se permitir que as leis "naturais" do mercado sigam seu curso e o

14 Sobre a interpretação bastante seletiva e tendencialmente fundamentalista da Constituição dos Estados Unidos pelo Tea Party, ver Lepore, 2010, especialmente pp.118-125.

governo não deveria intervir para ajudar os pobres. O Tea Party é anti-sindical e pró-negócios pela mesma razão. Eles não fazem distinção entre negócios de pequeno porte e grandes corporações e se opõem ao aumento de impostos sobre qualquer um, inclusive sobre os americanos mais ricos. Algumas exceções interessantes a suas visões geralmente antigovernamentais incluem uma falta de incômodo em relação a grandes orçamentos militares, uma posição pró-polícia e pró-militar, e a convicção de que é necessário um controle mais rigoroso de imigrantes sem documentação. Aqui vemos a mesma atitude antigovernamental e pró-polícia que Adorno descreveu em *A personalidade autoritária* e também vinculou à ascensão do fascismo na Europa.

Gostaria de me deter um pouco mais na outra exceção às concepções antigovernamentais do Tea Party, pois ela representa uma das descobertas mais interessantes de Skocpol e Williamson. Eles constataram que a maioria dos membros de base do Tea Party apoiam certos programas governamentais, tais como a Previdência Social e o Medicare, que consideram como auxílio aos cidadãos americanos "merecedores". Algumas das organizações nacionais libertárias de extrema direita que apoiaram e financiaram grupos locais do Tea Party defendem a privatização da Previdência Social e do Medicare. Mas estas concepções seguem impopulares entre os membros de base, cujo sentimento de que há membros da sociedade merecedores e não merecedores é ainda mais forte do que sua oposição ao governo. Skocpol e Williamson escrevem:

> Acima de tudo, os ativistas do Tea Party veem a si mesmos como membros produtivos da sociedade. (...) Uma distinção bem marcada entre trabalhadores e não trabalhadores – entre cidadãos produtivos e parasitas – é central à visão de mundo e concepção da América do Tea Party. (...) Para o Tea Party, apenas através do trabalho árduo pode-se merecer acesso a uma boa renda e a benefícios públicos honrosos (Skocopl, & Williams, 2012, pp.65-66).[15]

Aqui, penso que podemos perceber outra articulação importante com as formas anteriores do populismo de direita analisadas por Horkheimer, Adorno e Lowenthal, isto é, a ideologia dos produtores e parasitas.[16] Vimos como esta ideologia figurava de modo proeminente não apenas entre os agitadores populistas de direita e personalidades autoritárias, mas também entre os trabalhadores americanos antissemitas. Vimos também esta ideologia na distinção feita pelos nazistas entre os "schaffend" e os "raffend". A análise de Horkheimer, em "Egoísmo e movimentos de libertação", da formação histórica de estruturas de caráter dominantes na época burguesa moderna ainda pode nos oferecer *insights* importantes sobre as origens e a função da ideologia de produtores e parasitas. Estamos lidando aqui com uma atitude

15 Estas convicções também podem ser observadas nos comícios do Tea Party, em que os participantes carregam cartazes dizendo "Redistribua a minha ética de trabalho" ou "Siga trabalhando; milhares em assistência social dependem de você".

16 Sobre a importância da ideologia de "produtores e parasitas" para o Tea Party, veja-se também *The Tea Party: A Brief History* - Formisano, 2012, p.20.

que se difundiu primeiro entre a burguesia ascendente, mas que foi gradualmente imposta também sobre as classes mais baixas, durante o longo e moroso processo de sua integração à sociedade capitalista moderna.[17] A ideologia dos produtores e parasitas foi utilizada durante a Revolução Francesa para justificar uma revolta contra a aristocracia e foi apropriada no século XIX por alguns socialistas não marxistas para atacar a burguesia. Mas também foi facilmente integrada ao arsenal ideológico dos fascistas.[18] Este deslocamento da ideologia de "produtores e parasitas" é um ótimo exemplo da transformação do populismo da esquerda para a direita, discutido no início deste trabalho em relação ao ensaio de Horkheimer "Egoísmo e movimentos de libertação".

Mais recentemente, Donald Trump conseguiu mobilizar e expandir o movimento populista de direita, que explodiu na cena política com o Tea Party.[19] A fim de compreender o extraordinário sucesso político de Trump – apesar da oposição da maior parte das lideranças tradicionais do partido - é preciso olhar atentamente para algumas das semelhanças e diferenças entre a sua retórica e aquela do Tea Party. Em muitos aspectos, Trump continuou a enfatizar elementos chave da ideologia do Tea Party. Estes incluem, por exemplo o ataque virulento e frequentemente conspiratório ao Presidente Obama;[20] a celebração da polícia e dos direitos às armas da Segunda Emenda, combinados a mordazes ataques ao governo atual e ao governo em geral; os clamores hiper-patrióticos para se restaurar os EUA a um estado de grandeza passada nostalgicamente imaginado; e mordazes ataques aos imigrantes. Quando ao último ponto, Trump foi – como se sabe – bem além do Tea Party em seu clamor pela deportação imediata de mais de dez milhões de trabalhadores sem documentação, pela revogação da cidadania de seus filhos nascidos nos EUA e pela construção de um muro ao longo da fronteira mexicana, que evitará qualquer futura imigração e será alegadamente financiado pelo governo mexicano. A afirmação de Trump de que muitos imigrantes mexicanos são assassinos e estupradores, combinada ao seu reforço da popular e preconceituosa associação de muçulmanos com terroristas e à sua ameaça de limitar rigorosamente a imigração muçulmana para os EUA, demonstraram a sua

17 Para uma análise de como este processo foi diferente nos Estados Unidos e na Europa, devido à presença de uma grande subclasse negra, veja-se meu ensaio "Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology?", citado acima, na nota 11.

18 Para uma análise mais detalhada da transformação da ideologia populista de "produtores e parasitas" da esquerda para a direita na Europa do período da Revolução Francesa até o fascismo, veja-se meu ensaio "Transformations of Producerist Populism", citado acima, na nota 3.

19 A seguinte análise de Trump coloca foco sobre as estratégias retóricas desenvolvidas por ele durante sua campanha. Uma análise das formas pelas quais Trump tem – dede que venceu a eleição – se distanciado de algumas das mais extravagantes dessas asserções não pode ser feita aqui, uma vez que este processo está ainda em curso no momento da escrita deste artigo.

20 Donald Trump foi um dos primeiros a questionar a cidadania de Obama e participou ativamente do assim chamado movimento "birther".

disposição em superar até mesmo o Tea Party em excessos retóricos xenófobos.[21] Outra área chave em que Trump adotou e ampliou a retórica do Tea Party é em relação ao que Adorno denominou o "complexo de usurpação". Como o Tea Party, Trump sugere constantemente que o governo foi tomado por interesses especiais (por exemplo, políticos em débito para com os lobistas) e precisa ser "tomado de volta" de modo a servir ao povo adequadamente. Trump enfatiza seu estatuto de *outsider*, que financiou sua própria campanha, ao invés de aceitar dinheiro corruptor de grupos de interesse especiais estabelecidos, e que concorre à presidência apenas porque está "farto" do "sistema desonesto" que está destruindo a democracia americana e impedindo a expressão da vontade do povo.[22] Trump assegura repetidamente a sua audiência de que "a última coisa que eu imaginei que faria é tornar-me um político". Mas, em palavras que poderiam ter sido retiradas textualmente de uma série de agitadores protofascistas estudados por Lowenthal nos anos 1940, Trump explica à sua audiência que decidiu relutantemente entrar na política porque os EUA precisam colocar sua casa em ordem e que ele é o homem perfeito para esse trabalho. Ele insiste que suas realizações como homem de negócios abastado, incorporador imobiliário bem-sucedido e negociador firme são as qualificações ideais para "tornar a América grandiosa novamente". Aqui se vê, ainda mais claramente do que no Tea Party, o apelo de Trump àqueles que acreditam que o governo deveria ser conduzido como uma empresa e que o poder político deveria ser colocado nas mãos "[d]aqueles que estão no comando da maquinaria de produção – e não [d]aqueles que devem seu poder efêmero a processos políticos formais", como Adorno descreveu a atitude pseudoconservadora em relação ao governo.[23]

Trump também adotou a retórica de "produtores e parasitas" que desempenha papel central na ideologia do Tea Party. De fato, em um discurso pronunciado na convenção do Tea Party da Carolina do Sul em 16 de janeiro de 2016, ele dedicou quase metade de seu tempo para descrever um projeto de construção de um ringue de patinação no gelo que assumiu do governo da cidade de Nova York, pois estava atrasado e acima do orçado, e se vangloriou de como, sob sua direção, o projeto foi concluído antes do previsto e abaixo do orçamento, contrastando assim a sua própria eficiência produtiva com a dispendiosa incompetência do governo.[24] Trump

21 Sobre a disposição de Trump em violar tabus mantidos pelos conservadores tradicionais, veja-se o artigo seguinte de Rick Perlstein, célebre historiador dos movimentos políticos conservadores contemporâneo nos Estados Unidos: http://washingtonspectator.org/donald-trump-and-the-f-word (acessado em 03.01.2016). Perlstein afirma que "Donald Trump é o primeiro candidato presidencial republicano a aventurar-se com uma demagogia tão pura".

22 Ver, por exemplo, o discurso que Trump pronunciou em Rochester, Nova York, em 10 de abril de 2016, que pode ser encontrado aqui: https://www.youtube.com/watch?v=NqRMaD3HWHo (acessado em 03.01.2016).

23 Citado acima - Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950, p.676.

24 O discurso de Trump pode ser encontrado aqui: https://www.youtube.com/watch?v=n-zN5k4Gu40 (acessado em 03.01.2016).

sempre descreve sua própria atividade profissional de incorporador imobiliário como contribuindo diretamente para a produtividade dos Estados Unidos ao empregar diretamente milhares de pessoas. Provavelmente, a maneira mais importante pela qual Trump se diferenciou de outros candidatos republicanos – particularmente daqueles do *establishment* do partido – foi sua adoção do populismo econômico e do protecionismo. Ele promete tornar a América poderosa novamente ao trazer de volta as centenas de milhares de empregos fabris que desapareceram dos EUA desde os anos 1970 como resultado de acordos comerciais como o NAFTA, que beneficiaram grandes corporações às custas dos trabalhadores americanos. Trump promete punir corporações que optem por produzir no exterior, ao cobrar tarifas pesadas sobre seus produtos. Ele vocifera contra o governo e as elites corporativas que se esqueceram dos trabalhadores assalariados ou são contra eles.[25] Ele prometeu até mesmo transformar o Partido Republicano em um partido de trabalhadores.[26] Enquanto muitos comentadores argumentaram que o racismo e a xenofobia de Trump são aquilo que tem mais apelo entre seus eleitores, outros experientes estudiosos do populismo de direita americano veem seu populismo econômico como mais importante.[27] A ideologia dos produtores e parasitas é também aparente nas frequentes críticas de Trump às finanças – na forma de gestores de fundos – e aos bancos. Trump criticou reiteradamente seu mais importante rival nas primárias republicanas, Ted Cruz, por sua disposição em aceitar dinheiro de grandes bancos de Wall Street.[28] Em contraste com Cruz e os demais candidatos nas primárias republicanas, Trump nunca deixa sua audiência esquecer de que ele está financiando sua campanha com dinheiro próprio. Ele estende a retórica dos produtores e parasitas até mesmo para relações internacionais militares e comerciais. Uma das primeiras coisas que alegou que faria quando se tornasse presidente é forçar países como Alemanha, Japão e Arábia Saudita, que supostamente dependem da generosidade dos EUA para sua defesa militar, a pagar por esse serviço ou a providenciar sua própria defesa. De modo similar, no comércio internacional, Trump alude recorrentemente ao México e à China, em particular, por estarem enganando o atual ingênuo e/ou inepto governo americano e tirando vantagem do povo americano ao obter grandes superávits primários.

A última, mas provavelmente mais importante, forma pela qual Trump adotou e intensificou a retórica do Tea Party reside no conjunto de ideias – acima

25 No discurso que Trump pronunciou em Rochester em abril de 2016, citado na nota 22.

26 Conforme relatado na revista online *Politico*, em 26 de maio de 2016: http://www.politico.com/story/2016/05/trump-gop-workers-party-223598 (acessado em 03.01.2016).

27 Para um argumento que enfatiza o populismo econômico de Trump, veja-se Thomas Frank, "Millions of ordinary Americans support Donald Trump. Here's Why". *The Guardian*, (7 de março de 2016): https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/mar/07/donald-trump-why-americans-support (acessado em 03.01.2016).

28 Neste ponto, é inequívoco o eco populista de direita das críticas populistas de esquerda de Bernie Sanders a Hillary Clinton.

discutidas – a que Adorno se refere como "pseudoconservadorismo". Para vincular explicitamente o conceito chave de pseudoconservadorismo em *Personalidade autoritária* às análises anteriores de Horkheimer das tendências autoritárias entre os movimentos de libertação burgueses no início do período moderno, vale recordar que Adorno vê o pseudoconservadorismo como uma tendência histórica profunda, que acompanhou a ascensão do capitalismo moderno como um todo, mas cuja expressão é dificultada ou facilitada pelas condições sociais e políticas que existem em diferentes períodos da época burguesa moderna.[29] Para compreender o recente sucesso do Tea Party e de Trump, também vale recordar a razão pela qual Adorno distinguiu "pseudoconservadores" de conservadores genuínos, a saber, para contrastar as tendências autoritárias dos primeiros com a identificação mais ou menos bem sucedida dos últimos com os ideais da democracia liberal. De acordo com Adorno, uma característica definidora crucial da aceitação por parte dos conservadores genuínos dos aspectos "antirrepressivos e sinceramente democráticos" dos ideais políticos dos Estados Unidos é uma "rejeição absoluta do preconceito antiminorias" (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950, p.675). A previsão de Adorno de que "os conservadores 'genuínos' serão levados para o campo liberal pela dinâmica social do presente" parece ter sido confirmada pelas profundas divisões que surgiram no Partido Republicano na década passada, primeiro com o Tea Party e agora – em uma medida ainda maior – com a rebelião aberta de Trump contra as elites tradicionais conservadoras do partido.[30] Mas agora que a rebelião pseudoconservadora iniciada pelo Tea Party e ampliada por Trump tomou o controle do Partido Republicano e colocou o seu líder autodeclarado na Casa Branca, vários republicanos de alto-escalão, que foram bastante críticos em relação a Trump no passado – incluindo o atual porta-voz da Casa dos Representantes, Paul Ryan, e o candidato presidencial republicano de 2012, Mitt Romney, – já têm demonstrado uma maior disposição em trabalhar com Trump.[31]

Caso se questione como a retórica de Trump reflete o conteúdo do

29 Adorno argumenta, por exemplo, que "a razão pela qual o pseudoconservadorismo parecer ser um fenômeno tão caracteristicamente moderno não é porque qualquer novo elemento psicológico tenha sido acrescido a esta síndrome particular, que provavelmente foi estabelecida durante os últimos quatro séculos, mas porque condições sociais objetivas tornam mais fácil para a estrutura de caráter em questão se expressar em suas opiniões professadas" (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950, p. 676).

30 Antes de Trump obter a nomeação do Partido Republicado e a presidência, muitas elites poderosas do Partido Republicano, como George H.W. Bush, George W. Bush e Mitt Romney, assim como alguns dos mais abastados doadores do partido, como os irmãos Koch, se recusaram a apoiar Trump.

31 Durante as primárias de 2016, Trump criou uma espécie de teste decisivo que forçou os republicanos a se identificarem com ele, como pseudoconservedores, ou contra ele, como conservadores genuínos. Mas o fato de que a maior parte deles tem, desde então, demonstrado maior disposição em trabalhar com Trump parece colocar em dúvida o argumento de Adorno de que o compromisso das elites conservadoras com os princípios liberais democráticos os conduziriam a rejeitar os pseudoconservadores e a gravitar na direção dos liberais moderados.

pseudoconservadorismo tal como descrito por Adorno, muitas continuidades com os pontos destacados acima em relação ao Tea Party são prontamente aparentes. Mas também se nota o que eu gostaria de defender ser a maior diferença entre Trump e o Tea Party, a saber, a retórica e a autoapresentação muito mais explicitamente autoritárias de Trump. Enquanto o Tea Party ainda se orgulhava em ser um movimento de bases e descentralizado, Trump deu um novo foco centralizado ao movimento, com sua liderança pomposa e agressiva. Adorno descreve o desejo dos pseudoconservadores por uma liderança autoritária da seguinte forma:

> Sua ideia de um homem forte (...) é influenciada por uma imagem de força real; o apoio dos grupos industriais mais poderosos. Para eles, os progressistas no governo são os reais usurpadores (...) por assumirem uma posição de poder que deveria ser reservada para as "pessoas certas". Os pseudoconservadores têm um senso subjacente de "legitimidade": os governantes legítimos são aqueles que estão de fato no comando da maquinaria de produção – e não aqueles que devem seu poder efêmero a processos políticos formais (...) A democracia formal parece, a esse tipo de pensamento, muito distante do "povo" e o povo terá seus direitos apenas se os "ineficientes" processos democráticos forem substituídos por algum sistema de braço firme indefinido (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950, pp.677-78, 686).

Embora Trump não seja um industrial – o que em si pode ser de menor significado em um período "pós-industrial" – ele certamente se apresenta como um homem de negócio produtivo e eficiente com uma compreensão íntima de "como fazer as coisas" no "mundo real" da economia e como alguém que irá aplicar estes métodos para "tornar a América grandiosa novamente". Embora haja um debate entre acadêmicos e jornalistas sobre se Trump é mais autoritário ou populista, este debate negligencia o fato de que o populismo de direita e o autoritarismo muito frequentemente andam juntos, como a experiência do fascismo europeu nos anos 1920 e 1930 deixou claro.[32] Isso não significa dizer, como outros comentadores alegaram, que Trump é ele mesmo um fascista absoluto. Embora seus clamores pela deportação de mais de dez milhões de trabalhadores sem documentação e suas ameaças de usar violência contra seus inimigos e oponentes – e a tolerância disso entre seus seguidores – certamente situe bem a sua retórica dentro das tradições fascistas, e ele não invocou a derrubada das instituições políticas dos Estados Unidos e não formou seu próprio partido político anti-democrático nem milícias – embora diversos militantes de extrema direita e/ou grupos supremacistas brancos tenham expressado seu apoio a ele.[33]

No entanto, Trump e muitos de seus seguidores se encaixam muito bem no

32 Para um exemplo de uma crítica dos diversos artigos que analisaram Trump como um autoritário, ver Rahn and Oliver, "Trump's voters aren't authoritarians, new research says. So what are they?" *Washington Post*, March 9, 2016.

33 Sobre o apoio de Trump entre a extrema direita, os supremacistas brancos e os neo-nazistas nos Estados Unidos, ver Peter Holley and Sarah Larimer, "How America's dying white supremacist movement is seizing on Donald Trump's appeal". *Washington Post*, February 29, 2016.

molde do populismo de direita autoritário – ou seja, naquilo que Adorno descreveu como "pseudoconservadorismo". E, como Adorno seguiu repetindo até sua morte em 1969, a ameaça do autoritarismo nas sociedades capitalistas modernas, que vem *de dentro* da democracia, é provavelmente maior do que a ameaça colocada por movimentos explicitamente anti-democráticos.[34] Em *A personalidade autoritária*, Adorno descreve esta ameaça da seguinte forma:

> Não se pode contestar que a democracia formal, sob o presente sistema econômico, não basta para garantir permanentemente, para a maioria da população, a satisfação dos desejos e necessidades mais elementares, enquanto ao mesmo tempo a forma democrática de governo é apresentada como se (...) fosse o mais próximo possível de uma sociedade ideal. O ressentimento causado por essa contradição é voltado, por aqueles que não reconhecem suas raízes econômicas, contra a forma democrática em si. Por não cumprir o que promete, eles a veem como uma "fraude" e estão prontos para trocá-la por um sistema que sacrifica todas as pretensões por dignidade humana e justiça, mas do qual esperam vagamente algum tipo de garantia de suas vidas por meio de um melhor planejamento e organização (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, 1950, p.678).

Trump joga com este tipo de ressentimento populista e antipolítico quando afirma repetidamente em seus discursos que o sistema político atual é corrupto, mas que ele, como um indivíduo, tem os meios não apenas para reverter o lamentável declínio dos Estados Unidos, mas para fazê-lo rapidamente: "Vocês precisam de alguém rápido"; "acontecerá rápido" e "eu sozinho posso resolver este problema", como ele disse a uma enorme audiência em um discurso em 10 de abril de 2016 em Rochester, New York – uma cidade dizimada pelo declínio pós-industrial. A mensagem de Trump de protecionismo econômico, que o diferencia de outros candidatos republicanos e da ideologia neoliberal das elites conservadoras estadunidenses em geral, é feita sob encomenda para audiências brancas e de classes baixas ou média baixas, como aquela a que ele se dirigia em Rochester. Não diferente das promessas dos nacionais-socialistas de restaurar uma poderosa *Volksgemeinschaft*,[35] Trump diz a seus ouvintes para se unirem ao seu "movimento" para restaurar um Estados Unidos mítico no qual iremos "proteger e amar uns aos outros". Trump vocifera contra os grandes bancos e lobistas corporativos e diz à sua audiência que ele é "o único que vai salvar a previdência social".[36] Aqui novamente podemos ver Trump muito perspicazmente se situando do lado dos ativistas de base do Tea Party e contra o neoliberalismo das elites conservadoras, como os irmãos Koch e Paul Ryan, que favoreceram a privatização da previdência social. Assim, Trump apropriou os elementos comunitaristas da ideologia

34 Como Adorno notoriamente afirmou em 1959, "eu considero a sobrevivência do nacional-socialismo *dentro* da democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia" (Adorno, 1998, p.90).

35 Sobre a importância do conceito de *Volksgemeinschaft* ("comunidade do povo") para a ideologia nazista, ver Fritzsche, 1998.

36 Como Trump afirmou em seu discurso de abril de 2016 em Rochester, citado na nota 22, acima.

do Tea Party, ao mesmo tempo os intensificando, ao combiná-los com seu próprio apelo como um líder autoritário que supostamente tem poder de acioná-los e de punir aqueles "inimigos do povo" – domésticos e estrangeiros - que são responsáveis pelo declínio dos Estados Unidos.

Conclusão

> Uma razão pela qual o fascismo tem uma chance é que, em nome do progresso, os seus oponentes o tratam como uma norma histórica. O espanto atual de que as coisas que estamos vivendo sejam "ainda" possíveis no século XX *não* é filosófica. Este espanto não é o começo do conhecimento – a não ser que seja o conhecimento de que a visão de história que o engendra é insustentável (Benjamin, 1968, p.257)

Estas palavras, que Benjamin escreveu em face do apelo ininterrupto e do avanço contínuo do fascismo na Europa no fim dos anos 1930, ainda podem esclarecer as atitudes históricas dominantes irreflexivas do século XXI que levaram a uma significativa subestimação da ameaça – e à consequente surpresa com a ascensão – do populismo de direita na Europa e nos Estados Unidos. Como vimos, Horkheimer, Fromm, Adorno e Lowenthal basearam suas análises do fascismo, do autoritarismo e do populismo de direita em uma teoria histórica da época burguesa moderna como um todo. A provocativa tese do inovador ensaio de Horkheimer, "Egoísmo e movimentos de libertação", - que forneceu as bases históricas e teóricas para boa parte do trabalho posterior do Instituto sobre o autoritarismo – era a de que as dinâmicas social e sociopsicológica específicas que conduziram ao fascismo na Europa nos anos 1920 e 1930 tinham estado presentes desde o começo da sociedade burguesa moderna. Certamente, a constelação de relações sociais entre a aristocracia, as classes médias e baixas passou por uma transformação conforme a burguesia estabelecia gradualmente sua hegemonia ao longo de séculos. Apenas quando esta *dialética da sociedade burguesa* atingiu seus estágios tardios, o fascismo se tornou uma possibilidade objetiva e então uma realidade histórica catastrófica.[37] Em contraste com muitos teóricos "progressistas" e "evolucionários" no período pós-Segunda Guerra, que atribuíram o sucesso do fascismo na Alemanha e na Itália a um *Sonderweg* – ou seja, a um "déficit de modernização" em comparação com outras democracias ocidentais – Horkheimer e os Teóricos Críticos reconheceram que o fascismo havia brotado de algumas das tendências mais profundas e poderosas dormentes nas sociedades capitalistas modernas e que essas tendências não haviam sido removidas pela rendição incondicional dos fascistas em 1945. A reformulação de Adorno do imperativo categórico kantiano nos anos 1960 - "a humanidade não

37 Para uma discussão do conceito de "dialética da sociedade burguesa", que elaborei como uma descrição de certos pressupostos históricos e teóricos chave que guiam o trabalho inicial de Horkheimer, ver Abromeit, 2011, pp.394-95, 425-32.

livre [deve] organizar seus pensamentos e ações para que Auschwitz não se repita, para que nada parecido aconteça" – expressava sua convicção de que, mesmo com as democracias liberais do pós-guerra, tais tendências ainda existiam. Mesmo que se questione, como eu, as afirmações de que o Tea Party ou até mesmo o mais explicitamente autoritário Donald Trump possam ser descritos como "fascistas", a percepção dos Teóricos Críticos de que o fascismo representa uma forma extrema das tendências populistas de direita, que têm profundas raízes em sociedades capitalistas modernas, fornece um corretivo muito importante para as abordagens ingênuas e ahistóricas do populismo de direita e do autoritarismo, que foram pegas de surpresa por seu recente ressurgimento nos Estados Unidos. A Teoria Crítica oferece uma explicação muito mais incisiva do que as abordagens ahistóricas da (não tão) surpreendente *persistência* do populismo de direita no século XXI.

Exemplo das abordagens historicamente ingênuas podem ser encontrados em diversos ensaios jornalísticos sobre Trump que descrevem a recente "redescoberta" do autoritarismo entre cientistas sociais acadêmicos dos Estados Unidos. Em vez de explorar os méritos e deméritos desta literatura aqui, gostaria apenas de chamar atenção para a desconsideração, notavelmente displicente, de todo os estudos dos Teóricos Críticos sobre o autoritarismo. Por exemplo, em março de 2016, Amanda Taub publicou um artigo amplamente discutido no periódico online *Vox*, que explorou esses novos trabalhos sobre o autoritarismo e as suas implicações para a compreensão do surpreendente sucesso de Donald Trump. Sua irrefletida confiança na marcha adiante do progresso nas ciências sociais transparece nas seguintes afirmações: "após um período de *junk science* em meados do século XX, um grupo mais sério de pesquisadores abordou esta questão, estudando especificamente como isso se dá na política dos Estados Unidos". Eliminado qualquer dúvida acerca dos culpados em questão, Taub continua:

> o trabalho inicial não era particularmente rigoroso para os padrões de hoje. O teórico crítico Theodor Adorno, por exemplo, desenvolveu o que ele denominou a "escala F", que procurou medir as tendências fascistas. O teste não era acurado. Respondentes sofisticados podiam rapidamente descobrir quais era as respostas "corretas" e manipular o teste. E não havia prova de que o tipo de personalidade que supostamente media de fato apoiava o fascismo (Taub, 2016).

Felizmente, no entanto,

> no começo dos anos 1990, um cientista político chamado Stanley Feldman mudou tudo. (...) Ele percebeu que se o autoritarismo fosse um perfil de personalidade em vez de apenas uma preferência política, ele poderia fazer com que os respondentes revelassem estas tendências ao fazer questões sobre um tópico que parecia muito menos controverso: (...) metas parentais (Taub, 2016).

As caracterizações de Taub aqui não são incomuns; pode-se encontrar afirmações muito similares em diversos artigos recentes sobre o autoritarismo e Trump. Infelizmente,

refletem nada mais do que as atuais ideias errôneas sobre os estudos sofisticados e substanciais do Instituto sobre o autoritarismo. Muitas das supostas deficiências de seus trabalhos, que são mencionadas por Taub e por outros, foram, na verdade, parte integral dos métodos empregados por eles. Por exemplo, a suposta descoberta em trabalhos mais recentes das atitudes em relação à educação de crianças como um indicador chave do autoritarismo foi empregado em muitos dos estudos do Instituto.[38] Não é preciso refutar a absurda afirmação de que o Instituto via o autoritarismo como uma preferência política em vez de uma complexa constelação de traços de caráter, dado que esta era a hipótese mais básica operante em *A personalidade autoritária*. Além disso, Adorno e outros membros do Instituto nunca cometeram o erro de assumir que o autoritarismo coincidia de modo simples com visões políticas "esquerda" ou direita", ou "liberal" ou "conservadora", como a discussão acima do pseudoconservadorismo deve ter esclarecido. A discussão dos Teóricos Críticos da "rebelião conformista", motivada pela fraqueza do ego, e não por percepções críticas, é outro exemplo – desta vez de uma posição "pseudocrítica". Finalmente, desde o início, eles reconheceram claramente a necessidade de obter informação empírica sobre o autoritarismo indiretamente, para evitar autocensura entre os respondentes. Sua habilidade psicanalítica os auxiliou enormemente em desenvolver técnicas crescentemente refinadas para obter acesso não apenas às atitudes abertamente professadas pelos participantes em seus estudos, mas também àquelas privadas ou até mesmo inconscientes.[39]

O ressurgimento de um poderoso movimento populista de direita nos EUA na sequência da Grande Recessão de 2008, a mais recente expansão daquele movimento pseudoconservador e a intensificação dos aspectos autoritários de sua retórica deveriam ser o sinal para recuperar os importantes *insights* dos Teóricos Críticos sobre as raízes do populismo autoritário nas sociedades capitalistas modernas, que podem ainda contribuir imensamente para explicar sua *persistência* do século XX até o século XXI. A reação mais comum da ciência social contemporânea, historicamente míope, ao Tea Party e, especialmente, ao sucesso de Donald Trump tem sido de surpresa constrangida. O ressurgimento do populismo de direita – primeiro na

38 Já no primeiro grande estudo empírico do Instituto – sobre as atitudes dos trabalhadores de colarinho azul e branco na Alemanha de Weimar – Horkheimer e Fromm incluíram questões sobre a educação de crianças como um indicador indireto de um autoritarismo manifesto ou latente. Em seu principal projeto empírico, os *Estudos sobre autoridade e família,* atitudes relativas à educação de crianças foram mais uma vez centrais, como o título sugere. Em estudos posteriores, elas também desempenharam um papel central, mas os Teóricos Críticos eram muito sofisticados para acreditar que as atitudes em relação à educação de crianças sozinhas bastavam para prover indicações confiáveis de predisposições autoritárias.

39 Para uma discussão destas técnicas, ver minha resenha da primeira tradução para o inglês de "Group Experiment", o primeiro grande estudo empírico do Instituto após seu reestabelecimento em Frankfurt após a Segunda Guerra Mundial. Cf. Abromeit, 2013a.

Europa e agora nos EUA – durante a consolidação e, mais recentemente, a crise do capitalismo global neoliberal, dificilmente virá como uma surpresa para qualquer um familiar com os estudos dos Teóricos Críticos do autoritarismo. Mas, por diversas razões, a memória destes estudos foi enfraquecida substancialmente no presente. A tentativa de teóricos mais recentes na Alemanha – que orgulhosamente se situam na tradição da "Escola de Frankfurt", enquanto ao mesmo tempo negam a relevância contemporânea de seus fundadores -, de situar a Teoria Crítica em firmes bases "normativas", tem desviado a atenção de tendências catastróficas existentes. Como os socialistas utópicos do passado, os teóricos normativos pensam que podem ditar como a sociedade *deveria* estar se desenvolvendo, mas eles não podem explicar porque ela está na verdade se movendo na direção oposta. Como visto, Horkheimer e seus colegas estavam convencidos de que a ameaça do autoritarismo era mínima no período imediatamente pós-guerra, e de que a prosperidade econômica e a relativa segurança dos anos 1950 e 1960 continuou a refrear a ameaça. Mas os crescentes níveis de desigualdade, frustração e ansiedade desde os anos 1970 criaram condições muito mais favoráveis para os movimentos populistas de direita. Então, mesmo se a memória dos estudos dos Teóricos Críticos do autoritarismo e do populismo de direita tenha se tornado fraca, devemos nos voltar a eles neste momento de perigo.

Referências

Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.

_____. (2013). Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm, and Herbert Marcuse. *Radical Philosophy*, *16(1)*, pp.325–343.

_____. (2013a). Review of "Friedrich Pollock and Theodor W. Adorno, Group Experiment and Other Writings: The Frankfurt School on Public Opinion in Postwar Germany". *Journal of Modern History*, *85*(1), pp.161-168

_____. (2016). "Transformations of Producerist Populism in Western Europe". In: *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*. J. Abromeit, B. Chesterton, Y. Norman and G. Marotta (eds.). London and New York: Bloomsbury.

Adorno, T.; Frenkel-Brunswik, E; Levinson, D. J.; Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.

Adorno, T. (1969). "Scientific Experiences of a European Scholar in America". In: D. Fleming and B. Bailyn (eds.). *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (1977). "Über Tradition". In: Rolf Tiedemann (ed.). *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

_____. (1998). "The Meaning of Working through the Past". In: *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Edited and translated by Henry Pickford. New York: Columbia University Press.

_____. (1998a). "Vorlesungen zur Ästhetik (1967)". Wolfgang Kraushaar (ed.). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, vol. 2. Hamburg: Zweitausandeins.

Benjamin, W. (1968). "Theses on the Philosophy of History". In: *Illuminations*. Hannah Arendt (ed). Translated by Harry Zohn. New York: Schocken.

Formisano, R. (2012). *The Tea Party: A Brief History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Fritzsche, P. (1998). *Germans into Nazis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fromm, E. (1983). *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Wolfgang Bonss (ed.). Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983.

Hobsbawm, E. (1994). *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. New York: Vintage Books.

Horkheimer, M. (1949). "Introduction". In: Lowenthal, L. and Guterman, N. *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator.* New York: Harper & Brothers.

_____. (1993). "Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Epoch". In: *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Translated by G.F. Hunter, M.S. Kramer and J. Torpey. Cambridge, MA: MIT Press.

Jay, M. (1982). Introduction to Horkheimer. *Telos, 54*, pp.5-9.

Lepore, J. (2010). *The White of Their Eyes: The Tea Party's Revolution and the Battle over American History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Lowenthal, L. and Guterman, N. (1949). *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator.* New York: Harper & Brothers.

Mudde, C. (2016). "Populist Radical Right Parties in Europe Today". In: *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*. J. Abromeit, B. Chesterton, Y. Norman and G. Marotta (eds.). London and New York: Bloomsbury.

Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*. New York: Rinehart.

Postone, M; and Brick, B. (1993). "Critical Theory and Political Economy". In: S. Benhabib, W. Bonss and J. McCole (eds.). *On Max Horkheimer: New Perspectives*. Cambridge, MA: MIT Press.

Skocopl, T. & Williams, V. (2012). *The Tea Party and the Remaking of American Conservatism*. New York: Oxford University Press.

Taub, A. (2016). The rise of American Authoritarianism. *Vox*. http://www.vox.com/2016/3/1/11127424/trump-authoritarianism (acessado em: 16.02.2016).

Worrell, M. (2008). *Dialectic of Solidarity: Labor, Antisemitism and the Frankfurt School*. Chicago: Haymarket Books.

Ziege, E.-M. (2009). *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie: Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Recebido em: 30.04.2017
Aceito em: 09.06.2017

Tradução de Simone Fernandes
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Liberalismo político, não-razoabilidade nativa e democracia pós-liberal*

Political liberalism, indigenous unreasonability and post-liberal democracy

Alessandro Ferrara

alessandro.ferrara@uniroma2.it
(University of Rome Tor Vergata, Roma, Itália)

Resumo: As três partes do meu título refletem três facetas de um esforço de longo prazo para atualizar o paradigma rawlsiano de "liberalismo político" para um contexto histórico agora diferente do original. Este texto foca apenas no modo como o liberalismo político pode nos ajudar a compreender o populismo e o que pode ser feito para que a democracia sobreviva ao populismo.

Palavras-chave: populismo; liberalismo político; democracia; povo.

Abstract: The three parts of my title reflect three facets of a long-time effort to update Rawls's paradigm of "political liberalism" to a historical context now different from the original one. This text just focus on how political liberalism can help us understand populism and what can be done in order for democracy to survive populism.

Keywords: populism; political liberalism; democracy; people.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p39-49

As três partes do meu título refletem três facetas de um esforço de longo prazo para atualizar o paradigma rawlsiano de "liberalismo político" para um contexto histórico agora diferente do original. Porém vou focar-me apenas no modo como o liberalismo político pode nos ajudar a compreender o populismo e o que pode ser feito para que a democracia sobreviva ao populismo.

Antes de começarmos, apenas uma premissa geral: por que falar sobre liberalismo político em uma conferência sobre Teoria Crítica? Em sua canção *Anthem*, Leonard Cohen resume os ensinamentos da *Dialética Negativa* em um verso brilhante: "há uma fissura em tudo… É assim que a luz entra". Para mim, formado na teoria crítica de Habermas e partícipe de uma terceira geração influenciada pelo formalismo habermasiano, mas ainda assim desconfortável com esse formalismo, a teoria crítica é um esforço para focar nas fissuras do presente, para ver a luz entrar.

* Conferência apresentada na décima edição da Conferência Internacional de Teoria Crítica de Roma (10th International Critical Theory Conference of Rome) em maio de 2017. Traduzido por Renata Romolo Britto e revisado por Yara Frateschi.

Para isso, você precisa pressupor q que ue luz é algo bom: uma coisa longe de ser óbvia. Relâmpagos, explosões letais, apocalipse nuclear são manifestações de luz que dispensaríamos com prazer. Não podemos, entretanto, deixar de compartilhar, voluntária ou involuntariamente, uma certa noção de "boa luz", ainda que ela seja incerta, contestada ou contingente. Parte do esforço crítico consiste em garantir que compartilhamos uma noção *sensata* do que é a boa luz, dizer "quanto mais brilhante, melhor" não seria uma noção recomendável.

É aqui que entra o "liberalismo político". Seu impulso antiperfeccionista, seu enraizado senso de contingência, sua abertura à pluralidade fazem dele o melhor paradigma disponível – em comparação até mesmo com um paradigma crítico como o de Habermas – para compreender o oooo cdhfjkdfh como seria uma sociedade democrática complexa sem opressão, como seria a luz que esperamos ver através das fissuras de um presente que retrocede rapidamente. Contudo, esse paradigma precisa ser atualizado por duas razões. Primeiro, porque Rawls imaginou a composição cultural dos cidadãos como sendo mais ou menos constante. Em segundo lugar, Rawls limitou de uma maneira um tanto irrealista as cisões culturais, que uma concepção política de justiça supostamente reconciliaria, ao confronto entre os defensores das "liberdades dos modernos" e os defensores das "liberdades dos antigos". Os dois pressupostos devem ser reconsiderados se quisermos tornar o "liberalismo político" mais atraente em contextos democráticos que enfrentam condições inóspitas de várias naturezas, incluindo o *hiperpluralismo*. Em *The Democratic Horizon*,[1] sugeri quatro ajustes, que apenas cito aqui a fim de chegar rapidamente ao objeto real de minha exposição. Em conjunto, esses quatro ajustes – *argumentos conjeturais*, uma noção enriquecida do *ethos democrático*, um descentramento desse *ethos* em muitas diversidades locais, como também o modelo corretivo de uma constituição política [*polity*] democrática multivariada – permitem ao liberalismo político enfrentar o desafio do hiperpluralismo. Esses quatro ajustes não seriam de grande ajuda, entretanto, ao enfrentarmos um novo desafio para a democracia: o irrompimento populista que em 2016 atingiu níveis sem precedentes com o Brexit e a eleição do Presidente Trump.

Esses dois eventos mostram que o desafio mais insidioso para a democracia liberal não vem das "concepções abrangentes" dos cidadãos recém-chegados, mas sim de dentro, de um ressentimento político que busca representação e que pode prevalecer eleitoralmente. O desafio de se reconciliar com a razoabilidade parcial de novos eleitores perde importância quando comparado com o desafio de lidar com o surgimento daquilo que eu chamo de "não-razoabilidade nativa", algo que na Europa começamos a experimentar quando o primeiro governo de Berlusconi ainda parecia

1 Ferrara, A. (2014). *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. New York: Cambridge University Press.

uma anomalia a ser ridicularizada. Minha intenção é focar no que o liberalismo político pode nos dizer sobre este fenômeno.

1. "Populismo" como *não-razoabilidade nativa*

Populismo corre o risco de se tornar uma designação abrangente para muitas coisas diferentes: A) *populismo de direita* (a Frente Nacional na França, o Partido Independente do Reino Unido, a Liga Norte na Itália, o *Dansk Folkeparti*, o Partido dos Democratas Suecos, o Partido dos Finlandeses, anteriormente os "Finlandeses Verdadeiros", o Partido Para a Liberdade holandês, o *Vlaams Belang* ou partido "Interesse Flamengo" na Bélgica, *Alternative für Deutschland* e *Aurora Dourada* na Grécia); B) *populismo de esquerda* (*Podemos* na Espanha, *SYRIZA* na Grécia, o *Movimento 5 Estrelas* na Itália, os exemplos históricos latino-americanos de Perón, Chávez e Morales); C) apelos ao "povo" por governantes autoritários (Erdoğan na Turquia, Orbán na Hungria); D) democracia com mão de ferro (por exemplo, a decisão de Modi, na Índia, de retirar de circulação as notas amplamente utilizadas de 500 e 1000 rupias com quatro horas de aviso). Mas, então, o que é o populismo?

É mais fácil dizer o que o populismo não é. Em primeiro lugar, não é a ideologia de uma classe social específica. Adotado por agricultores e camponeses no século XIX (EUA e Rússia) e depois pela classe média baixa, o populismo ressurge no século XXI dentro de uma classe operária desapontada. Em segundo lugar, definir o populismo apenas como ressentimento contra as elites ou como angústia em relação ao empobrecimento das classes baixas obscurece o núcleo *político* do populismo. Em terceiro lugar, é impossível associar o populismo a certas políticas, dada a variedade de orientações que ele pode assumir.[2] Em quarto lugar, o populismo não pode ser compreendido como exclusivo dos movimentos de oposição: algumas das frases do discurso inaugural do presidente Trump, reminiscentes da afirmação do presidente Chávez de que com ele no comando "o povo manda", não deixam dúvidas quanto a isso: "estamos transferindo o poder de Washington, D.C., e devolvendo-o a vocês, o povo" e "20 de janeiro de 2017 será lembrado como o dia em que o povo se tornou o comandante desta nação novamente". Finalmente, o populismo não pode ser equiparado a uma virada da democracia representativa para a democracia direta: muitas vezes, os movimentos populistas aceitam instituições representativas em seu esforço para arrancá-las da elite corrupta.

Embora possa incluir alguns dos elementos acima, o populismo não coincide com nenhum deles. O liberalismo político e seu padrão de razoabilidade, vinculado à razão pública, chamam atenção para três aspectos do populismo que indicam um denominador comum, o qual, por uma questão de brevidade, chamo de *não-*

2 Ver Müler, 2014. pp. 485-486. Para uma análise mais extensa, ver Müller, 2016.

razoabilidade nativa. Permitam-me ilustrar rapidamente três aspectos da não-razoabilidade populista.

a. O povo é o eleitorado e o eleitorado é a nação.

O povo é um elemento crucial de qualquer ordem democrática. Pense em "Nós, o Povo" no Preâmbulo da Constituição dos EUA ou no princípio de Lincoln "governo do povo, pelo povo e para o povo", também encontrado no artigo 2° da Constituição francesa. A diferença com a compreensão populista de povo reside no modo como, para usar a famosa expressão de Lefort (1988, p.79), "extraímos o povo de dentro do povo" ou distinguimos quem, dentre a população, conta como o povo. As forças populistas dão uma resposta excessivamente simplificada a essa dificuldade. Primeiro, elas veem o povo como uma entidade social homogênea (ou com diferenças insignificantes) tão logo se removam as oligarquias corruptas e egoístas. Segundo, elas concebem todas as instituições como órgãos corruptos nas mãos das "elites". A terceira simplificação consiste em conceber a unidade do "povo" como baseada não tanto na "qualidade das relações sociais" mas em uma *identidade compartilhada* em oposição à identidade dos outros (cf. Müller, 2014, p.484). Por fim, e mais importante, os populistas reduzem o povo ao eleitorado e, por isso, tendem a associar expectativas messiânicas com cada rodada eleitoral. As eleições não são testes para a aprovação pública de plataformas alternativas, mas confrontações em que os políticos corruptos são finalmente destituídos p política or aqueles que representam o povo. Não só a "presentificação" do povo como o atual corpo eleitoral aniquila a profundidade histórica do povo como também *essencializa* o povo como a nação. O slogan eleitoral do presidente Trump, de maneira significativa, foi "Faça a *América* grande de novo!" e não "Faça os Estados Unidos grande de novo!". Da mesma forma, na França ou na Itália, a retórica da Frente Nacional ou da Liga Norte é inteiramente sobre a defesa da nação, humilhada por políticos incapazes de evitar sua erosão cultural causada pela imigração maciça. Marine Le Pen formulou a sua plataforma presidencial "Remettre la France" en ordre" nos termos "em nome do povo", porém seu pai, já nos anos 1990, apelou para uma "'priorité aux Franc▫ais' na atribuição de emprego, habitação e assistência social".[3]

Do ponto de vista do liberalismo político, o que é "não-razoável" nessa redução do "povo" ao eleitorado é a negligência de outros três significados da expressão "o povo".

Primeiro, o populismo esconde que o povo é o autor da Constituição ao longo de um período que vai desde sua concepção inicial até a emenda mais recente; o

3 Recuperado de: https://www.marine2017.fr/au-nom-du-peuple (acesso em 29.06.2017). Ver Canovan, 1999, p.5.

povo em nome do qual julgamentos são realizados e cuja vontade é reconstruída pelos tribunais constitucionais em seus argumentos. Segundo, muitas considerações populistas não incluem o povo que participa, aqueles que fazem greve, se manifestam, protestam e contribuem para a formação da opinião pública por meio de sua "voz". O Movimento 5 Estrelas tenta de alguma forma incluir participantes da Internet, mas somente suas próprias bases são consideradas e o resto do "povo que participa" é ignorado. Terceiro, "o povo" é também "o povo aleatório", a soma total dos entrevistados em pesquisas de opinião feitas em amostragens aleatórias. A opinião deles exerce uma influência significativa na política contemporânea.[4] Essas outras imagens do povo – "o povo social, o povo-como-um-princípio e o povo aleatório" (Rosanvallon, 2011, p.8) – formam em conjunto um antídoto contra a noção populista de "o povo" como eleitores "nativos" e "nacionais" da época atual.

b. Personificando "o povo", o eleitorado é o poder constituinte pro-tempore.

O populismo do século XXI não é contra a democracia, mas é sobretudo contra o liberalismo.[5] Ele reverencia as maiorias, mas rejeita todos os pesos e contrapesos. De certa forma, o populismo restabelece uma antiga divisão entre democracia e liberalismo que a teoria democrática do final do século XX, especialmente a democracia deliberativa, havia reparado. Assim, "pós-democracia" (Crouch, 2004) é um rótulo errado e enganoso. O populismo é um pós-liberalismo guiado pelas decisões da maioria. Contra o quadro dualista da democracia defendido por Ackerman e Rawls, o populismo é fortemente "monista" e guiado pelas decisões da maioria. Porque o eleitorado é a encarnação atual do povo, a Constituição está nas mãos do eleitorado.

O que isto significa concretamente é que o Poder Judiciário, e especialmente os tribunais constitucionais como intérpretes da Constituição, devem ser receptíveis à orientação e às formas de pensar da maioria do eleitorado. Tal entendimento foi expresso a a té mesmo na Suprema Corte, na opinião dissidente dos juízes Roberts, Scalia e Thomas em *Obergefell*. Eles apontaram para a ilegitimidade de "cinco advogados" promulgando "sua própria perspectiva sobre o casamento como uma questão de direito constitucional" e "roubando esta questão do povo" (Roberts, 2015, p.2). Na opinião deles, o parecer do Tribunal equivalia à "criação de um novo direito" ao casamento entre pessoas do mesmo sexo – direito supostamente proveniente da cláusula de "igual proteção das leis" prevista na Décima Quarta Emenda – quando as legislaturas de "mais da metade dos estados", eleitas por maiorias locais que juntas formam uma maioria nacional, se pronunciaram contra tal direito (idem, p.3).

4 Essa reconstrução do "povo" é encontrada em Rosanvallon, 2011, p.7.

5 Sobre a natureza anti-liberal porém não antidemocrática do populismo, ver Canovan, 2005, como também Canovan, 1999, pp.14-16.

Do ponto de vista do liberalismo político, o populismo corrói o ancoramento institucional da razão pública em uma corte suprema ou constitucional e confina a razoabilidade a uma virtude ocasional de atores políticos. No entanto, o populismo também pode ser considerado não razoável em relação ao senso comum. Em primeiro lugar, viola a intuição do senso comum de que uma separação, conceitual e prática, deveria existir entre qualquer jogo que está sendo jogado e as regras que o definem. A ideia de que as regras do jogo podem ser mudadas no meio de um jogo e pelos próprios jogadores é profundamente contraintuitiva, ainda assim a noção de modificar os fundamentos constitucionais não por assembleias constituintes especiais, mas por parlamentos eleitos em campanhas normais orientadas por interesses – como recentemente os partidos governantes tentaram sem sucesso na Itália – reflete essa concepção antidualista irracional do eleitorado como dotado de poder constituinte.

Em segundo lugar, a ideia de reinterpretar constantemente os fundamentos constitucionais à luz das orientações do eleitorado é autodestrutiva: uma ordem jurídica com uma Constituição viva que prontamente se adapta à mudança de orientação da maioria dos cidadãos não é diferente de uma constituição política [*polity*] sem qualquer Constituição. O populismo leva a uma *desconstitucionalização* implícita de nossos regimes democráticos.

Em terceiro lugar, embora possam desconfiar das limitações constitucionais impostas às maiorias, as forças populistas tentarão impedir que seus resultados duramente conquistados sejam derrubados pelo primeiro revés eleitoral. A tentação de reescrever as regras do jogo é muito poderosa. É difícil imaginar, porém, que não haja uma diversidade de ênfases: os autores de uma Constituição populista esculpiriam em mármore apenas uma versão transitória de suas ideias ou não visariam eles uma Constituição capaz de acomodar uma diversidade de ênfases? Eles voltariam então a idealizar garantias para a pluralidade. O elemento de não-razoabilidade, neste caso, reside na desconsideração de que o desejo de fazer valores políticos perdurarem ao longo do tempo não pode ser realizado a menos que se recorra à noção de constitucionalismo como um sistema de garantias para a pluralidade.

c. A rejeição do "pluralismo razoável" e os fardos do juízo

Um terceiro aspecto do populismo é a rejeição do pluralismo, ou uma crença na *intolerância justificada*. O populismo pressupõe – assim como a democracia deliberativa não-populista – não só a existência de um bem comum cognoscível, mas também que "há apenas um bem comum genuíno a ser discernido pelo povo autêntico. Portanto... não pode haver algo como uma *oposição legítima*" (Müller, 2014, p. 487). Como Müller ressalta, muitas vezes o populismo insiste no tema rousseauniano de que a vontade de todos não é o mesmo que a vontade geral verdadeira com o intuito

de questionar os resultados de eleições regulares (idem, ibidem). Os exemplos são Orbán na Hungria, Obrador no México e também Berlusconi quando ele perdeu em 2006, todos desafiando os resultados eleitorais ainda que no final tenham se curvando diante da legalidade.

A intolerância justificada, derivada de uma rejeição da humildade epistêmica imposta pelos fardos do juízo, explica outra faceta do ponto de vista populista: impaciência com a dissensão interna. O líder se comunica diretamente com a base, há menos colegialidade na tomada de decisões e há um número menor de camadas organizacionais intermediárias entre a base e o líder: aspecto compartilhado com o fascismo.

O populismo é um curioso lado-B do neoliberalismo tecnocrático: ambos reduzem a pluralidade de opções a uma interpretação correta da vontade popular ou a uma solução técnica correta (pense no slogan TINA de Thatcher), eliminando o espaço de discordância razoável.

2. Respondendo ao populismo: eliminando dois dogmas

De que modo a democracia liberal pode responder ao desafio populista? Não o fará buscando apenas consolidar o constitucionalismo como o conhecemos. O irrompimento populista é uma resposta duvidosa a problemas reais: precisamos explorar e minar suas causas, enfrentar o sintoma não será suficiente.

Duas de suas causas plausíveis são: a) o crescimento exponencial da desigualdade em todo o mundo; e b) o novo poder absoluto que os mercados financeiros desencarnados exercem sobre as legislaturas democráticas.

Vivemos em sociedades em que os lucros se originam cada vez mais de ganhos financeiros, não de fabricação ou serviços: em 2010, 40% de todos os lucros nos Estados Unidos vieram de finanças (cf. Stiglitz, 2010, p. 20), e essa é uma tendência em expansão. Durante essa transformação significativa em direção à financialização, o valor do trabalho tem diminuído constantemente e o impacto desse processo vai muito além da esfera econômica. Ele alimenta e sustenta um forte aumento da desigualdade. Não só a renda e a riqueza do 1% mais rico da população atingiram níveis incomparáveis em relação à realidade cotidiana de todos os demais, como atestam os movimentos sociais que reivindicam representar "os 99%", mas uma profunda reestruturação da *base* da desigualdade está em curso. O lucro financeiro está de volta. Essa nova desigualdade, baseada na renda financeira e não nos lucros de atividades produtivas, tem profundas implicações para a democracia. Para citar Piketty:

> Quando a taxa de remuneração do capital excede substancialmente a taxa de crescimento da economia (...) então, pela lógica, a riqueza herdada aumenta mais

> rápido do que a renda e a produção. (...) Sob essas condições, (...) a concentração do capital ating[e] níveis muito altos, potencialmente incompatíveis com os valores meritocráticos e os princípios de justiça social que estão na base de nossas sociedades democráticas modernas. [6]

Em segundo lugar, os mercados financeiros exercem agora um *poder absoluto* sobre as constituições políticas [*polities*] democráticas que, há muito tempo atrás, derrotaram o poder absoluto dos reis.

E possível contestar que os mercados estão imersos em uma rede de disposições regulamentares – algumas de forma legal, outras tendo a forma de diretrizes, regulamentos, padrões indicadores. Mas a lei em si – especialmente o direito comum – é muitas vezes redigida antecipando o que os mercados vão "gostar" e estão "dispostos" a aceitar. Nesse sentido, os mercados influenciam o processo legislativo mais do que o direito influencia os mercados: nisso reside o absoluto de seu poder.

Como reprodução irônica da relação entre os parlamentos e os reis antes do constitucionalismo liberal, os governos e parlamentos muitas vezes visam cortejar a aprovação dos mercados ou afastar sua desaprovação no século XXI, porque a sobrevivência eleitoral depende da capacidade de assegurar prosperidade ou pelo menos evitar recessões financeiras. Assim como os monarcas absolutos poderiam dissolver ou convocar os parlamentos – lembremos das tensões entre a monarquia Stuart e o parlamento de Westminster no século XVII –, também os mercados de hoje têm o poder de retirar a legitimidade da legislação democrática por meio da distribuição ou da retenção da prosperidade. Sete governos democráticos na Europa foram derrubados pela pressão dos mercados após a crise de 2008: Portugal (2009), Espanha (2011), Grécia, Irlanda e Islândia (2009), Itália (2011) e Letônia (2011).

O populismo não pode ser erradicado a menos que remédios alternativos ao fechamento protecionista sejam oferecidos à desigualdade desenfreada e ao poder absoluto de mercados financeiros desencarnados. Em vez disso, os partidos progressistas de centro-esquerda frequentemente flertaram com o poder absoluto dos mercados, prometendo domesticá-lo em nome do interesse geral e deixando de representar efetivamente aqueles mais expostos a esse poder. Esse é o momento da verdade na narrativa do "homem esquecido". A perspectiva de recuperação da democracia *liberal* está ligada à capacidade de oferecer uma resposta alternativa.

Permitam-me terminar com apenas uma ideia. Esboçar essa resposta alternativa não pode depender de identificar uma única política que solucione todos os problemas. Ao invés disso, assim como o *New Deal* de Roosevelt subjugou o poder absoluto do capitalismo dos anos 1920 por meio de uma combinação de quatro ou cinco políticas, enfrentar o poder absoluto dos mercados financeiros desencarnados

6 Piketty, 2014. p. 26 [Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrinseca, 2014]. Sobre o impacto social da desigualdade, ver também Stiglitz, 2012.

exigirá também uma combinação de medidas distintas[7] e a rejeição de dois dogmas: a) *o estigma sobre o consumo*; e b) *a desconfiança em relação à lei*.

Muitos teóricos da teoria crítica e da democracia radical consideram a lei o propagador de um *habitus* estratégico, prejudicial à integração social, e entendem a judicialização como uma das causas principais da "despolitização" generalizada.[8] Eles negligenciam o fato de que a lei tem a vantagem – crucial em nosso contexto – de não pressupor sujeitos coletivos, narrativas compartilhadas e memória da maneira como a política o faz. A lei pode pressupor algumas dessas coisas quando promulgadas por assembleias legislativas compostas por partidos em competição eleitoral, mas não quando funciona como lei comum ou quando é executada.

Além disso, uma função socioeconômica que escapou à fragmentação e permaneceu verdadeiramente universal, embora não altamente considerada em círculos críticos, é o consumo entendido de forma ampla e dissociado da cultura do "consumismo". Nós participamos na produção social em várias posições difíceis de conciliar, mas somos todos consumidores e em tal papel enfrentamos a experiência alienante de ser um átomo dispensável em confronto com forças econômicas enormes – empresas do setor privado, companhias de serviços ou de seguros, empresas de telecomunicações, agências reguladoras, agências de classificação de risco, bancos – que ditam regras sobre as quais praticamente não temos influência.

Nada impede que os democratas radicais injetem uma normatividade forte na proteção do consumidor por meio de ações coletivas e também da compreensão da ação coletiva, especialmente quando complementada com "danos punitivos", como implementando um forte princípio de igualdade e forçando o mercado a fazer valer verdadeiramente a premissa da igualdade das partes contratantes. Nada impede que os teóricos da democracia radical deem à ação coletiva uma nova interpretação capaz de representar uma terceira via entre o fechamento neonacionalista populista e o globalismo neoliberal. Nada, exceto nossa imagem tradicional de resistência de classe ao capitalismo manufatureiro, nos impede de transformar a ação coletiva em uma ferramenta flexível capaz de afirmar o valor da igualdade. Nada, a não ser o preconceito contra o "consumo", nos impede de compreendê-lo como um terreno de contestação em que está em jogo nada menos que o princípio da igualdade. "Igual proteção das leis" precisa adquirir um novo significado, além da igualdade racial e de gênero, vinculado à igualdade de oportunidades no mercado.

Considerem os principais agentes financeiros, tais como as agências de classificação de risco: *Standard & Poor*, *Fitch Ratings* e *Moody's*, entre outros, muitas vezes alterem a realidade que pretendem analisar. Em abril de 2011, a *Standard*

7 Para uma descrição mais detalhada, ver Ferrara, 2015. pp.110-25.

8 Para uma análise perspicaz do papel e do significado da lei dentro da abordagem de Fraser à teoria crítica, ver Scheuerman, 2017, prestes a ser publicado. Ver também Scheuerman, 2017a.

& Poor rebaixou a "classificação de risco soberano" dos EUA e, em 2012, criticou severamente os chamados "Eurobonds", que ainda não haviam sido emitidos pelo Banco Central Europeu, chamando-os de "lixo" *antes* que existissem – dificilmente uma observação. Um exemplo de ação coletiva conduzida por um governo local vem da Austrália. Uma batalha legal que já dura oito anos entre a Cidade de Swan (Austrália Ocidental) e a *Standard & Poor* acerca de conduta enganosa na manipulação de classificações, antes e durante o colapso do *Lehman Brothers*, envolveu um grupo de 92 membros liderados pela Cidade de Swan e Moree Plains Shire em Nova Gales do Sul: entre esses reclamantes estavam investidores, conselhos, igrejas e instituições de caridade.[9] A impunidade é o principal aspecto do poder absoluto. A recuperação da democracia começa com a responsabilização desses e outros atores, como os fundos soberanos, por meio de *ações coletivas patrocinadas por governos*, combinadas, quando possível, com danos punitivos, visando compensar os cidadãos indevidamente prejudicados pelas decisões deles.

É possível desprezar essas ações jurídicas porque internas à lógica de um uso instrumental do direito, subordinado ao credo hegemônico neoliberal, porém o ônus da prova é dos críticos neomarxistas que precisam mostrar que, sob as atuais condições de hiperpluralismo, flexibilização do trabalho, fragmentação das classes sociais e falta de uma visão contra-hegemônica abrangente – compreensivelmente ausente em tempos de pensamento pós-metafísico –, é possível opor-se mais efetivamente ao capitalismo financeiro por meio de manifestações de rua tradicionais, petições, greves e campanhas na imprensa.

Até que isso seja demonstrado, a demanda por "proteção" não precisa ser deixada nas mãos das forças populistas, mas pode assumir uma forma diferente da do passado, ou seja, a forma de casos jurídicos bem sucedidos que decorrem do constitucionalismo global dos direitos humanos e do entrecruzamento de decisões judiciais.

A democracia *liberal* não pode ser devidamente resgatada a não ser que essas novas condições inóspitas para a democracia sejam tratadas de maneira eficaz e a menos que a "igual proteção das leis" seja reinterpretada como uma terceira via entre a aquiescência complacente da centro-esquerda ao neoliberalismo e a promessa populista de fechamento preventivo contra a globalização.

Referências

Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies, 47*, pp.2-16.

9 Ver: http://www.abc.net.au/news/2016-02-20/councils-hail-'david-and-goliath'-legal-win-to-recoup-gfc-losses/7186012, acesso em 6 julho de 2016.

_____. (2005). *The People*. Cambridge: Polity Press.

Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Ferrara, A. (2014). *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. New York: Cambridge University Press.

Ferrara, A. (2015). "Democracy and the Absolute Power of Disembedded Financial Markets. In: A. Azmanova & M. Mihai (eds). *Reclaiming Democracy: Judgment, Responsibility and the Right to Politics*. New York and Abingdon: Routledge.

Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Müler, J.-W. (2014). "The People Must Be Extracted from Within the People": Reflections on Populism. *Constellations*. *21* (4), pp. 483-493.

_____. (2016). *What is Populism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century, trad. Arthur Goldhammer.* Cambridge, MA: Harvard University Press. [Em português, Piketty, T. (2014). *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrinseca].

Roberts, J. (2015). *John Roberts, C.J. voto discordante*. *Obergefell v. Hodges*, 576 U.S. Recuperado de: https://supreme.justia.com/cases/federal/us/576/14-556/dissent4.html. (acesso em 29.06.2017).

Rosanvallon, P. (2011). "A Reflection on Populism". Books&ideas.net. Recuperado de: www.booksandideas.net/IMG/pdf/20111110_populism.pdf (acesso em 29.06.2017).

Scheuerman, W. (2017). Recent Frankfurt Critical Theory: Down on Law? *Constellations*, *24*(1), to be published.

_____. (2017a). "Recognition, Redistribution, and Participatory Parity: Where's the Law?". In: B. Bargu & C. Bottici (eds.). *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. Hampshire: Palgrave.

Stiglitz, J. (2010). "The Financial Crisis of 2007-08 and Its Macroeconomic Consequences". In: S. Griffith-Jones, J. A. Ocampo & J. Stiglitz (eds.). *Time for a Visible Hand. Lessons from the 2008 World Financial Crisis*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2012). *The Price of Inequality*. New York: Norton.

Recebido em: 13/05/2017
Aceito em: 29/05/2017

Tradução de Renata Romolo Britto
Revisão de Yara Frateschi
(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau*

The question of teleology: Kant, a reader of Rousseau

Joel Thiago Klein

jthklein@yahoo.com.br
(Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, Brasil)

Resumo: Este artigo analisa a influência da filosofia de Rousseau no desenvolvimento do pensamento kantiano no que se refere à questão do conflito entre natureza e cultura. Sustenta-se que Kant supera aquilo que ele considera como os paradoxos no pensamento de Rousseau através da introdução de uma teoria teleológica no contexto do desenvolvimento histórico da perfectibilidade.

Palavras-chave: Kant; Rousseau; antropologia; mal; teleologia; história.

Abstract: This paper analyzes the influence of Rousseau's philosophy on the development of Kant's thought regarding the issue of the conflict between nature and culture. It is argued that Kant overcomes what he considers to be the paradoxes in Rousseau's thought by introducing a teleological theory within the context of the historical development of perfectibility.

Keywords: Kant; Rousseau; anthropology; evil; teleology; history.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p51-70

Na primeira seção, esse artigo apresenta a questão da influência da filosofia de Rousseau no desenvolvimento do pensamento kantiano no que se refere ao conflito entre natureza e cultura. Na segunda seção, explora-se as diversas consequências teóricas que a introdução de uma teoria teleológica traz para o contexto da antropologia e para a filosofia política de Kant tendo sempre como pano de fundo o contraste com a filosofia de Rousseau.

1. O problema do conflito entre natureza e cultura

Na caracterização que Rousseau faz acerca da sociedade e do desenvolvimento da cultura, torna-se perceptível que sua posição parte da aceitação dos pressupostos do individualismo moderno e da razão concebida como um instrumento de aperfeiçoamento das técnicas do domínio do homem sobre a natureza, isto é, da capacidade da razão em produzir conhecimentos, tecnologias e conforto. Mas são exatamente nessas vantagens enaltecidas pela modernidade como meios de promover o esclarecimento que ele reconhece uma causa para o surgimento e a proliferação

* Esse texto contou com a ajuda do CNPq (Processo: 477298/2013-3).

de uma série de vícios que deterioram os costumes e a felicidade dos homens.[1] Essa dialética histórica é apresentada pela primeira vez no *Discurso sobre as ciências e as artes*. A princípio, as ciências e as artes são consideradas em si mesmas como boas, o problema é a sua disseminação pela sociedade, visto que apenas espíritos fortes seriam capazes de se dedicar a elas sem se deixar iludir ou corromper. Mas, por outro lado, o ponto que Rousseau traz à tona é mais complexo, não é apenas a disseminação do estudo das artes e ciências, mas a disseminação de uma mentalidade técnica-instrumental associada necessariamente ao desenvolvimento da racionalidade que as promove e fundamenta. O desenvolvimento das paixões e dos vícios impulsionado pelo desenvolvimento da razão não trouxe mais virtude, pelo contrário, promoveu a deterioração dos costumes. Essa relação entre a racionalidade e o crescimento dos males que a humanidade padece não é apenas uma relação casual, *mas indica um vínculo necessário que cria um impasse aparentemente insolúvel*. Para Rousseau, a natureza humana no estado de natureza não era essencialmente melhor, mas, à medida que os vícios advindos da polidez e do luxo lhe eram estranhos, os homens eram melhores.[2] Contudo, sendo o retorno àquele estado impossível, por isso é preciso extrair algum remédio possível do próprio veneno.[3] Mas qual seria esse remédio, como ele pode ser extraído e quanto ele pode ser eficaz?

É provável que Kant tenha sido o primeiro a tentar apresentar uma interpretação abrangente e coerente do *opus rousseauniano* que tivesse como objetivo claro

1 "Desde que concordem comigo quanto às artes e às ciências tornarem as pessoas mais infelizes, não discordarei quanto a serem elas, sem embargo, muito cômodas - será mais uma conformidade entre elas e a maioria dos vícios" (Rousseau, 1973a, p.387 / III, 40); "A ciência é muito boa em si mesma, eis o que seria evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. (...) As ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a elas com menos ardor" (Rousseau, 1973a, 384 / III, 36). As citações aos textos de Rousseau são feitas a partir das traduções para a língua portuguesa cotejadas com os textos em língua francesa. Por essa razão, nas referências indica-se inicialmente os dados das traduções utilizadas e, após a barra, o volume e a página das *Oeuvres complètes* de Rousseau publicadas pela Editora Gallimard.

2 "Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes inúmeros vícios" (Rousseau, 1973b, 344 / III, 8).

3 "[N]unca se viu, porém, um povo corrompido voltar à virtude. Em vão pretenderíeis destruir as fontes do mal; em vão subtraíreis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduziríeis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever. Deixemos, pois, as ciências e as artes adoçarem, de qualquer modo, a ferocidade dos homens que corromperam; procuremos disfarçar prudentemente e esforcemo-nos por mudar suas paixões. (...) Quando o mal é incurável, o médico aplica paliativos e proporciona remédios menos às necessidades do que ao temperamento do doente. Cabe aos sábios legisladores imitarem sua prudência e, não podendo aplicar aos povos doentes a melhor das polícias, dar-lhes ao menos, como Sólon, a melhor polícia que eles possam suportar" (Rousseau, 1973a, 398 / III, 56).

apresentar uma resposta para essas questões.[4] Kant já defendia a possiblidade de uma leitura abrangente e coerente da filosofia de Rousseau desde 1775, como se constata em suas lições sobre antropologia, mas é em 1786 no *Início conjectural da história humana* que ele apresenta publicamente sua solução para "conciliar as tão frequentemente mal interpretadas considerações do famoso *J. J. Rousseau,* as quais parecem contradizer tanto a si mesmas, quanto à razão" (Kant, *MAM,* AA 08: 116).[5] Nesse sentido, o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem das desigualdades* são interpretados como textos nos quais Rousseau apresenta de uma forma correta e provocativa o inevitável conflito no gênero humano entre cultura e natureza. Por outro lado, nos escritos como *Emílio* e *Contrato social*, o filósofo genebrino procuraria

> novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie *moral*, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da *educação*, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram. Contudo, os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmos bons como disposições naturais. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, serão prejudicadas através da cultura no seu progresso e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita se transforme novamente em natureza: e esta é a meta final da determinação moral da espécie humana (Kant, *MAM,* AA 08: 116ff.).

Percebe-se que essa leitura concebe o *opus rousseauniano* como composto de dois momentos distintos, mas complementares, de um lado a formulação de uma crítica social e cultural, de outro, a construção de uma solução. Essa caracterização de Rousseau se aproxima muito da própria teoria histórico-antropológica de Kant e isso ocorre seja pela grande influência, seja porque Rousseau já é apresentado a partir do prisma kantiano.

Não é difícil perceber as semelhanças entre as teses de ambos os autores. Uma dessas teses é a de que os males e vícios que oprimem o gênero humano não são o resultado de uma condição natural em sentido estrito, mas surgem a partir do

4 "Merece destaque a atitude hermenêutica de Kant em relação aos escritos e às ideias de Rousseau, a qual contrasta com as que foram assumidas por muitos contemporâneos que antes sublinhavam a sua incongruência ou as rejeitavam por absurdas e contrárias à razão, ao progresso e à humanidade. Solitariamente, Kant, enfrentando os preconceitos, as polêmicas e as incompreensões que rodeavam na época a figura de Rousseau e a sua obra e pensamento, praticou, desde o primeiro momento e com indefectível continuidade, uma hermenêutica compreensiva, tentando ver o sentido genuinamente filosófico dos escritos e das ideias do pensador genebrino e reconhecendo o efectivo compromisso com a destinação da humanidade que os inspirava. De singular que foi, a interpretação kantiana de Rousseau ainda hoje constitui uma das mais lúcidas e paradigmáticas e tem inspirado outras" (Santos, 2014, p.46).

5 Todas as obras de Kant serão citadas conforme orientação da *Akademie Ausgabe*.

momento em que o homem entra na convivência social e desenvolve sua razão e cria a cultura. Nas palavras de Kant, "a história da *natureza* inicia com o bom [*vom Guten*], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [*vom Bösen*], pois é *obra do homem*" (Kant, *MAM,* AA 08: 115). No mesmo sentido, Rousseau escreve no início do *Emílio*, "Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas: tudo degenera nas mãos dos homens" (Rousseau, 2014, p. 7 / IV, 245).[6] Note-se que ambos transferem o problema do mal do campo metafísico e de um contexto intrinsecamente individual, para um contexto essencialmente social, pertencente ao campo político e ético.[7] Em outras palavras, o surgimento do mal é transferido para dentro da história na medida em que o ser humano é visto como "coprodutor" do mundo.

Na *Religião nos limites da simples razão,* lê-se que as inclinações hostis surgem na natureza humana, a qual é em si mesma moderada, mas se corrompe assim que o homem se encontra em sociedade: "sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros" (Kant, *RGV,* AA 06: 94). Enfim, o mal não é algo que existe enquanto uma instância metafísica que assola os indivíduos, mas surge como um produto do convívio social do ser humano. Nesse sentido, pode-se dizer que a antiga *teodiceia* (a qual sustenta uma tensão insolúvel entre a perspectiva de um Deus, para quem o mal é apenas uma aparência, e a perspectiva do homem, para quem o mal é o fruto necessário e insuperável da sua finitude racional)[8] é abolida, e o mal é visto como uma realidade no contexto histórico-cultural de uma *filosofia da história*, onde ele passa a ser o resultado natural de uma razão não esclarecida moralmente, mas que tem condições de realizar seu esclarecimento moral, ou seja, numa filosofia da história que permite pensar e acreditar na realização da tarefa da superação do mal. Nesse sentido, é relevante a seguinte passagem:

> Embora se possa duvidar de uma certa maldade radicada na natureza dos homens que convivem num Estado e, em vez dela, se possa com alguma aparência aduzir a carência de uma cultura ainda não suficientemente desenvolvida (a barbárie), como causa das manifestações do seu modo de pensamento contrárias ao direito, contudo, nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de

6 Noutra passagem Rousseau volta a afirmar: "é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossos sofrimentos vêm-nos de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa" (Rousseau, 2014, p.397 / IV, 587); "Homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti. O mal geral só pode estar na desordem, e vejo no sistema do mundo uma ordem que não desmente. O mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo. A dor pouco pode contra quem, tendo refletido pouco, não tem nem lembrança nem previdência. Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nosso vícios, suprimi a obra do homem e tudo estará bem" (Rousseau, 2014, p.398 / IV, 588).

7 Nesse sentido, também aponta Cassirer (1999, pp.70ss).

8 O próprio Kant escreveu um ensaio *Sobre o fracasso de todo empreendimento filosófico na Teodiceia*.

> um modo patente e incontestável. No interior de cada Estado, encontra-se encoberta pela coação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito do direito (Kant, *ZeF*, AA 08: 375n.).

Assim, diferenças essenciais entre a perspectiva tradicional e aquela de Rousseau e de Kant são, por um lado, que o mal deixou de ser uma realidade metafísica para ser resultado da própria ação humana, enquanto um fruto da liberdade; por outro, o mal não é uma condição necessária ligada à finitude e à liberdade humana em sentido estrito, isto é, ele pode ser superado, pois não é inerente à espécie humana ou à natureza humana tal como é a disposição para a moralidade ("não é possível culpar a *natureza* do homem como ser livre" (Kant, *ZeF*, AA 08: 376n)). Entretanto, isso não significa que ele possa ser extirpado permanentemente, pois o mal continua sempre como uma possibilidade contínua no contexto da convivência de indivíduos livres. Em outras palavras, da perspectiva do todo, o mal assumiu uma *realidade* e deixou de ser apenas a ausência da perfeição divina causada pela imperfeição da matéria ou inerente à natureza da liberdade humana, enquanto que, da perspectiva do indivíduo, o mal não é mais uma condição insuperável ligada ao limite da sua racionalidade, mas uma possibilidade permanente relacionada a sua decisão.

Contudo, em certo sentido, o mal ainda pode ser visto como tendo uma origem natural, isto é, ele surge do homem assim que ele exercita sua liberdade no convívio social, pois é natural que a *razão inexperiente* procure seguir o caminho equivocado, para a satisfação das inclinações, caso ele se apresente como o mais fácil.[9] Uma vez que esse caminho equivocado se enraíza no caráter inteligível do indivíduo, isto é, na máxima fundamental, e se desenvolve em paixões, então ele assume a sua radicalidade.

Segundo a caracterização feita por Kant, o surgimento e desenvolvimento do mal na espécie humana segue uma trajetória tortuosa e somente após muitos enganos e quedas, a espécie humana encontrará um caminho seguro para seu

9 Nesse sentido, Kant conclui seu texto *Início conjectural da história humana*: "Assim, tal exposição da história é proveitosa e útil para o aprendizado e melhoramento do homem ao lhe mostrar que não deve atribuir qualquer culpa dos males que o oprimem à providência. Também lhe mostra que não é legítimo atribuir seus próprios delitos a um crime original de seus ancestrais, através do que haveria uma propensão para semelhantes infrações que se tornou herdada pela posteridade (pois ações arbitrárias não podem implicar em nada que seja hereditário). Ao contrário, essa exposição mostra que o homem deve reconhecer-se com todo o direito como o autor daquilo que foi feito pelos seus ancestrais e, portanto, tem de imputar totalmente a si mesmo a culpa por todos os males que surgem do mal uso de sua razão. Ele pode muito bem tornar-se consciente de que ele se comportaria exatamente da mesma forma naquelas circunstâncias e de que também teria feito do primeiro uso da razão um emprego incorreto (mesmo contra o aviso da natureza)" (Kant, *MAM*, AA 08: 123).

progresso, até que "a arte perfeita se transforme novamente em natureza, a meta final da determinação moral da espécie humana". Nesse sentido, Kant escreve: "Toda intenção de Rousseau é a seguinte: levar o homem pela arte até o ponto em que ele possa reunir todas as vantagens da cultura com todas as vantagens do estado de natureza. (Rousseau não quer que se regresse ao estado de natureza, mas deve-se olhar retrospectivamente para lá: união dos extremos)" (Kant, *Refl*. 1521 AA 15: 890., tradução própria). Assim, para Kant, a verdadeira intenção de Rousseau teria sido

> suscitar a atenção dos filósofos, para que se investigue como as perfeições do estado civil devem ser formadas de tal maneira que as perfeições da natureza não sejam destruídas, e não seja feita à natureza nenhuma violência; e como os vícios e a infelicidade, que nascem da ordem civil, são assim oprimidos, de tal maneira que a constituição civil possa ser unida à natureza, na medida em que a perfeição civil muito conflitua com a natural (Kant, *V-Anth/Fried* AA 25.1: 684).[10]

Em suma, o dilema entre natureza e cultura, o qual fora visto com toda a clareza por Rousseau, encontraria uma solução, segundo Kant, na transformação da própria cultura em algo natural. Mas o que isso significa e como isso é possível? Isso seria possível apenas quando o desenvolvimento das disposições técnicas e pragmáticas estiver subordinado ao desenvolvimento da disposição moral, pois somente então a própria arte se tornará natureza, no sentido de que a totalidade do agir humano estará de acordo com a lei moral, a qual pode ser vista como um esquema de uma lei da natureza (coerente e universal).

> *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda que subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos

10 Esse mesmo ponto aparece mais adiante nessas anotações de aula de 1775/76: "Rousseau tão-pouco quis dizer isto, a saber, que o estado selvagem seja a destinação dos homens, mas sim que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de tal maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza enquanto persegue as vantagens civis. Este apenas serve um plano de educação e governo através do qual um tal estado perfeito possa vir a ser posto em marcha. O homem, enquanto animal, está destinado às florestas; mas, enquanto ser humano, está destinado à sociedade, e, uma vez aí, ele não deve limitar-se a prover carências em favor da sua felicidade, antes deve tentar promover, enquanto parte [690] de um todo que é, a felicidade deste todo. Uma vez que a constituição civil é uma coerção, então a eficácia do homem manifesta-se no empenho e na laboriosidade com que ele atende não só às suas carências, mas também às do todo. (...) *Só no estado civil* o homem desenvolve os seus talentos. Com os impulsos para o mal, aumentam também os seus impulsos para o bem. O estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos; isto porque, no estado *selvagem*, o homem era apenas negativamente feliz e bom. Ainda que, no estado civil, o homem sacrifique muitas vantagens da natureza, *todavia*, ela deposita-lhe nas mãos muitos meios para as substituir. O fim da natureza foi, pois, a sociedade civil; e o homem está destinado, enquanto membro de toda a sociedade, a tornar-se completamente feliz e bom. Ora, acontece que o homem não alcançou ainda a perfeição do *estado* civil. *Nesta constituição do estado civil*, o homem perdeu mais do estado natural do que terá conseguido substituir mediante o civil; e, todavia, ele encontra-se já na senda do progresso para a suprema felicidade de que é capaz no estado civil" (Kant, *V-Anth/Fried* AA 25.1: 689f.).

> já *moralizados*. (...) Enquanto porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar de seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Mas todo bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante (Kant, *IaG* AA 08: 26).

Em outras palavras, num estado verdadeiramente republicano,[11] o desenvolvimento da cultura não terá mais como resultado a alienação do homem, mas contribuirá para a sua autonomia, a qual constitui sua verdadeira natureza. Essa solução pressupõe que a razão humana seja de fato legisladora, isto é, de que a razão não seja apenas um meio para alcançar fins quaisquer, mas que ela estabeleça um fim para a ação e de que ela possa representar a sua legislação como atuante no mundo empírico. Mas como tornar possível a ideia de que a natureza humana não é avessa a esse processo de legislação pela razão? Como seria possível se representar o conflito entre natureza e cultura como possuindo uma solução? Para Kant, isso somente se torna possível se se consegue utilizar de modo legítimo uma teoria teleológica da natureza que envolva no seu processo um movimento dialético produtivo entre cultura e natureza.

2. A teleologia como elemento mediador entre cultura e natureza: ou sobre como pensar a superação dos paradoxos de Rousseau

Para Kant, um dos grandes méritos da filosofia de Rousseau é a sua capacidade de fazer pensar. Nas lições sobre Antropologia ministradas em 1784, encontra-se a seguinte passagem:

> Sobre isso se fundam os três paradoxos de Rousseau: 1) dos danos da cultura ou da ciência no homem; 2) dos *danos* da civilização no homem ou da desigualdade na constituição civil, pois sem desigualdade não se pode pensar nenhuma constituição civil, portanto, dos danos da constituição civil aos homens; 3) dos danos dos métodos artificiais na moralização. (...) Em suma, Rousseau considerou em seus paradoxos apenas uma face da moeda. Ele viu apenas a face dos danos que aparentemente foram causados pela saída do estado de natureza, mas não a utilidade que a cultura da humanidade leva por meio do conflito entre a natureza animal e espiritual com o objetivo de realizar a determinação final do homem (Kant, *V-Anth/Mron*, AA 25.2: 1419f., tradução própria).

Dois anos após as lições de antropologia ministradas em 1784, Kant retoma esses paradoxos e lhes dá um maior desenvolvimento no ensaio *Início conjectural da história humana*.[12] Nesse caso, é curioso que o terceiro paradoxo, acerca dos

11 Acerca da noção de um estado verdadeiramente republicano, ver Klein, 2014a.

12 "Apenas para apresentar alguns exemplos desse conflito entre, de um lado, os esforços da humanidade para sua determinação moral e, de outro, o cumprimento invariável das leis postas em sua natureza para a condição rústica e animal, menciono o que segue. A época da maioridade,

métodos artificiais de moralização, não aparece nesse ensaio. Contudo, ele reaparece na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798:

> Ele [Rousseau] supunha que o homem é bom por *natureza* (como ela se deixa transmitir); porém de um modo negativo, quer dizer, ele não é por si mesmo e deliberadamente mau, mas apenas pelo risco de ser contaminado e corrompido por maus exemplos ou

---

isto é, tanto o impulso bem como a capacidade de gerar sua espécie, foi colocada pela natureza na idade entre 16 e 17 anos. Nessa idade, o adolescente, que se encontra no estado de natureza, torna-se literalmente um homem, pois nesse período ele tem a capacidade de se auto-sustentar, de procriar e de sustentar sua mulher e seus filhos. A simplicidade da precisão torna isso fácil para o homem. Num estado civilizado, ao contrário, pertencem a este último muitos meios de sustentação, seja em relação à habilidade, seja em relação a circunstâncias externas favoráveis; dessa forma, aquela época será atrasada na sociedade civil no mínimo uma média de 10 anos. Entretanto, a natureza não modificou seu ponto de maturação junto ao progresso do refinamento social, mas segue obstinadamente sua lei, a qual ela instituiu tendo em vista a manutenção da espécie humana como espécie animal. Ora, a partir disso surge inevitavelmente um prejuízo mútuo entre o fim da natureza e os costumes [117]. Pois o homem natural já é um homem formado numa idade em que o homem social (o qual, todavia, não deixa de ser um homem natural) é apenas adolescente, ou até mesmo apenas uma criança; ele bem pode ser chamado dessa forma por que em sua idade (no estado civil) ele nem mesmo pode sustentar-se, menos ainda sua prole, embora ele tenha igualmente o impulso e a capacidade de gerá-la, e com isso tenha o chamado da natureza do seu lado. A natureza certamente não colocou instintos e capacidades em uma criatura viva para que devessem ser combatidos e reprimidos. Portanto, essas disposições mesmas não foram colocadas no homem tendo em vista o estado moral [*gesitten Zustand*], mas apenas a manutenção da espécie humana enquanto espécie animal. O estado civilizado [*civilisierte Zustand*] entra, portanto, em conflito com este último [o estado moral], conflito que poderia ser desfeito apenas com uma constituição civil perfeita (o objetivo mais alto da cultura). No momento, esse espaço intermediário é ocupado normalmente com vícios e suas consequências, ou seja, com diversas formas de miséria humana. Outro exemplo que comprova a verdade da proposição de que a natureza fundou em nós duas disposições para dois fins distintos, a saber, a humanidade como espécie animal e a humanidade como espécie moral, é o dito de Hipócrates: *ars longa, vita brevis*. As ciências e as artes poderiam ser levadas muito mais longe mediante uma única cabeça – se ela, além de tendência natural para essas atividades, também tivesse alcançado a maturidade correta do juízo através de longos exercícios e acúmulo de conhecimentos – do que todas as gerações de doutos podem fazer, apenas se aquele indivíduo atravessasse o tempo correspondente ao conjunto daquelas gerações de doutos com a mesma força de espírito da sua juventude. Ora, devido ao tempo de vida do homem, a natureza tomou sua decisão claramente a partir de um ponto de vista distinto daquele da promoção das ciências. Pois quando mais a bem aventurada cabeça se encontra próxima de grandes descobertas, as quais ela pode esperar tendo em vista sua habilidade e experiência, então sobrevém a velhice. A mente se torna apática e precisa confiar a uma segunda geração o acréscimo de mais um pequeno passo no progresso da cultua (geração que precisa iniciar novamente do A B C e atravessar outra vez todo o caminho que já tinha sido percorrido). Por isso, o caminho da espécie humana para obtenção de sua completa determinação parece ser constantemente interrompido e estar correndo constante perigo de regredir ao antigo estado de rudeza. Não completamente sem motivo reclama o filósofo grego: é uma pena que se precise morrer exatamente quando se começa a compreender como realmente se deveria viver. Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. *Rousseau* reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência" (*MAM*, AA 08: 116ff).

> guias ineptos. Mas porque para isso são por sua vez necessários homens *bons,* que precisam eles mesmos ser educados e dos quais não existe nenhum que não tenha em si perversidade (inata ou adquirida), o problema da educação moral de nossa *espécie* permanece sem solução, não meramente quanto ao grau, mas quanto à qualidade do princípio, porque nela uma má propensão inata pode ser muito bem censurada e mesmo até refreada, mas não extirpada pela razão humana universal (Kant, *Anth*. AA 07: 327).

Kant se propõe não apenas interpretar Rousseau, mas também apresentar soluções para os paradoxos que ele havia apresentado. Na verdade, Kant exerceu sobre a obra de Rousseau o mesmo princípio hermenêutico utilizado para interpretar a obra de Platão, ou seja, tentar compreender um filósofo melhor do que ele mesmo havia se compreendido (Cf. Kant, KrV B 370). Mas como Kant pretende superar esses paradoxos? A resposta está no resgate do antigo conceito de *teleologia,* porém despido de seu caráter dogmático e metafísico e recontextualizado segundo o aparato crítico-transcendental. Na medida em que a espécie humana progride teleologicamente, todos os males e todos os vícios causados por uma razão inexperiente podem ser gradativamente superados.

Talvez o primeiro ponto que precise ser questionado é se Rousseau de fato possui uma *filosofia prospectiva* que pretenda apresentar uma solução para a possibilidade de *desenvolvimento da espécie humana em direção de um aperfeiçoamento moral*. Rousseau utiliza o conceito de *perfectibilidade,* que por sua vez é alheio ao conceito de *teleologia*. Perfectibilidade implica na possibilidade de uma variação potencialmente infinita de formas, isto é, de uma maleabilidade da natureza humana que pode seguir qualquer direção. Nesse sentido, não é possível estabelecer uma valoração de diferentes formas culturais humanas em relação a uma forma ideal final, tal como acontece com a teleologia. A perfectibilidade comporta uma multiplicidade imensurável, já a teleologia comporta uma multiplicidade que também pode ser infinita, mas sempre dentro de um esquema de um *continuum* comparável entre si, pois parte do pressuposto de que existem germens (*Keime*) e disposições (*Anlage*) que podem ser desenvolvidos em diferentes graus e formas, mas comparáveis e avaliáveis entre si, ou seja, é possível dizer que em um determinado momento histórico ou em um indivíduo, determinado germe se desenvolveu mais e melhor do que em outrem, ou seja, não apenas de modo diferente.

Nos dois *Discursos*, a história humana é concebida como uma história de declínio, onde a virtude é gradativamente corroída e o futuro tendendo para a obscuridade.[13]

13 "Oh! Homem, de qualquer lugar que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis aqui tua história tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente. (...) Sinto que há uma idade na qual o homem individual gostaria de se deter. Buscará a idade na qual desejarias que tua espécie tivesse se detido. Descontente com teu estado presente, por razões que anunciam à tua posteridade infeliz descontentamentos ainda maiores, talvez gostarias de poder voltar atrás. E esse sentimento deve ser o elogio dos teus antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor dos que tiverem a infelicidade de viver

De forma semelhante, ainda que no *Contrato social* Rousseau proponha uma nova forma de associação que mantenha o homem tão livre quanto ele era no estado de natureza, é feita a importante ressalva:

> Se queremos formar um estabelecimento duradouro, não pensemos jamais em torná-lo eterno. Para sermos bem-sucedidos, não devemos tentar o impossível, nem vangloriarmo-nos de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam. O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas da sua destruição. (...) Não depende dos homens o prolongamento de suas vidas, mas deles depende prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa existir (Rousseau, 1999, 107 / III, 424).

Em última instância, a única coisa que se pode fazer é procurar algum remédio que prolongue a vida do Estado, apesar da sua inevitável deterioração. Ainda que Rousseau nos dois *Discursos* trate da espécie humana em geral, no *Contrato social* fica claro que o remédio é sempre um remédio para um povo específico e apenas por um determinado tempo. Além disso, ele surge apenas graças ao aparecimento de um legislador, que "chega com a constituição pronta" e que reconhece a oportunidade correta de apresentá-la aos homens. Assim que a constituição é aprovada, o que deve ocorrer por unanimidade, o legislador "sai de cena" e deixa os assuntos de governo para os chefes que ficaram encarregados de executar a lei. Essa figura do legislador e sua genialidade surgem como que por um milagre.[14] Da mesma forma acontece com o surgimento dos gênios que podem se dedicar à ciência sem terem seus espíritos corrompidos, tal como teria acontecido com Sócrates.[15] Esse também parece ser o caso do preceptor de Emílio, que se desvencilhou por si próprio dos vícios da sociedade, que sabe aquilo que constitui a natureza do homem, o que é correto e os meios para alcançar a virtude. Em outras palavras, a teoria propositiva de Rousseau, aquela que busca ser também assertiva sobre como criar ou remediar

depois de ti" (Rousseau, 2013, 45s. / III, 133).

14 "O legislador é, sob todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se o é por seu gênio, não o é menos por seu cargo. Não se trata de magistratura, nem de soberania. Esse cargo, que constitui a República, não entra em sua constituição. É uma função particular e superior que nada tem em comum com o império humano, porque, se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve mandar nos homens. (...) Essa razão sublime, que se eleva acima do entendimento dos homens vulgares, é aquela pela qual o legislador põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana. Mas nem a todo homem é dado fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles. A elevação de espírito do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar sua missão" (Rousseau, 1999, 50-53 / III, 382-84).

15 "Concedo que existem alguns gênios sublimes que sabem penetrar através dos véus com os quais se cobre a verdade, algumas almas privilegiadas capazes de resistir à idiotice da vaidade, ao ciúme baixo e às outras paixões geradas no gosto pelas letras. Constitui a luz e a honra do gênero humano o pequeno número daqueles que têm a felicidade de reunir essas qualidades. Somente a eles convém, para o bem de todos, trabalhar no estudo e essa mesma exceção confirma a regra, pois, se todos os homens fossem Sócrates, a ciência não lhes seria então danosa, mas também não teriam nenhuma necessidade dela" (Rousseau, 1979c, p.433).

uma situação depende, em última instância, do surgimento esporádico e ocasional de homens com um gênio superior e sem nenhuma perspectiva de uma garantia de continuidade histórica entre povos e gerações. Trata-se de uma teoria antropológica que inscreve fortemente o acaso, a contingência e a descontinuidade no centro da sua visão política e moral de mundo.

Para Kant, essa dependência de uma criação "quase que divina", "quase que miraculosa" se constitui como um problema na filosofia de Rousseau. Da perspectiva de Kant, a adoção de um ideal de perfectibilidade sem a adoção de um conceito de teleologia conduziria a filosofia a uma situação aporética, isto é, a uma teoria racional que procura dar conta de um problema recorrendo a um elemento incompreensível e paradoxal, tal como no acaso do surgimento do gênio, ou mesmo nas condições ocasionais que fizeram com que o homem saísse do estado de natureza ou instituísse a propriedade. [16] A retomada kantiana da teleologia, desvencilhando-a de pressupostos metafísicos e dogmáticos característicos da filosofia clássica, é a solução encontrada por Kant para solucionar *o impasse* ao qual a filosofia de Rousseau parece ter chegado no momento em que ela passa do momento crítico para o momento propositivo.[17]

A teleologia permite a Kant suprir a incompletude do conceito de perfectibilidade no que se refere à indeterminabilidade de seu fim. Não é mais preciso, por exemplo, conceber o corpo político como fadado à deterioração e a função dos governantes e dos legisladores de postergá-la, mas é possível compreender e também atuar no contexto do processo histórico nos seus aspectos político, cultural e moral como sempre podendo se aproximar mais do seu fim, ainda que a trajetória seja infinita e indeterminada em relação ao tempo de sua realização. Em outras palavras, Kant pretende salvaguardar a infinita multiplicidade de formas culturais

16 "À medida que o gênero humano se ampliou, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde força-los a incluí-la em sua maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões abrasadores que consomem tudo exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol, tornaram-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios, cobriram-se com as peles dos animais que matavam. O raio, um vulcão ou algum feliz acaso, lhes fez conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno" (Rousseau, 2013, p.81 / III, 165).

17 Nesse caso, concordo com Santos, que afirma: "Kant não partilha da crença num idílico estado de natureza em que o homem fosse perfeito, bom e feliz. E onde Rousseau via apenas uma oposição estática de dois estados – o de natureza ou selvagem e o social ou civilizado –, o Professor Kant vê antes um conflito dinâmico e altamente produtivo entre diferentes disposições naturais – a disposição para a animalidade e condição física do homem e a disposição para a humanidade e condição moral do homem – e atribui ao homem a tarefa de extrair desse conflito, e até dos males que dele resultam, todo o bem de que é capaz e que afinal corresponde à realização da destinação da própria natureza em relação à sua espécie, que é uma destinação moral (*sittliche Bestimmung)*. Assim, o próprio mal, o conflito e todo o negativo se inscrevem na teleologia da natureza em relação à espécie humana, como o "aguilhão para o bem" (*Stachel zum Guten*) de que a natureza se serve para estimular os homens para o desenvolvimento das disposições naturais neles inscritas, as quais de outro modo nunca seriam nem exercidas nem desenvolvidas. É assim que até a guerra, que é o pior dos males, pode constituir, neste sentido entendida, 'um meio para a cultura e para a realização da destinação final dos homens'" (Santos, 2014, p.39).

sem cair numa indeterminação do fim. Ele faz isso através da vinculação de uma teoria antropológica com uma teoria teleológica, pois a falta desse *telos* na filosofia histórico antropológica de Rousseau impossibilitaria a conceptualização daquilo que seria um avanço na perfectibilidade da espécie, fazendo com que ele precise recorrer sempre ao acaso como princípio, isto é, à pressuposição de que haja o homem certo no momento certo para o povo certo, ou ainda, o preceptor certo, no momento certo para o aluno certo.

Além disso, a visão rousseauniana implicaria em uma grande dificuldade de se pensar um acúmulo de conhecimentos e experiências no desenvolvimento moral e no aperfeiçoamento das instituições políticas. Veja-se, por exemplo, o caso do legislador e das instituições. Também Kant não nega a existência de gênios que solucionaram problemas teóricos ou práticos. Esse é exatamente o tema da sexta proposição da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita,* qual seja, encontrar um chefe supremo que seja *justo por si mesmo* e que seja, não obstante, um ser humano. Esse é um problema que, segundo Kant, é ao mesmo tempo o mais difícil e o que mais tardiamente será resolvido pelo gênero humano, visto que o homem, enquanto um animal que precisa viver entre seus congêneres, precisa de um senhor. Trata-se da mais difícil de todas as tarefas e cuja solução perfeita é impossível, pois depende de se alcançar três fatores que só com muita dificuldade se consegue harmonizar, a saber: 1. Precisa-se ter os conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível; 2. Uma experiência muito grande e exercitada pelo frequente curso do mundo; 3. Uma boa vontade disposta a aceita-la (cf. Kant, IaG, AA 08: 23). Ora, se se analisa a figura do bom legislador de Rousseau e a figura kantiana do senhor justo por si mesmo, há de fato algumas similitudes, mas há também ao menos alguns elementos que os distinguem radicalmente, os quais resultam exatamente da interferência da teleologia, mas nesse caso, não especificamente de uma teleologia teórica que orienta o desenvolvimento natural, mas principalmente de uma teleologia prática que constitui uma máxima para se projetar e avaliar a ação humana na história.[18] Enquanto que o bom legislador de Rousseau se encontra no início da história do povo e é uma figura factual que precisa existir como condição de possibilidade da República, a figura do senhor justo por si mesmo de Kant se encontra ao final da história e funciona muito mais como um elemento regulativo e normativo, ou seja, as instituições políticas e educacionais devem ser reformadas gradualmente segundo esse ideal normativo, no sentido de formar cidadãos virtuosos que possam ocupar futuramente tal posto. São exatamente as mesmas razões que fazem com que a filosofia política de Rousseau aposte muito mais na *revolução,* enquanto que Kant defende a *reforma* como o meio de alcançar

18 Sobre a diferença entre um uso regulativo teórico e um uso regulativo prático da teleologia, ver Klein, 2014b.

a República, a saber, a necessidade de se pensar uma mediação entre cultura e natureza por via de uma teleologia prática.

A utilização de uma teoria teleológica não significa poder determinar quando e como surgirão o senhor justo por si mesmo ou o político moral (tal como ele é apresentado em À paz perpétua), porém, uma antropologia vinculada a uma teleologia orienta a reflexão prática no sentido de procurar fatores e criar condições que propiciem o surgimento de tais pessoas. Mais do que isso, permite pensar que o desenvolvimento não precisa depender de tais gênios, pois eles são vistos mais como elementos de um processo no qual várias pessoas tomaram parte, as quais não representam em si mesmas de maneira perfeita "o senhor justo por si mesmo" ou "o político moral". A teleologia permite pensar uma racionalidade construtiva mesmo numa situação dialética de posições contrárias. Ela é uma racionalidade que permite criar um fio condutor para se refletir sobre a história humana em geral e sobre o que é o ser humano, não apenas quando se trata da deterioração (que para Rousseau foi geral), mas também quando se busca imaginar e propor soluções políticas e morais acerca das instituições políticas e educacionais de um povo e também para toda a espécie humana, ao mesmo tempo em que se aceita as particularidades históricas, culturais e geográficas. Nesse sentido, por exemplo, a boa República não depende essencialmente de um ato fundador ocasionalmente bem-sucedido e os governantes não são vistos apenas como aqueles que procuram remédios para postergar a corrupção inevitável do Estado. Ao contrário, a República pode ser vista como um processo construtivo infinito, um processo em que todos os indivíduos podem se conceber como sujeitos capazes de contribuir para torná-la cada vez mais próxima do ideal de *respublica noumenon* (Cf. Kant, *SF*, AA 07: 90f).

Rousseau, por outro lado, talvez criticasse "a solução" de Kant por ela ser teoricamente onerosa e equivocada. A utilização de uma teoria teleológica baseada no conceito de uma racionalidade escamotearia a felicidade como um conceito secundário da vida humana e seria um custo que Rousseau talvez não estivesse disposto a assumir. [19] Em outras palavras, para Kant a felicidade e o completo aperfeiçoamento somente podem ser esperados para a espécie como um todo e não para o indivíduo singular (cf. Kant, *IaG*, AA 08: 18f), ao menos não enquanto não se alcançar o estado em que a "sociedade se torne natureza", ou ainda, enquanto a espécie humana não alcançar os últimos estágios do seu desenvolvimento moral. Também o conceito de uma Natureza organizada teleologicamente que abarque o agir do ser humano talvez fosse para Rousseau algo equivocado, pois, se esse fosse o caso, talvez não tivesse

19 Na verdade, essa leitura de Rousseau foi defendida por Herder e essas críticas foram feitas diretamente à filosofia da história de Kant no livro *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, sendo elas respondidas pelo próprio Kant em duas recensões. Uma tradução e um comentário desse debate pode ser encontrado em Klein (2012; 2013a). Nesse contexto, fica a questão: Rousseau se reconheceria mais na interpretação feita por Kant ou naquela de Herder?

ocorrido uma tamanha deterioração dos costumes e uma tamanha disseminação do mal. Dito de outra forma, *talvez* a *falta* de uma "racionalidade teleológica" que explique a possibilidade da perfectibilidade direcionada para um fim moral seja para Rousseau uma condição para se compreender as contradições inerentes à realidade.

A essas possíveis críticas, Kant poderia responder o seguinte: a teleologia comporta duas dimensões, uma delas vinculada a uma reflexão teorética acerca da organização dos seres vivos e da natureza como um sistema, de outro a reflexão teleológica prática, que permite compreender a natureza como um sistema subordinado aos fins essenciais da razão humana, que são práticos.[20] Segundo Kant, seria uma contradição aceitar, como em alguns momentos Rousseau o faz, que a natureza e o ser humano sejam criações de um supremo, sábio e bondoso criador e negar que a liberdade e a razão venham tendo um desenvolvimento adequado a uma teleologia prática, pois isso equivaleria a "eliminar todos os princípios práticos, e deste modo, a natureza, cuja sabedoria deve servir de princípio para julgar todas as restantes coisas, só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil" (Kant, *IaG*, AA 08: 19).[21] Contudo, isso não significa que todas as circunstâncias da sociedade civil *estejam* condizentes com a felicidade e a moralidade, ou ainda, adequadas com a perfectibilidade moral que comporta o ser humano, afinal Kant de forma alguma é partidário de um otimismo ingênuo com relação ao progresso moral do gênero humano, pois reconhece as consequências negativas trazidas especialmente para a perspectiva individual (cf. Kant, *MAM*, AA 08: 115). A posição de Kant é, entretanto, defender que é possível encontrar uma forma de lidar com as contradições ou paradoxos postos pelo processo civilizatório sem que se tenha de abandonar os ganhos trazidos por ele, ou ainda que os males que o progresso trouxe para o indivíduo podem ser tanto controlados, quanto contrabalançados pelos ganhos morais e também físicos. É exatamente esse um dos objetivos da ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita, a saber, mostrar como na história o processo dialético da civilização pode ser visto não apenas como um processo de corrupção, mas também como "um passo para a moral" (Kant, *ZeF*, AA 08: 376).[22]

A reflexão teleológica permite buscar no contexto histórico-social do ser

20 Defendi essa tese nos seguintes artigos: Klein, 2013b; 2016.

21 Veja-se a diferença com Rousseau: "Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia a harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim, regerá o mundo? Ser beneficente, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra" (Rousseau, 2014, p.392 / IV, 583).

22 Ver também: "Tornar o homem civilizado em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo *como homem eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado)" (Kant, *Anth*. AA 07: 244).

humano uma *acomodação* dos conflitos entre natureza e cultura, entre felicidade e moralidade. É a reflexão teleológica que permite pensar em soluções e mediações entre ambos os âmbitos e é ela que operacionaliza, por meio da ideia de uma "prudência da natureza", uma narrativa que faça o ser humano *não desesperar* da sua existência terrena.[23]

Nesse sentido, por exemplo, é apenas no contexto da reflexão teleológica que se pode encontrar uma forma de compreender também de uma maneira positiva os germens que conduzem aos vícios da preguiça, da covardia e na própria falsidade. Nas palavras de Kant:

> Dos três vícios, *preguiça*, *covardia* e *falsidade*, o primeiro parece ser o mais desprezível. Nesse juízo pode-se, no entanto, frequentemente ser muito injusto para com o ser humano. Pois a natureza também colocou sabiamente uma aversão ao trabalho contínuo no instinto de muitos sujeitos, instinto salutar para eles tanto quanto para os outros, porque este não suportaria, sem esgotamento, um dispêndio de forças longo ou muitas vezes repetitivo, e necessitaria de certas pausas de descanso. Por isso, não sem razão *Demétrio* também sempre fazia destinar um altar a essa deidade maligna (a preguiça), já que, se a preguiça não se intrometesse, a maldade *incansável* cometeria no mundo muito mais perversidades do que há agora; se a *covardia* não se apiedasse dos seres humanos, a belicosa sede de sangue logo os aniquilaria, e se não existisse a *falsidade* [pois entre o grande número de malvados reunidos num complô (por exemplo, num regimento) sempre haverá um que o delatará], Estados inteiros seriam logo destruídos devido à maldade inata à natureza humana (Kant, *Anth*, AA 07: 276).

Em outras palavras, segundo uma perspectiva teleológica, até mesmo os vícios não são algo absolutamente negativos, pois, segundo Kant, o mal possui uma tendência interna a destruir a si mesmo.[24] Nesse contexto, também entram uma série de reflexões kantianas acerca das disposições naturais da espécie humana, em especial aquelas relacionadas com o desenvolvimento da civilidade, compreendidas sob o título geral do *decoro*. Para Rousseau, foi exatamente essa polidez, advinda das artes e das ciências, um dos alvos de sua forte crítica, pois elas serviam apenas para encobrir os vícios e a falsidade.[25] Aqui se vê mais uma vez um tema no qual Kant

23 Kant indaga: "de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema – a história do gênero humano – continua a ser uma objeção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desagrado e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a esperá-la apenas num outro mundo?" (Kant, *IaG*, AA 08: 30) Em outro lugar, afirma: "Aliás a própria espécie humana deve e *pode* ser criadora de sua felicidade, mas que ela o *será*, isso não se pode concluir *a priori* das disposições naturais dela por nós conhecidas, mas apenas da experiência e da história como uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda a prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim (cada um o quanto lhe toca nisso)" (Kant, *Anth*. AA 07: 328f.).

24 "Pois é precisamente o conflito das tendências entre si, de que promana o mal, que fornece à razão um livre jogo para todas a subjugar; e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém a si mesmo daí em diante" (Kant, *TP*, AA 08: 312).

25 "Meu adversário é menos indulgente: não somente não me concede nada do que possa me recusar e, em lugar de condenar o mal que acuso em nossa vã e falsa polidez, prefere desculpar a hipocrisia. Pergunta-me se eu desejaria que o vício se mostrasse abertamente. Certamente eu o desejaria, pois a confiança e a estima renasceriam entre os bons, aprender-se-ia a desconfiar dos maus e a

se distancia de Rousseau, o que ocorre exatamente na medida em que na base da reflexão kantiana se encontra uma compreensão teleológica do desenvolvimento da natureza e das estruturas psicológicas, sociais e culturais do ser humano.

Veja-se a forma como Kant caracteriza o decoro e essa propensão a enganar e a deixar ser enganado:

> A natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela. A boa e honrosa *decência* é uma aparência exterior que infunde respeito aos outros (não se fazer vulgar). (...) Em geral, tudo o que se denomina *decoro* (*decorum*) é da mesma índole, a saber, nada mais que *bela aparência*. A *cortesia* (polidez) é uma aparência de condescendência que infunde amor. As *reverências* (saudações) e todo galanteio *cortês*, junto com os mais calorosos protestos verbais de amizade, nem sempre são precisamente *verdades* ("Meus queridos amigos, não existe amigo!" *Aristóteles*), mas tampouco *enganam*, porque cada um sabe pelo que os deve tomar, e porque precisamente esses símbolos, inicialmente vazios, de benevolência e respeito conduzem pouco a pouco a verdadeiros caracteres de tal espécie. Toda a virtude humana é moeda de pouco valor; é uma criança quem a toma por ouro puro. – Mas é sempre melhor ter em circulação moeda de pouco valor que carecer de um meio como este, e poder finalmente, embora com uma perda considerável, trocá-las por ouro verdadeiro. (...) Mesmo a aparência de bem em outros tem de ser estimável para nós, porque nesse jogo com dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode por fim se tornar sério (Kant, *Anth*. AA 07: 152).

O decoro não engana ninguém. Apenas crianças o tomariam como verdadeiras maneiras de pensar morais. Entretanto, esse comportamento civilizado tem o seu valor, pois ainda que não seja o verdadeiro comportamento moral, ele tem uma estima em si mesmo e, com o passar do tempo, tende a produzir e a abrir espaço para um verdadeiro comportamento moral:

> Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. – Enganar, porém, o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos (Kant, *Anth*. AA 07: 151).

Assim, o decoro não é, em si mesmo, um problema a ser combatido, ao contrário, trata-se de um dever do estado promover e assegurar, bem como um dever de virtude imputado ao indivíduo.[26] Em outras palavras, o problema não é o decoro

sociedade com isso se sentiria mais segura. Prefiro que meu inimigo me ataque frente a frente, do que me venha ferir traiçoeiramente pelas costas. (...) A hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude, homenagem da espécie daquela dos assassinos de César que se prostraram a seus pés para degolá-lo com mais precisão" (Rousseau, 1979a, p.395 / III, 51; ver também 398 / III, 55s).

26 Na Doutrina do direito: "É nisto que se baseia também o direito de administrar a economia do Estado, as finanças e a política, ocupando-se esta última da segurança, da tranquilidade e do

em si, mas quando ele, da perspectiva do sujeito para consigo mesmo, transforma-se e restringe-se a uma forma de esconder e maquiar para si mesmo as suas próprias intenções. Nesse sentido,

> a aparência do bem *em nós mesmos* precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência *engana* onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana (Kant, *Anth*. AA 07: 153).

Isso não significa que o indivíduo não deva cultivar o decoro, mas que ele, para consigo mesmo, não se utilize das suas boas maneiras para encobrir para si mesmo as suas faltas morais, pois, caso isso ocorra, então a falsidade corrompe o ânimo e a possibilidade de desenvolvimento moral é comprometida.

Em suma, analisada com imparcialidade e no horizonte de uma teoria teleológica, pode-se dizer, por um lado, isto é, do lado negativo dessa tendência para a falsidade o seguinte:

> é inegável na fisionomia moral de nossa espécie, pela simples ocultação de uma boa parte de seus pensamentos, que todo homem prudente acha necessário, fica suficientemente claro que, em nossa raça, todos têm por conveniente se acautelar e não se deixar ver *inteiramente* como são, o que denuncia já a propensão em nossa espécie de serem mal-intencionados uns com os outros. (...) Faz, pois, parte da composição original de uma criatura humana e do seu conceito de espécie espreitar os pensamentos alheios, mas conter os seus, qualidade polida que não deixa de progredir gradualmente da *dissimulação* até o *engano* premeditado e, finalmente, até a *mentira* (Kant, *Anth*. AA 07: 332).

Mas, por outro lado, se ficássemos apenas com a perspectiva acima, teríamos apenas um dos lados da moeda, o qual não passaria de

> uma caricatura de nossa espécie, que não autoriza apenas a sorrir bondosamente dela, mas também a desprezar aquilo que constitui o seu caráter, e a confessar que essa raça de seres racionais não merece um lugar de honra entre as restantes (desconhecidas para nós) –, se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós, um desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não

---

decoro públicos; pois que facilita em grande medida ao governo a sua tarefa de conduzir o povo por meio de leis o facto de que o sentido do decoro (*sensus decori*), enquanto gosto negativo, não seja embotado pela mendicidade, barulho nas ruas, maus cheiros, prostituição pública (*venus volgivaga*), como ofensas ao sentido moral" (Kant, *MS*, AA 06: 325). Na Doutrina da virtude: "Trata-se, em boa verdade, apenas de produtos exteriores ou adornos (*parerga*), que proporcionam uma bela aparência de virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa, pois que cada um sabe o relevo a atribuir-lhe. Que têm um valor acessório, mas que favorecem o próprio sentimento de virtude, ao esforçar-se por aproximar, na medida do possível, esta aparência da verdade, na acessibilidade, na cordialidade (no refutar sem acrimónia), que, no seu conjunto, são simples maneiras no trato social, mas que, pelo facto de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, nos tornam a virtude prazenteira" (Kant, *MS*, AA 06:473f.).

> como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para elevar do mal ao bem num progresso constante (Kant, *Anth*. AA 07: 332f.).

Kant dá um passo além, afastando-se ainda mais de Rousseau, especialmente no que concerne à sua visão idílica, condescendente e, até mesmo, nostálgica de Esparta ou da Roma republicana. Para Kant,

> O barulho acerca do irresistível abastardamento crescente da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estádio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação com o que deveríamos ser, por conseguinte, a nossa autocensura se torna tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalamos (Kant, *TP*, AA 08: 310).

Em suma, as soluções para se resolver os impasses políticos e educacionais não serão encontradas olhando-se para o passado e menosprezando o presente, mas sim através de um processo de esclarecimento e da liberdade para o uso público da razão,[27] juntamente com a perspectiva de que a história humana pode ser concebida como uma história de progresso moral.[28]

3. Considerações finais

Kant percebe na filosofia de Rousseau um enorme potencial provocativo que abarca dois momentos, um de questionamento e destruição e outro de construção, um negativo e outro positivo. Kant segue Rousseau em diversos aspectos de sua teoria antropológica, mas percebe que entre esses dois momentos, o positivo e o negativo, há um abismo que não pode ser respondido a partir dos próprios pressupostos das reflexões filosóficas do genebrino, mas que precisa ser filosoficamente superado. Para se pensar uma passagem entre esses momentos, é preciso introduzir e desenvolver uma reflexão teleológica que estabeleça mediações e uma orientação no processo histórico e dialético. Apenas assim é possível encontrar uma forma para se pensar a existência humana fazendo jus aos seus diferentes aspectos, sem que seja preciso eliminar os diversos germens e disposições.

Se é *ilegítimo* eliminar qualquer um dos dois lados, a natureza e a cultura,

27 Nesse sentido é que também pode ser lido o escrito "*Resposta à pergunta; o que é esclarecimento*?" e também o artigo secreto para a paz perpétua (Cf. Kant, *ZeF,* AA 08: 368f).

28 Nesse sentido, ver por exemplo a seguinte afirmação de Kant: "Ora, por muito que os moralistas políticos possam se entregar a subtilezas sobre o mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e frustraria a sua intenção, ou por muito que intentem demonstrar as suas afirmações mediantes exemplos de constituições mal organizadas de tempos antigos e presentes (por exemplo, de democracias sem sistema de representação), não merecem ser ouvidos; sobretudo porque uma tão perniciosa teoria produz precisamente o mal que prediz, pois, segundo tal teoria, o homem é lançado para a classe das restantes máquinas vivas, às quais se deixaria apensa ainda a consciência de não serem seres livres, a fim de se tornarem, segundo o seu próprio juízo, os mais miseráveis de todos os seres do universo" (Kant, *ZeF,* AA 08: 378).

ou ainda, se é *impossível eliminar o conflito* entre os desejos e inclinações naturais e os desejos e inclinações sociais, então cabe buscar uma forma de acomodá-lo. Kant apresentou a sua solução por meio da ideia teleológica de um processo de desenvolvimento histórico da espécie humana em direção à realização da sua humanidade. Foi a adoção de uma perspectiva teleológica que permitiu a Kant ressignificar todos aqueles elementos da filosofia Rousseau, os quais constituíam para Kant paradoxos. Essa ressignificação permite conceber a história humana como um processo com sentido, o que, por sua vez, projeta o agir político e moral do ser humano em um quadro mais amplo que permite pensar a própria política e a moral como abarcando projetos e tarefas que ficariam fora do seu horizonte, tais como uma educação moral pública ou o desenvolvimento contínuo de um direito cosmopolita por via da reforma das instituições.

Referências

Cassirer, E. (1999). *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: UNESP.

Kant, I. (1900ff.) *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.

_____. *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius*.

_____. (1980). *Kritik der reinen Vernunft*. Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I (Coleção os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1980). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Tradução de Paulo Quintela. In: *Kant II (Coleção os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1993). *Der Streit der Fakultäten*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (2004) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. (2004). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. (2004). Über *den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. (2004). *Zum ewigen Frieden*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. (2005). *Die Metaphysik der Sitten*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

_____. (2006). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. (2009). *Muthmaßlicher Anfang der Menchengeschichte*. Tradução de Joel Thiago Klein. *Ethic@, 8*(1), pp.157-168.

_____. (2013). *Vorlesungen Wintersemester 1775/1776 Friedländer*. Tradução de Fernando M. F. Silva. *Estudos Kantianos*, Marília, *1*(1), pp.255-282.

Klein, J. T. (2012). Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), *13*, pp.121-147.

_____. (2013a). Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), *14*, pp.190-214.

_____. (2013b). Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien, 104*, pp.188-212.

_____. (2014a). A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. *Manuscrito* (UNICAMP), *37*, pp.161-210.

_____. (2014b). Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. *Analytica* (UFRJ), *18*, pp.47-81.

_____. (2016). The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kants Critique of Practical Reason. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, *3*, pp.210-230.

Rousseau, J.-J. (1973a). "Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, Duque de Lorena". Tradução de Lourdes Santos Machado. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1973b). Discurso sobre as ciências e as artes. Tradução de Lourdes Santos Machado. *In: Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1999). *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2011). Œuvres *complètes*. 5 v. Paris: Gallimard.

_____. (2013). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket.

_____. (2014). *Emílio, ou, Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes.

Santos, L. R. (2014). "Os 'paradoxos de Rousseau' explicados pelo professor Kant". In: *Jean-Jaques Rousseau: o homem a obra e o pensamento*. K. R. Basilio; L. R. dos Santos; M. J. Almeida. (orgs.). Lisboa: Edições Húmus.

Recebido em: 22.10.2016
Aceito em: 24.05.2017

Linguagem, pulsão e atavismo: análise genética e mapeamento conceitual em torno do problema do inconsciente em Nietzsche e sua relação com o transcendental*

Language, Drive and Atavism: Genetic Analysis and Conceptual Mapping around the Problem of the Unconscious in Nietzsche and its Relation to the Transcendental

William Mattioli

william.mattioli@gmail.com
(Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro)

Resumo: O objetivo do presente trabalho é esboçar uma análise do desenvolvimento da noção de inconsciente em momentos importantes do pensamento de Nietzsche. Nosso argumento geral gira em torno de duas hipóteses com as quais pretendemos apresentar uma leitura que vai na contramão da visão comum segundo a qual Nietzsche pertenceria à tradição irracionalista do inconsciente, que tem Schopenhauer como seu mais emblemático representante. Trata-se 1) de uma hipótese histórica, que pretende inserir Nietzsche na tradição do inconsciente cognitivo a partir da noção de "representação inconsciente", e 2) de uma hipótese genético-sistemática, que pretende esboçar um plano de compreensão no tocante ao desenvolvimento da concepção nietzscheana do inconsciente, distinguindo e mapeando algumas noções ao longo de sua produção intelectual.

Palavras-chave: inconsciente; pulsão; linguagem; atavismo; *a priori*.

Abstract: The aim of the present paper is to sketch an analysis of the development of Nietzsche's notion of the unconscious in important moments of his thought. Our general argument revolves around two hypotheses with which we intend to present a reading that runs counter to the common view that Nietzsche belongs to the irrationalist tradition of the unconscious, which has Schopenhauer as its most emblematic representative: (1) a historical hypothesis that intends to insert Nietzsche into the tradition of the cognitive unconscious based on the notion of "unconscious representation"; and (2) a genetic-systematic hypothesis, which intends to sketch a plan of understanding vis-à-vis the development of his conception of the unconscious, distinguishing and mapping some notions throughout his intellectual production.

Keywords: unconscious; drive; language; atavism; a priori.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p71-98

I.

Entre os poucos consensos existentes na literatura secundária sobre Nietzsche está o entendimento de que o inconsciente tem um papel importante em sua filosofia e aparece como uma noção chave no interior de algumas de suas principais teorias

* Este trabalho foi elaborado durante período de pós-doutorado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, com financiamento da CAPES.

e hipóteses. Uma compreensão satisfatória do lugar que esta noção ocupa em sua obra, do contexto de sua gênese, assim como das leituras que influenciaram sua formulação, do conteúdo teórico que ela carrega ao longo do desenvolvimento de seu pensamento e das transformações pelas quais ela passa nos diferentes períodos de sua produção intelectual, contudo, ainda não faz parte do legado crítico dessa literatura. É comum que sua noção de inconsciente seja vista, sobretudo pela ótica de uma possível antecipação da psicanálise, como derivada de sua herança schopenhaueriana e de seu suposto pertencimento à mesma tradição de seu primeiro mentor intelectual. Trata-se da tradição comumente chamada de irracionalismo, que teria como uma de suas pedras de toque a noção de um inconsciente irracional-pulsional como núcleo do entendimento que temos do homem. Em seu aclamado livro *Traditionslinien des Unbewußten. Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, publicado pela primeira vez em 1999 e que recebeu uma segunda edição reelaborada e ampliada em 2009, Günter Gödde argumenta que é a essa tradição irracionalista do inconsciente, inaugurada por Schopenhauer com sua famosa tese do primado da vontade sobre o intelecto e da radical oposição entre vontade e representação, que pertencem tanto Nietzsche quanto Freud. Diferentemente da tradição representacionalista de Kant e Leibniz, por exemplo, na qual teria se desenvolvido a noção de um "inconsciente cognitivo", a tradição irracionalista, mais notadamente em sua versão schopenhaueriana, teria como um de seus pressupostos básicos o caráter essencialmente *não-cognitivo* (irracional) do âmbito pulsional. Que isso seja verdade no caso da metafísica da vontade de Schopenhauer não há dúvida, pelo menos de acordo com a autocompreensão de seu autor. Contudo, não nos parece que esse seja o caso no que diz respeito a Nietzsche.[1] A nosso ver, sua noção de inconsciente

1 Para uma crítica semelhante à leitura que Gödde faz da concepção nietzscheana do inconsciente, da qual surgiu boa parte da inspiração para a formulação do problema tal como o apresentamos aqui, cf. Lopes, 2012. Com relação a Freud, a questão talvez seja mais complicada, uma vez que Schopenhauer é um dos poucos filósofos verdadeiramente respeitados pelo psicanalista e em quem ele reconhece explicitamente um antecessor de sua teoria do inconsciente, sugerindo que a vontade schopenhaueriana equivale às pulsões da psicanálise (*Uma dificuldade da psicanálise*, GW XII, p.12). Mas essa afirmação de Freud não parece de todo correta, mesmo que entre o voluntarismo de Schopenhauer e a psicanálise haja profundos pontos de contato. Para os propósitos deste breve e talvez incauto comentário, me limitarei a esboçar rapidamente dois argumentos não muito elaborados. Além da diferença básica no que diz respeito ao escopo e ao alcance de cada um dos modelos (uma vez que a vontade de Schopenhauer é um princípio cosmológico-metafísico, ao passo que a pulsão freudiana, pelo menos a princípio, se reduz a um elemento psicológico-biológico interno a uma concepção clínica e científica), há ainda uma distinção importante relativa aos aspectos estruturais e à definição da dinâmica própria a cada uma dessas instâncias. Se a vontade schopenhaueriana é absolutamente destituída de qualquer componente intencional, de qualquer predicado relativo à representação, o inconsciente freudiano, por outro lado, como argumenta Sebastian Gardner (1999, p.381), é marcado por intencionalidade; e é essa intencionalidade que determina o inconsciente enquanto complexo de estados motivacionais. As pulsões que constituem o inconsciente se definem pelo seu direcionamento a um objeto, pela sua relação com as representações que lhe concedem um conteúdo qualitativo. Esse direcionamento intencional do conteúdo do inconsciente, por mais primitivo ou distante daquele dos desejos conscientes, é o que o distingue de estados puramente somáticos. Mesmo que Freud busque caracterizar o inconsciente em termos "econômicos", a partir

é muito mais complexa do que sugere a inserção apressada de seu pensamento na tradição do irracionalismo schopenhaueriano.

O argumento geral do presente trabalho[2] gira em torno de duas hipóteses com as quais pretendemos apresentar uma leitura que vai na contramão da interpretação aludida acima. Trata-se I) de uma hipótese histórica, que pretende inserir Nietzsche na tradição do inconsciente cognitivo a partir da noção de "representação inconsciente", e II) de uma hipótese genético-sistemática, que pretende esboçar um plano de compreensão no tocante ao desenvolvimento da concepção nietzscheana do inconsciente, distinguindo e mapeando algumas noções ao longo de sua produção intelectual. A título de curiosidade, como alusão a uma possível abordagem comparativa e sistemática, eventuais paralelos com a psicanálise serão indicados em notas de rodapé.

II.

Na introdução à sua obra principal, *Filosofia do inconsciente*, Eduard von Hartmann introduz o leitor no campo de suas investigações através de uma citação de Kant (Hartmann 1869, p.1). O fato de Kant ser o filósofo invocado aqui como ponto de partida de uma análise do inconsciente pode, à primeira vista, provocar um certo espanto naqueles familiarizados com a filosofia da autoconsciência na qual se baseia a primeira *Crítica*. A citação apresentada por Hartmann como frase de abertura de sua obra principal é, entretanto, retirada da *Antropologia*:

---

de um vocabulário quantitativo, isso em nada muda na compreensão de sua intencionalidade, pois, de fato, todo tipo de fenômeno psicológico pode, a partir dessa abordagem, ser caracterizado nos termos de uma "energia psíquica" quantitativamente analisável. Não parece restar dúvidas, por sua vez, que o modo como Freud apresenta seu modelo metapsicológico pressupõe uma escolha de princípio pelo vocabulário intencional em detrimento do vocabulário energético / quantitativo. Isso se mostra de forma mais clara, sobretudo, no texto *O inconsciente*. A escolha por esse vocabulário mentalista é o que, em última instância, traz inteligibilidade aos fenômenos abordados, razão pela qual ele deve ter prioridade explicativa. Com efeito, uma das razões essenciais que conduziram Freud à asserção da existência do inconsciente é o fato de que os dados da consciência se mostram profundamente lacunares, de modo que frequentemente nos deparamos com "atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos de que a consciência não dá testemunho" (*O inconsciente*, GW X, p.265). Para Carlos Drawin, essa formulação da função teórica atribuída ao inconsciente aproxima o modelo metapsicológico de um modelo transcendental do psiquismo. E isso porque o inconsciente, apesar de ser uma "realidade metapsicológica que não é acessível, em si mesma, à introspecção, (…) se impõe como a condição que torna possível a compreensão da observação introspectiva de nossa própria vida interior" (Drawin 2005, p.492). Ora, a inteligibilidade daqueles outros atos psíquicos aos quais Freud se refere e dos quais a consciência não dá testemunho só pode estar assegurada se formos capazes de remetê-los cognitivamente a associações psíquicas que nos são de certo modo palpáveis, isto é, a mecanismos intencionais compreensíveis a partir da perspectiva de primeira pessoa, mesmo que estes nos pareçam à primeira vista inteiramente idiossincráticos.

2 No trabalho que se segue, desenvolvo de forma mais detalhada e procuro corrigir alguns argumentos apresentados no texto: "Das Unbewusste als transzendentaler Raum perspektivistischer Weltbildung bei Nietzsche" (Mattioli 2012). Trata-se, assim, de uma versão em português, consideravelmente reelaborada e expandida deste texto.

> *Ter representações e, contudo,* não estar conscientes delas, aí parece haver uma contradição, pois, como podemos saber que as temos se delas não estamos conscientes? Essa objeção já foi feita por Locke, o qual por isso mesmo também rejeitou a existência de semelhante espécie de representações. – No entanto, podemos ser *mediatamente* conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela (*Anthropologie*... AA VII, p.135).

Apesar da referência a Locke ser deixada de lado no texto de Hartmann, ela é de grande importância para o escopo do presente trabalho, como pretendemos mostrar. Hartmann afirma então que essas palavras do grande pensador de Königsberg contém o ponto de partida de suas próprias investigações. Que se trata aqui da retomada, por Kant, da problemática das representações inconscientes ou obscuras, introduzida por Leibniz e desenvolvida em seguida por seus sucessores, fica claro através da sequência do texto kantiano, onde a divisão leibniziana em representações obscuras, claras e distintas é apresentada. O próprio Hartmann invoca a herança leibniziana da problemática do inconsciente e reconhece que a leitura de Leibniz foi o que primeiramente o estimulou em direção às análises desenvolvidas em sua obra principal.

Em que pese a importância de se chamar atenção para o fato de que os termos "representação inconsciente" (*unbewusste Vorstellung*) ou "representação obscura" (*dunkle Vorstellung*) não ocorrem sistematicamente nos textos de Leibniz, esta questão não desempenha nenhum papel fundamental na elaboração do nosso problema. É verdade que os termos utilizados por Leibniz são, antes, *petites perceptions* ou *perceptions sans apperception*, e isso num contexto no qual a metáfora da luminosidade assume um papel importante: as *perceptions sans aperception* serão consideradas, nesse contexto, como percepções obscuras. Estes conceitos, porém, serão traduzidos, no desenvolvimento da problemática em questão, por "*representações* inconscientes" ou "obscuras" (*unbewusste* ou *dunkle Vorstellungen*),[3] e à metáfora da luz e da luminosidade somar-se-á ainda a metáfora da profundeza; o lugar próprio das representações obscuras será então o *fundus animae*, a profundeza da alma (*der Grund der Seele*).[4]

Na esteira dessa tradição, Kant escreve nos *Prolegomenos*: "O meu lugar é o fértil *Bathos* da experiência, e a palavra transcendental (...) não significa algo que ultrapassa toda a experiência, mas sim o que a precede (*a priori*), sem com isso estar determinado a outro fim que o de simplesmente tornar possível o conhecimento pela experiência" (*Prolegomena*, AA IV, p.373). O termo *Bathos* (em grego: *profundeza*) é colocado em oposição à dimensão das alturas, com a qual, segundo Kant, os

3 Para uma discussão acerca da tradição aqui referida, cf. Grau 1916, pp.196ss., Grau 1922, pp.18ss., Adler 1988, Nicholls e Liebscher 2010, pp.4ss.

4 Esta é a designação dada por Baumgarten ao complexo de percepções ou representações obscuras na alma (cf. Grau 1916, p.200, Adler 1988, Nicholls e Liebscher 2010, p.9).

metafísicos estariam implicados. O campo semântico que o termo *Bathos* compreende é, nesse sentido, o mesmo dos adjetivos "profundo" (*tief*), "obscuro" (*dunkel*), assim como das expressões "*fundus animae*" e "*Grund der Seele*" (*profundeza da alma*). No *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisler (1961, p.56), o termo *Bathos* é definido como: *Niederung der Erfahrung* (chão baixo, fundamento, profundeza da experiência). Outras expressões que aparecem em Kant em diferentes lugares, mas que se inserem num mesmo contexto, são por exemplo: "*niedriger Boden der Erfahrung*" (chão baixo da experiência) (AA II, p.368), "*tiefer Abgrund der menschlichen Erkenntnis*" (abismo profundo do conhecimento humano) (AA XXVIII, p.227), "*dunkler Raum des Verstandes*" (espaço obscuro do entendimento) (AA XVIII, p.93).[5] Todas essas expressões apontam para o caráter inconsciente de certas atividades intelectuais que são ao mesmo tempo constitutivas para o pensamento consciente. Para Kant, há uma série de operações do entendimento que são executadas fora do alcance da luz da consciência e que funcionam como condição para a objetividade da experiência.[6] De forma análoga a Leibniz, para quem as representações obscuras e a *cognitio obscura* a elas associada constituem o fundamento do conhecimento claro e consciente e funcionam como uma forma de pré-condição para o mesmo (Adler 1988, p.199), Kant vê no campo das representações obscuras "um tesouro que constitui o abismo profundo do conhecimento humano, o qual não podemos alcançar" (AA XXVIII, p.227, *apud.* Satura 1971, pp.54s.). Diferentemente de Leibniz e da tradição de seus sucessores, porém, Kant não qualifica esse campo de representações obscuras atribuindo-lhe uma potencialidade cognitiva menor ou reduzida. Para ele, ao contrário, existem operações plenas do entendimento, ou seja, atividades cognitivas complexas, que nosso espírito executa fora do alcance da luz da consciência. Dessa forma, torna-se claro que essas reflexões sobre o inconsciente, realizadas em grande parte no contexto da psicologia do conhecimento ou da antropologia, são de fundamental importância também para a filosofia transcendental enquanto tal.[7] Uma vez que se admite que "a maior parte das atividades do entendimento ocorre na obscuridade" (AA XV, p.65), uma filosofia que delas se ocupe não pode permanecer alheia a esse caráter inconsciente dos processos cognitivos. Ao associar, nos *Prolegomenos*, o conceito de "*Bathos der Erfahrung*" à noção de transcendental, Kant faz alusão à conexão fundamental que há entre atividades inconscientes do espírito e condições transcendentais da experiência.[8]

5 Essas passagens me foram apresentadas pela primeira vez num curso oferecido em Toulouse pelo professor Mário Jorge Pereira de Almeida Carvalho, da Universidade de Lisboa, em 2010, em torno da noção kantiana de "*Bathos der Erfahrung*", em que elas foram discutidas tendo em vista sua importância para o tema do inconsciente em Kant.

6 Cf. a esse respeito La Rocca 2008, Rohden 2009, Souza e Brito 2015, p.306.

7 Sobre a importância da noção de representação inconsciente na primeira crítica, ver La Rocca 2008, pp.461ss., Rohden 2009.

8 Essa leitura se torna ainda mais fecunda se estivermos dispostos a interpretar o sujeito da

Aqui repousa, na verdade, o ponto central da controvérsia entre empiristas e racionalistas com relação à origem das representações. Se partirmos da tese segundo a qual pensamento e consciência coincidem, ou seja, que a alma somente pensa na medida em que tem consciência, o que corresponde basicamente às concepções tanto de Descartes como de Locke, segue-se daí que não pode haver nenhuma atividade inconsciente do entendimento; assim, a existência de algo como representações inconscientes deve ser negada. Nada pode estar presente no espírito sem estar ao mesmo tempo presente à consciência. A recusa de Locke com relação à existência de ideias inatas está essencialmente associada à sua recusa de conteúdos inconscientes do espírito. Ora, a existência de ideias inatas só pode ser aceita de forma consequente se aceitamos ao mesmo tempo que estas são, em princípio, inconscientes. Isto fica claro no caso de uma criança que já é capaz de falar, identificar objetos no mundo, referir-se predicativamente a esses objetos, construir sentenças judicativas, mas não é capaz de explicitar ou de prestar contas acerca de sua utilização das funções gramaticais e dos conceitos de sujeito, predicado e objeto, assim como acerca dos fundamentos e razões do próprio juízo. Ou seja, a criança não é consciente das formas lógicas e sintáticas que regem seus processos cognitivos e, portanto, não é capaz de representá-las conscientemente para si (cf. Satura 1971, p.62).

Nesse sentido, a resposta de Locke à pergunta acerca da origem das representações presentes no espírito é, a partir da perspectiva de uma tradição racionalista ou crítica, insuficiente ou insatisfatória, na medida em que o recurso aos princípios de associação, determinados a posteriori através da percepção, não é capaz de explicar a forma lógica do juízo, a estrutura sintática do pensamento em geral e

apercepção transcendental (do "eu penso") como uma forma de subjetividade inconsciente. A apercepção transcendental, enquanto unidade última de todas as sínteses cognitivas, não é uma consciência de si no sentido de algo acessível à introspecção. Antes pelo contrário, trata-se de uma unidade formal, destituída de qualquer conteúdo intuitivo. Como argumentam Gardner (1999, p.388) e Kemp Smith (2003, p.179), as sínteses transcendentais não são conscientes em nenhum sentido ordinário ou factual, uma vez que elas nem estão presentes à consciência (sendo, antes, sua condição de possibilidade), nem podem ser ali presentificadas; somente seus produtos são conteúdos conscientes. Nesse sentido, o "eu penso", que "deve *poder* acompanhar todas as minhas representações" (CRP, B 132), não se refere a um fato psicológico, mas sim a uma possibilidade estrutural. O fato psicológico de que uma representação é acompanhada pela consciência do seu pertencimento ao eu é definido por Kant como "consciência empírica" (La Rocca 2008, p.462). Mas "a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito" (CRP, B 133). Essa identidade pertence, antes, à estrutura unitária da apercepção transcendental. Carlos Drawin (2005, p.414), numa linha de argumentação que se aproxima de algumas hipóteses de leitura sugeridas por Gardner (1999, p.389), oferece uma interpretação bastante produtiva dessa condição ambivalente do sujeito transcendental, ao associá-lo ao inconsciente freudiano, tal como este é pensado no modelo metapsicológico, sugerindo que a metapsicologia poderia oferecer uma resposta aos impasses kantianos de conceitualização daquele "eu penso". Ao interpretá-lo como inconsciente e conceder-lhe assim um certo nível de objetividade e de concretude (de que sua função meramente formal no argumento kantiano o havia destituído), o modelo freudiano instauraria um outro nível de inteligibilidade com relação ao "eu penso", reinserindo-o na história e restituindo-lhe o caráter de uma intencionalidade dinâmica. A nosso ver, algo próximo a isso pode ser encontrado em Nietzsche.

as regras categoriais que estão em sua base, quando não as pressupõe tacitamente. A semântica empirista, de caráter atomístico, é insuficiente para explicar a estrutura lógica e sistemática segundo a qual nossos conceitos se organizam em formas predicativas determinadas. Assim, é preciso que haja no espírito princípios *a priori*, apesar de inconscientes, sobre cuja base a articulação de conteúdos perceptivos se tornaria então possível e que esclareceriam de forma satisfatória a estruturação lógica do pensamento.

III.

No aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche pretende apresentar sua tese do condicionamento do pensamento, especialmente do pensamento filosófico, através de funções gramaticais inconscientes. Segundo ele, os filósofos descrevem, "à mercê de um encanto invisível" e "graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais", sempre a mesma órbita. Dessa forma, eles preenchem sempre um certo esquema básico de filosofias possíveis, o que significa que seu pensamento, apesar do seu sentimento de independência e de sua vontade crítica ou sistemática, é sempre condicionado inconscientemente pelas estruturas da linguagem. Nietzsche encerra então o aforismo com a seguinte frase, que é recebida pelo leitor não sem uma certa surpresa: "Isso como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das ideias" (ABM 20).

O fechamento do aforismo obriga o leitor relativamente surpreso a uma releitura do texto, de forma que a crítica a Locke e ao mesmo tempo o alcance e a natureza da tese de Nietzsche aparecem numa luz mais clara. Uma vez contextualizado, isto é, uma vez referido à controvérsia entre os defensores de uma concepção empirista da mente como *tabula rasa* e os defensores de alguma forma de inatismo, o aforismo concede uma inteligibilidade maior a algumas expressões nele presentes, como por exemplo: "sistemática inata dos conceitos" ou "filosofar é um atavismo de primeira ordem". O que Nietzsche chama aqui de atavismo é sua versão deflacionada do inatismo. Trata-se de uma crítica à tese empirista, de cunho sensualista, acerca da origem dos conceitos (ou ao menos de certos conceitos). Para o filósofo, conceitos basilares da filosofia, como "sujeito", "substância", "objeto", "causalidade", não são derivados da experiência e, nesse sentido, não são representações isoladas, abstraídas individualmente de conteúdos perceptivos determinados. Essas representações remetem a estruturas cognitivas pertencentes a uma herança atávica que nos é comunicada principalmente através da estrutura de afetos e impulsos e através da estrutura da linguagem (Lopes 2006, p.188). Assim, elas se encontram numa relação de dependência umas com as outras, são conceitos que "crescem em relação e em parentesco um com o outro", pertencendo a "um sistema, assim como

os membros da fauna de uma região terrestre". Lanier Anderson, em um primoroso comentário sobre este aforismo, argumenta que, segundo a tese defendida ali, "o conteúdo de nossos conceitos fundamentais é determinado holisticamente" (Anderson 2002, p.100). Se tivéssemos que dar razão a Locke, assumindo que todo conceito é abstraído de uma experiência particular, então cada um deles seria separado dos outros, derivado da sensibilidade por uma via de abstração própria e independente. Contra esse atomismo semântico, Nietzsche mobiliza a tese de que certos conceitos estão organizados numa cadeia lógica definida, que corresponde àquela "inata e sistemática afinidade" existente entre eles. As representações inconscientes das quais falávamos anteriormente são, aqui, as estruturas sintáticas da linguagem, formas herdadas por cada indivíduo em virtude de seu pertencimento à espécie humana, a uma tradição e, consequentemente, a uma rede simbólica específica no interior de uma determinada cultura.[9]

IV.

Podemos dizer que o germe desta tese já estava presente no jovem Nietzsche, apesar de aparecer ali sobre o pano de fundo de uma concepção da natureza de cunho mais romântico e sob influência da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann. As primeiras reflexões do jovem filólogo acerca da linguagem remontam ao texto concebido como introdução ao curso de gramática latina oferecido na universidade de Basel entre 1869 e 1870, intitulado "Da origem da linguagem" (*Vom Ursprung der Sprache*) (KGW II 2, pp.185-188). O segundo parágrafo do texto é aquele que contém talvez as observações mais importantes no que diz respeito ao escopo de nossa análise:

> Todo pensamento consciente só é possível com ajuda da linguagem. É inteiramente impossível um pensamento tão perspicaz com algo como uma linguagem sonora meramente animal: o prodigioso organismo, dotado de um sentido profundo. Os mais profundos conhecimentos filosóficos já se encontram preparados na linguagem. Kant diz: "uma grande parte, talvez a maior parte da ocupação da razão consiste no desmembramento dos conceitos que ele [o espírito humano] já encontra em si mesmo". Pensemos no sujeito e no objeto. O conceito de juízo é abstraído da proposição gramatical. Do sujeito e do predicado foram extraídas as categorias de substância e acidente (KGW II 2, p.185).

Esse trecho representa um recorte de passagens retiradas do capítulo VI da *Filosofia do inconsciente* de Hartmann, intitulado "O inconsciente na origem da linguagem" (Hartmann 1869, pp.227ss.). Ali se encontram, colocadas lado a lado, a

9 É possível que haja aqui paralelos interessantes com a teoria lacaniana de um inconsciente estruturado como linguagem. Não sendo capaz de desenvolver de maneira adequada essa suposição, remeto o leitor aos comentários de Stack (1983, pp.187ss.) e Crawford (1988, p.135 e p.137), que veem nessa concepção nietzscheana um tipo de estruturalismo *avant la lettre*.

tese de que a linguagem não é o produto de uma atividade reflexiva conscientemente elaborada, uma vez que ela é condição de possibilidade do próprio pensamento, e a tese de que os conceitos fundamentais da filosofia, enquanto pedras angulares do pensamento, já se encontram articulados na sintaxe inconsciente da linguagem. Há aqui um enfoque claro no aspecto formal predominante em todas as línguas, enquanto fundamento cognitivo comum, em detrimento de sua diversidade cultural. Nesse sentido, a argumentação de Hartmann procura tornar plausível a tese de que a estrutura gramatical inconsciente constitui a base para a formação da reflexão consciente e condiciona geneticamente toda especulação filosófica, na medida em que oferece à reflexão um conjunto de formas e noções pré-determinadas (Crawford 1988, pp.34s.). Esse "tesouro de especulação inconsciente" (Hartmann 1869, p.228) identificado na linguagem, do qual são destacados os conceitos gramaticais de sujeito e predicado, é o correlato das categorias kantianas do entendimento na versão do transcendentalismo traduzida nos termos da ciência linguística da época. A menção a Kant, cuja introdução à *Crítica da razão pura* é citada com uma pequena modificação,[10] ilustra muito bem a pretensão de retraduzir o elemento central do argumento transcendental para o registro de uma ambicionada filosofia crítica da linguagem.[11] Essa versão cientificamente esclarecida do argumento transcendental apresentada por Hartmann foi recebida com simpatia pelo jovem Nietzsche. Ele parece ter reconhecido nela uma teoria capaz de lidar de modo historicamente consistente com o problema da origem da linguagem sem precisar reduzi-la à origem puramente sensível, uma vez que ela lança mão da ideia de uma *estrutura inconsciente*. Seu recorte resumido das principais teses de Hartmann nos dá uma boa indicação de como ele está pensando a noção de inconsciente nesse momento. Trata-se da noção de um inconsciente *cognitivo*, *linguisticamete estruturado* e de natureza essencialmente *sintática*.

Nesse contexto, o reconhecimento da existência de representações inconscientes, responsáveis pela articulação sintática da cognição, é talvez um dos pontos nodais da trama que liga Hartmann e Nietzsche a Kant e que os situa, mesmo que de um modo um tanto quanto tortuoso, na mesma tradição do inconsciente, que não é a do irracionalismo de Schopenhauer. Trata-se, antes, da tradição do

10 No original kantiano, lemos: "uma grande parte, talvez a maior parte da ocupação da razão consiste no desmembramento dos conceitos que já temos de objetos" (CRP, B 32). Hartmann modificou a citação provavelmente com vistas a acentuar o fato de que os conceitos que temos de objetos só são possíveis a partir da determinação inconsciente das estruturas sintáticas que já se encontram pré-formadas no espírito humano.

11 Cavalcanti (2005, p.49) afirma, a meu ver acertadamente, que "o objetivo de Hartmann é enfatizar, a partir da citação de Kant, a tarefa da filosofia como um 'trazer à consciência' da estrutura unitária de conceitos subjacentes à linguagem, desvelando, desse modo, a unidade das categorias constitutivas do pensamento"..

inconsciente cognitivo.[12]

Se partirmos da afirmação do jovem Nietzsche de que "os mais profundos conhecimentos filosóficos já se encontram preparados na linguagem" (KGW II 2, p.185), e somarmos a isso a tese, tomada igualmente de Hartmann, de que a linguagem se constitui a partir de estruturas sintáticas inconscientes, não é sem alguma surpresa que descobrimos em Kant as seguintes passagens: "uma grande parte dos pensamentos filosóficos já está preparada na obscuridade" (AA XXV, p.479); e "todos os conhecimentos racionais (...) são preparados na obscuridade" (AA XV, p.665).[13] Como vimos, os termos "obscuro" e "obscuridade" (*dunkel*, *im Dunklen*) constituem um campo semântico importante das reflexões sobre as representações inconscientes na tradição cognitiva de Leibniz e Kant. A ideia de que uma grande parte dos conteúdos cognitivos que constituem nossos conhecimentos já se encontra preparada numa dimensão inconsciente do espírito parece atravessar o racionalismo moderno como sua contraface necessária (Satura 1971, p.52). A homenagem prestada por Hartmann a Kant na introdução à sua obra magna está, portanto, perfeitamente no lugar.

Tendo como pano de fundo esse transcendentalismo heterogêneo de Hartmann, o que veríamos no primeiro momento do pensamento de Nietzsche sobre a linguagem seria, portanto, a noção de um inconsciente linguístico de natureza sintático-estrutural, que condicionaria nosso pensamento consciente e nossas funções cognitivas em geral através de funções gramaticais.

Não podemos deixar de notar aqui, porém, que Nietzsche, seguindo a argumentação da Hartmann, reconduz a linguagem a uma origem instintiva,

12 Segundo Gödde (2009), tanto Hartmann quanto Nietzsche pertenceriam à tradição irracionalista emblematicamente representada por Schopenhauer. Como mencionado anteriormente, a esta tradição Gödde contrapõe, além da tradição vitalista, a tradição cognitiva, representacionalista, de Kant e Leibniz. A nosso ver, porém, nem Hartmann nem Nietzsche se deixam enquadrar sem problemas naquela tradição irracionalista. Na filosofia do inconsciente de Hartmann, o inconsciente é caracterizado "como atividade sintética-formadora, em analogia com os atos humanos orientados racionalmente a um fim" (Brinkmann 1943, p.48). Isso fica claro em sua crítica a Schopenhauer. Ao relegar a representação à esfera secundária da consciência animal como produto de uma estrutura fisiológica (cerebral), Schopenhauer teria ignorado a existência de *representações inconscientes* e, com isso, teria cometido um erro grave ao ignorar que "a vontade inconsciente pressupõe, *eo ipso*, uma representação inconsciente como fim, objeto e conteúdo de si mesma" (Hartmann 1869, p.18). A isso se soma a concepção schopenhaueriana segundo a qual todos os conceitos são representações de segundo grau, isto é, derivadas por abstração das intuições sensíveis (o que corresponde essencialmente à tese sensualista de Locke). Por sua vez, mesmo que Hartmann não reconheça na tradição de Kant e Leibniz um conceito robusto de inconsciente – uma vez que, nessa tradição, o inconsciente estaria associado a representações com intensidade infinitamente baixa e, portanto, a um grau infinitamente pequeno de consciência –, ele atribui a estes autores o mérito de ter introduzido a noção de "representação inconsciente", reconhecendo aqui, como vimos, o ponto de partida de suas próprias investigações (Hartmann 1869, p.1 e p.14). Na esteira de Hartmann, Nietzsche compreende os processos inconscientes como processos marcados por componentes cognitivos e assume claramente a tese leibniziana da existência de representações inconscientes (cf. sobretudo GC 357). Falaremos mais sobre esta questão logo à frente.

13 Cf. La Rocca 2008, pp.459s.

entendendo o instinto não como uma disposição redutível ao mecanismo fisiológico, isto é, como resultado da organização corporal ou cerebral (KGW II 2, p.186), mas como uma instância inconsciente dotada de intencionalidade e marcada por um princípio teleológico, que ele busca compreender a partir de uma leitura (pouco cautelosa, é verdade) da terceira *Crítica* de Kant.[14] À pergunta: "como e de onde surge a linguagem?", ele responde a princípio dizendo como ela não pode ter surgido: "a linguagem não é obra consciente de indivíduos, nem de uma maioria" (KGW II 2, p.185). Ela seria algo demasiadamente complicado para o trabalho individual e demasiadamente unitária para o trabalho consciente e refletido de um grupo massivo de indivíduos. O caráter orgânico do qual dá testemunho a complexidade de suas formas estruturais (para Nietzsche, a linguagem é um todo orgânico – *ein ganzer Organismus*) só nos deixa uma opção: entendê-la como produto do instinto e de sua conformidade a fins. Mais à frente, após rejeitar uma série de hipóteses de diferentes pensadores acerca da origem da linguagem, Nietzsche afirma que o verdadeiro conhecimento de tal origem só nos é possível depois de Kant, que, "em sua Crítica da faculdade do juízo, ao mesmo tempo reconheceu a teleologia na natureza como algo efetivamente existente e, por outro lado, salientou a maravilhosa antinomia segundo a qual há algo conforme a fins sem uma consciência. Esta é a essência do instinto" (KGW II 2, p.188).

V.

Poucos anos depois, Nietzsche parece assumir uma abordagem distinta e em certo sentido oposta à abordagem na qual se baseia o texto *Sobre a origem da linguagem*, na medida em que esta última depende de uma teoria essencialmente sintática da cognição. A nosso ver, essa nova abordagem traz consigo um novo conceito daquilo que pretendemos designar como *inconsciente linguístico-cognitivo*. A base dessa nova concepção do inconsciente parece ser o modelo tropológico da cognição desenvolvido por ele no contexto das reflexões sobre o conhecimento e sobre a relação entre retórica e linguagem presentes no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873. O conceito fundante desse modelo é o conceito de *metáfora*. Nietzsche desenvolve esse modelo a partir de uma discussão com a tese das inferências inconscientes, tese em voga na época e que buscava explicar a percepção sensível como uma operação de natureza lógica.[15] De acordo com esse modelo, a percepção se constitui com base numa operação inconsciente que consiste em inferir, da reação dos órgãos dos sentidos ou do efeito recebido

14 Com exceção do teleologismo explícito, assumido a partir da leitura da *Crítica do juízo*, as semelhanças com o modo como ele lida com o problema da linguagem nos textos da década de 1880 são significativas, como veremos mais à frente.

15 Ver a esse respeito: Orsucci 1994, Reuter 2004, Reuter 2009 e Mattioli 2010.

pelos mesmos, a causa da sensação, que é então associada a um objeto no mundo. Ou seja, nossa imagem do mundo sensível se originaria graças a um princípio atuante nos órgãos sensoriais que seria, em última instância, idêntico àquele que rege nossos juízos lógicos. Nessa concepção, os órgãos responsáveis pela construção do mundo fenomênico operam segundo leis fixas e invariáveis, de forma que sua operação é acompanhada de necessidade e universalidade (cf. Helmholtz 1855, p.20).

Ao que tudo indica, este é o aspecto central da tese das inferências inconscientes contra o qual Nietzsche faz valer seu modelo tropológico. Ao afirmar que "são tropos, não inferências inconscientes, sobre os quais repousam nossas percepções sensíveis" (N 1872, 19[217]), ele parece querer ressaltar que necessidade, universalidade e logicidade são características conceituais interconectadas e que pertencem estruturalmente a um nível de abstração que não corresponde à dinâmica contingente dos processos inconscientes que estão na base da cognição. Ele compreende o mecanismo ao qual se refere a tese das inferências inconscientes como um mecanismo de produção de analogias, e hesita em assentir que a formação de uma analogia possa conter a forma de uma dedução lógica (Reuter 2004, p.368). Para o Nietzsche de *Verdade e mentira*, deduções lógicas pressupõem uma estrutura simbólica específica que pertence àquele columbário conceitual entendido por ele como um produto tardio da formação de metáforas (VM, KSA 1, p.882). É sobre a base destas últimas que se origina a cognição, e elas devem ser descritas, antes, como contingentes, individuais e ilógicas. Segundo ele, isso implica que nós pensamos e vivemos constantemente sob o efeito do ilógico, na medida em que só construímos o mundo fenomênico com base em processos de metaforização que estão aquém de toda lógica. A transposição fisiológica de um estímulo nervoso em imagem, que Nietzsche qualifica através do conceito de metáfora, é a primeira etapa do surgimento da consciência. Nesse sentido, a condição de possibilidade do surgimento da consciência repousaria sobre um inconsciente cognitivo cujas funções, por sua vez, poderiam ser descritas como sendo de natureza puramente semântica.

Este é um dos pontos principais que gostaríamos de destacar na concepção de inconsciente desenvolvida nesse período. De fundamental importância aqui é o fato de que essa concepção, ao contrário da concepção apresentada anteriormente de um inconsciente sintático-estrutural, traz consigo o conceito de um inconsciente linguístico-cognitivo que pretendemos designar como *semântico-figurativo*. No interior do modelo tropológico do jovem Nietzsche, as imagens que constituem o pensamento inconsciente (uma vez que este se dá puramente em intuições e imagens, e não em conceitos (N 1872, 19[117])) são selecionadas, assimiladas, traduzidas e substituídas sem recurso a um esquema estrutural que oriente essas operações segundo regras fixas, universais ou necessárias. Ou seja, a semântica do pensamento inconsciente não seria, em princípio, regida por nenhuma sintaxe que defina ou

determine *a priori* a relação entre estímulo e imagem ou das imagens entre si, de forma que o dinamismo aqui presente seria marcado pelo emblema da *contingência*.[16]

O problema desse modelo em certa medida atomístico, no qual imagens são assimiladas e substituídas sem que elas estejam submetidas a uma determinada sintaxe ou lógica proposicional, parece não ter permanecido oculto aos olhos do jovem Nietzsche. Ao afirmar, em um fragmento da mesma época, que aquele "pensamento em imagens não é a princípio de natureza rigorosamente *lógica*, mas ainda assim mais ou menos lógico" (N 1872, 19[107]), Nietzsche parece referir-se à seguinte questão: como seria possível trazer a rede dinâmica de imagens à unidade estrutural e categorial do conceito se nessa rede mesma já não houvesse algum elemento de logicidade que tornasse essa categorização possível?

VI.

Tendo em vista a perspectiva teórica aberta por essa questão, pode-se constatar uma mudança de atitude por parte de Nietzsche, já na segunda metade da década de 1870, frente à pergunta pela natureza dos processos inconscientes que estão na base da cognição. Essa mudança parece ocorrer sobretudo como resultado de sua recepção da obra de Afrikan Spir.[17] Em alguns textos desse período, sobretudo

16 Nietzsche parece se voltar a essa nova abordagem sobretudo em função da centralidade assumida pelos fenômenos estéticos em suas reflexões, fenômenos que ele busca compreender também a partir de um tipo de "fisiologia da arte" (acredito que não seja descabido utilizar essa expressão em referência aos escritos do jovem Nietzsche, mesmo que ela pertença em especial ao contexto da obra de maturidade). Em consonância com essa posição, há um interesse em entender o próprio conhecimento a partir da ideia (estética) de criação, na qual se encontra implícita uma certa noção de espontaneidade, de abertura à contingência. A nosso ver, uma das motivações centrais de *Verdade e mentira* é colocar em relevo a força artística inconsciente que está por trás de todos nossos processos cognitivos, designada aqui como "impulso à formação de metáforas". Diferentemente do que ocorre em *O nascimento da tragédia*, onde essa força é apresentada através do embate e da reconciliação entre os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco (neste caso, com destaque ao impulso apolíneo enquanto força figurativa), a indicação do caráter pervasivo dessa força se dá, neste texto póstumo, a partir de uma reflexão epistemológica sobre a percepção, sua base fisiológica e sua relação com a formação da linguagem. Um dos fios condutores de Nietzsche é a convicção de que a linguagem é expressão de um movimento ao mesmo tempo crítico e estético-transfigurador. É a esse movimento que Nietzsche dá o nome de metáfora, elaborando, a partir daí, seu modelo tropológico da cognição. A metáfora se mostra assim como uma nova forma de se entender aquele lugar de transmutação do conhecimento em arte (Reuter 2009, p.193), apresentado em *O nascimento da tragédia* a partir da figura do Sócrates musicante. Tendo em vista não ultrapassar os limites e o escopo do presente trabalho, pretendo desenvolver em artigos futuros uma análise mais profunda e detalhada do papel que o inconsciente assume no contexto do *Nascimento da tragédia*, assim como do modo como essa noção aparece nas diversas camadas das reflexões elaboradas em *Verdade e mentira*. Esses dois textos são objeto dos capítulos IV e V de minha tese de doutorado: *O inconsciente no jovem Nietzsche. Da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. UFMG: Belo Horizonte, 2016.

17 Spir (1837 – 1890), filósofo de origem russa, mas que escreveu suas obras principais em alemão, foi um neo-kantiano que buscou renovar a filosofia transcendental e recuperar sua especificidade metodológica frente à ameaça que representava a tentativa de naturalização da perspectiva transcendental a partir do materialismo da época (cf. Lopes 2011). Sua releitura da filosofia crítica

de *Humano, demasiado humano* (HH 18) e dos fragmentos de 1875 (9[1], KSA 8, pp.135s.), Nietzsche defende a tese de que nossas operações cognitivas de base não são puramente semânticas, mas sim de natureza lógico-predicativa.[18] Elas ocorrem no interior de uma relação lógica entre o princípio de identidade, entendido como lei orgânica do pensamento, e a necessidade subjetiva, inerente a todo ato cognitivo (por mais primitivo que seja), de ordenar a experiência e reconhecer objetos permanentes no mundo empírico. Essa relação lógica corresponderia ao quadro sintático no interior do qual toda experiência se constitui.

Esta concepção é desenvolvida por Nietzsche no que se convencionou chamar de período intermediário de sua produção filosófica até se concretizar na sua crítica à gramática, que ocupa um lugar central de sua obra de maturidade. A crítica de Nietzsche à gramática tem por base a tese de que à nossa crença em substâncias, que assume o papel de categoria de base de configuração da experiência, corresponde o esquema sintático *sujeito-predicado*, através do qual nós imprimimos no devir o caráter do ser (N 1886, 7[54]), fragmentando assim todo processo (*Geschehen*) em relações causais. O que pretendemos apontar nessa tese é a ideia de uma gramática fundamental atuante de forma inconsciente na construção de todo e qualquer conteúdo intencional da consciência. Nesse sentido, esta gramática inconsciente estaria na base de toda experiência de mundo e de toda experiência de si enquanto sujeito.[19]

---

considera que o único elemento *a priori* da cognição, no sentido rigorosamente transcendental, é o princípio lógico da identidade. Este seria o elemento fundamental de organização da experiência, do qual depende nossa capacidade de estabelecer e identificar objetos empíricos estáveis, compreendidos como substâncias, a partir dos dados sempre instáveis das sensações. Isso se daria mediante a projeção de uma lógica predicativa na organização das sensações, de modo que impressões diversas são apreendidas, na forma de um juízo sintético, como atributos de substâncias ontologicamente autônomas. Nesse sentido, o princípio de identidade assume a função de discriminante ontológico, e atua não somente como princípio analítico, mas igualmente como princípio sintético. À época de composição dos fragmentos que contrapõem um modelo tropológico da cognição à tese das inferências inconscientes, Nietzsche já havia travado contato com Spir, mas nesse momento ele ainda busca reconduzir a sintaxe judicativa proposta por Spir à semântica das transferências figurativas (metafóricas e metonímicas), como pode ser notado no fragmento 19[242] de 1872 (cf. Mattioli 2013b, pp.329ss.). A partir da segunda metade da década de 70, porém, em sua releitura de Spir, Nietzsche parece se voltar novamente a uma abordagem da cognição que atribui aos processos cognitivos básicos um caráter sintático e judicativo.

18 Os dois textos indicados fazem referência indireta a Spir. Em HH 18, Spir é o "lógico eminente" de quem Nietzsche toma de empréstimo a frase que serve como ponto de partida da discussão do aforismo (cf. D'Iorio 1993, p.274). Já no fragmento 9[1] de 1875, onde Nietzsche se confronta com o problema da relação entre otimismo e pessimismo a partir do livro *Der Werth des Lebens*, de Eugen Dühring, Spir é o autor por trás da noção de identidade apresentada ali como um princípio constitutivo de nosso entendimento judicativo e avaliativo: "nós trazemos em nós uma medida com a qual medimos a existência e que é inteiramente imutável: trata-se do princípio de identidade. (…) toda inclinação ou aversão já pressupõe o entendimento e nele o princípio de contradição: sem o lógico, não há sensação, disposição ou representação" (KSA 8, p.136s.; cf. sobre isso Riccardi 2009, pp.95s.).

19 Para Nietzsche, a consciência ou o eu consciente, que se apresenta na perspectiva de primeira pessoa como "eu pensante", é de antemão condicionado linguisticamente, como fica claro em

É a partir dessas reflexões que Nietzsche elabora sua crítica a Locke no aforismo 20 de *Além do bem e do mal*. Ele rejeita a tese sensualista pois acredita que há uma determinação fundamentalmente inconsciente no modo como se dá nossa aquisição de conceitos como "substância", "causalidade", etc. Essa determinação inconsciente é, por sua vez, fruto de uma herança atávica. Em mais de um momento, Nietzsche se refere à linguagem como algo que é herdado pelos homens enquanto membros de uma mesma espécie e de uma mesma comunidade. Nela, o homem tem um tesouro imprescindível para o desenvolvimento da humanidade, na medida em que ela constitui o horizonte fundamental, passado de geração a geração, no interior do qual ele organiza simbolicamente seu mundo e se adapta às condições do seu meio de forma a poder viver em grupo e desenvolver algo como cultura. Com a linguagem e suas funções sintáticas é transmitida ao homem, além disso, a crença básica na verdade de certas estruturas predicativas (N 1886, 4[8]). Essa crença, que está inconscientemente presente em todo juízo, assume a forma de uma faculdade cognitiva em virtude da qual o indivíduo é capaz de reduzir experiências a signos e criar assim um mundo simbólico que é, em última instância, o único mundo humano possível. A possibilidade de formação e construção de mundo se fundaria, nesse sentido, no caráter simbólico e linguístico da existência humana, uma vez que todo ato de pensamento e de apreensão e interpretação de mundo é regido formalmente pela gramática.

Na medida em que as estruturas de base da linguagem são algo como uma herança de um passado remoto da humanidade, à qual está ligada nossa crença mais antiga, pensar (sobretudo o pensar filosófico) representa então um "atavismo de primeiríssima ordem". Daí a tese de que o pensamento filosófico, "na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, rememoração (*Wiedererinnern*); retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram" (ABM 20). Aqui, além de considerar o filosofar como uma forma de atavismo, Nietzsche faz ainda uma referência enviesada à teoria platônica da reminiscência (o pensamento como *rememoração*). Estamos certamente diante de uma formulação impregnada de ironia, mas não destituída de sentido. Não há dúvidas de que, aos olhos de Nietzsche, essa "longínqua morada da alma" não é o mundo inteligível das ideias platônicas, mas algo de outra ordem.

O aforismo 5 do capítulo "A 'razão' na filosofia", do *Crepúsculo dos ídolos*, confirma nossas suspeitas e nos dá um bom indicativo do que Nietzsche tem em mente aqui. Ao falar sobre a origem das "categorias da razão", sobretudo da categoria do "Ser", ele afirma, dando expressão à voz dos "filósofos", que elas não

sua crítica ao *cogito*, já vastamente discutida na literatura secundária (o mais recente estudo monográfico sobre o tema é Loukidelis 2013). Como argumenta Simon (1984, p.32), é somente nas formas determinadas da gramática que ele pode refletir e se representar a si mesmo como identidade. Sobre esse tema, cf. ainda os artigos de Giacoia Jr. (2011) e Itaparica (2011).

poderiam "proceder do mundo empírico – todo o mundo empírico as contradiz. *De onde procedem, então?* – E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: 'Devemos já ter habitado um mundo mais elevado'", ao que Nietzsche acrescenta: "em vez de um *bem mais baixo*: o que teria sido a verdade!" (CI, Razão 5) O "mundo mais elevado" do qual se fala aqui é uma clara referência à teoria platônica da anamnese, que pressupõe a migração da alma para o reino das ideias, após a morte. Ao rejeitar essa teoria, Nietzsche não contesta, contudo, que haja em nós algo como uma memória arcaica, inata, que condiciona inconscientemente nossa relação cognitiva com o mundo.[20] O que é negado é que o princípio que nela habita tenha sua origem num "mundo mais elevado". Trata-se, antes, de um mundo "bem mais baixo".

Se nos perguntarmos agora qual é esse "mundo bem mais baixo", o aforismo 18 de *Humano, demasiado humano* nos fornecerá uma resposta:

> Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: "A lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância". Também essa lei, aí denominada "originária", veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores (HH 18).

A partir desse texto fica claro que, aos olhos de Nietzsche, a origem das "categorias da razão" – e a ênfase recai manifestamente sobre a categoria do "Ser" – remonta às fases mais primitivas da história dos organismos. A "lei universal do sujeito cognoscente" mencionada aqui é, como indicado anteriormente, uma alusão

20 Um paralelo bastante sugestivo com a teoria freudiana do inconsciente talvez possa ser estabelecido a partir deste ponto, se temos em mente as reflexões de Freud sobre os "esquemas filogeneticamente herdados, que, semelhante às 'categorias' filosóficas, têm o papel de classificar as impressões recebidas na vida". Freud tende a pensar estes esquemas como "sedimentos da história da cultura humana" (*História de uma neurose infantil*, GW XII, p.155). Tanto Freud quanto Nietzsche partem aqui de um conjunto de teses da biologia evolutiva da época que giram em torno da teoria da recapitulação (sobre isso, ver nota 21 a seguir). Bernard Baas (2001, pp.14s.) aproxima esta teoria freudiana do "esquema filogenético" a um modelo transcendental. Contudo, a depender do sentido que atribuirmos à noção de transcendental nesse contexto, essa aproximação pode se mostrar falsa. Com efeito, tais esquemas herdados remontam a um evento determinado e historicamente localizável no desenvolvimento da espécie. Nesse sentido, eles teriam uma gênese empírica. A não ser que estejamos dispostos a assumir um sentido de transcendental mais próximo daquele presente nas tentativas de naturalização do kantismo da segunda metade do século XIX (Lange, Helmholtz e, com alguma ressalva, Schopenhauer), a determinação empírica daqueles condicionantes psíquicos os distancia do modelo transcendental (agradeço à professora Léa Silveira por ter chamado minha atenção a este ponto particular da determinação empírica do inconsciente freudiano, o que torna problemática qualquer tentativa de aproximá-lo do transcendental kantiano). Para uma interessante discussão da relação entre as teses de Nietzsche sobre o atavismo e a teoria dos arquétipos de Jung (a quem Freud faz alusão em sua discussão da herança filogenética, GW XII, p.131), cf. Bishop 1995, pp.304s.

à teoria do *a priori* de Spir. O sistema desenvolvido por Spir com base na filosofia transcendental kantiana busca reconduzir o *a priori* a um único elemento constitutivo: o princípio de identidade. Segundo ele, é deste princípio transcendental que derivam nossos conceitos de Ser e do Incondicionado, que, por sua vez, funcionam como discriminantes ontológicos responsáveis pela nossa capacidade de fixar e identificar objetos no mundo externo. Ao se apropriar da tese de que nossa relação com o mundo está incontornavelmente condicionada por certas categorias cognitivas, Nietzsche entende este princípio transcendental como uma herança atávica de estágios primitivos da evolução dos organismos, que continua a determinar inconscientemente nossos modos de percepção.[21]

21 Trata-se aqui de um tema caro a Nietzsche, que encontra ressonâncias não só no texto de ABM 20, mas também, entre outros, no belíssimo aforismo 54 de *A gaia ciência*, onde a tese do atavismo é apresentada na forma de uma epifania existencial ao mesmo tempo reconciliatória e aterrorizante: "Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir". Kirchhoff (1977, pp.38ss.) discute com bastante propriedade o problema do atavismo e a noção de anamnese em Nietzsche neste contexto, apontando uma interessante relação entre ABM 20 e GC 54, assim como dois fragmentos de 1885. Os fragmentos são os seguintes: N 1885, 36[35] (KSA 11, p.565) e N 1885, 2[146] (KSA 12, p.139). No primeiro, que leva em seu título a famosa expressão do "corpo como fio condutor", Nietzsche fala do corpo humano como algo em que "todo o passado mais distante e mais recente de todo o devir orgânico (*alles organischen Werdens*) se torna mais uma vez vivo e encarnado". No segundo, cujas expressões remetem mais diretamente à noção de anamnese, lemos: "É possível estabelecer uma analogia plena entre as operações de simplificação e condensação de inumeráveis experiências em princípios gerais e a geração do espermatozoide, que traz em si, condensado, todo o passado: e igualmente entre a produção artística a partir de pensamentos básicos gerativos, até o 'sistema', e a gênese do organismo enquanto processo contínuo de concepção, invenção e cognição (*Aus- und Fortdenken*), enquanto *reminiscência* (*Rückerinnerung*) de toda a vida passada, enquanto recapitulação (*Rück-Vergegenwärtigung*), incorporação." Nessas passagens, a alusão ao tema platônico da reminiscência se dá ao mesmo tempo em que Nietzsche faz eco a uma teoria bastante difundida na biologia da época, de autoria do biólogo e filósofo Ernst Haeckel. Este último foi o maior representante do darwinismo na Alemanha na segunda metade do século XIX, com cujas ideias Nietzsche travou contato desde muito cedo. A teoria em questão é a teoria da recapitulação, ou lei biogenética, segundo a qual a ontogênese (ou desenvolvimento individual) recapitula e abrevia a filogênese, isto é, a história do desenvolvimento da espécie. Num outro importante fragmento de 1885, o fragmento 40[34], Nietzsche estende a tese da recapitulação aos nossos complexos afetivos e cognitivos e a contrapõe explicitamente ao sensualismo de Locke e à sua rejeição das "ideias inatas". À época de composição de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche estava lendo também a obra *Descendenzlehre und Darwinismus*, de Oscar Schmidt, que consiste em grande parte numa apresentação das teses de Haeckel, sobretudo da lei biogenética. Algumas passagens importantes de *Humano* remetem à influência das teses Haeckel e Schmidt, como os aforismos sobre o sonho (HH 12 e 13; cf. Assoun 2000, pp.122s.) e o aforismo sobre os homens cruéis (HH 43; cf. Orsucci 1996, p.54). No que diz respeito ao fragmento 2[146] acima citado, Orsucci (1996, p.54, nota 4) observa que o termo usado por Nietzsche ao se referir à "recapitulação" (*Rück-Vergegenwärtigung*), retoma a própria terminologia de Schmidt, quando este afirma que "a história do desenvolvimento do indivíduo recapitula (*vergegenwärtige*) a história da espécie". Essa parece ser a concepção por trás das alusões de Nietzsche à "fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos" (HH 10 – note-se que ele concebe a história dos conceitos como parte da "história natural"), assim como à "história da gênese do pensamento" (HH 18). Para uma discussão mais abrangente da relação de Nietzsche com a biologia da época de um modo geral, e com Haeckel em particular, ver Frezzatti Jr. 2014, Emden 2014, Moore 2003.

Já em *Humano, demasiado humano*, ele vê a linguagem como uma estrutura simbólica que reproduz, em suas formas mais fundamentais, aquele princípio cognitivo primitivo (HH 11, 19). O núcleo da tese de um condicionamento inconsciente pelas formas gramaticais como veículo de transmissão de estruturas atávicas, tal como esta é apresentada nos textos da década de 1880, está aqui pré-configurado. O aforismo 20 de *Além do bem e do mal* é, por sua vez, o texto paradigmático no tocante a este ponto. Nos deparamos ali, como vimos, com o conceito de um inconsciente linguístico-cognitivo de natureza sintático-estrutural, que atua em toda interpretação de mundo como sua condição de possibilidade mesma. E isso graças ao fato de que todo pensamento se forma e se desenvolve de antemão e necessariamente no interior de um sistema gramatical que o precede e ao qual, em princípio, ele não tem um acesso epistêmico. Dessa forma, a estrutura da linguagem se encontraria *inconscientemente* na base de todo tornar-se consciente, ou seja, de toda consciência de mundo e de toda consciência de si.

Que a consciência se encontra numa relação tão estrita com a linguagem que sem a determinação desta última ela jamais seria possível (e tampouco necessária), eis a resposta de Nietzsche à pergunta pelo "*para quê?*" da consciência, apresentada por ele no aforismo 354 de *A gaia ciência* na forma de uma "conjectura talvez extravagante". Para ele, essa pergunta adquire seu verdadeiro significado somente em relação à pergunta pelo inconsciente. Com efeito, a vida inteira seria possível sem que ela se visse no espelho. Nietzsche invoca Leibniz, afirmando que foram necessários dois séculos para se alcançar a premonitória suspeita do filósofo, cuja concepção é apresentada no aforismo 357 da mesma obra da seguinte forma: "a consciência é tão somente um *accidens* da representação, *não* seu atributo necessário e essencial"; "isso que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (...) e *de modo algum ele* próprio". Com essa incomparável percepção, Leibniz teria obtido razão "não só perante Descartes, mas ante tudo aquilo que havia sido feito em filosofia até então" (GC 357).

A referência a Leibniz nesse aforismo remonta ao artigo "Die Metamorphosen des Apriori", do neo-kantiano Otto Liebmann (Loukidelis 2006, p.302s.). Neste texto, Liebmann discute o desenvolvimento da problemática do *a priori* desde Descartes até Kant e dedica algumas páginas à controvérsia entre Descartes e Locke. O ponto central dessa controvérsia consiste em que tanto Descartes quanto Locke partem do pressuposto de que "ter representações" e "estar conscientes delas" significam a mesma coisa. Porém, Descartes sustenta a existência de ideias inatas, o que para Locke é insustentável, uma vez que estas não estão de forma nenhuma presentes na consciência de uma criança recém-nascida, por exemplo. De acordo com Liebmann, essa controvérsia é parcialmente resolvida pela descoberta de Leibniz do caráter inconsciente da maior parte de nossas representações, e então definitivamente

solucionada pela tese kantiana acerca das condições transcendentais da experiência (Liebmann 1911, pp.212ss.). O cerne do problema pode ser resumido da seguinte forma, como é apresentado por Vladimir Satura em seu livro sobre a psicologia do conhecimento de Kant (Satura 1971, p.52): se as ideias ou representações devem ser em algum nível inatas, o que, por razões críticas, acreditamos ter que aceitar; e se nós não somos conscientes delas imediatamente após o nascimento, o que a experiência atesta – nesse caso devemos supor que elas se encontram de antemão no espírito, porém em um estado latente, inconsciente, e constituem um mundo particular e próprio que é muito mais vasto que o mundo das representações conscientes.

VII.

No que concerne à concepção nietzscheana do inconsciente, podemos constatar, com base no aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, que o que é expresso na tradição de Leibniz e Kant através da noção de "representações inconscientes" é associado, como vimos, à estrutura gramatical da linguagem. Mas o aforismo contém ainda um segundo movimento argumentativo: Nietzsche reconduz as funções gramaticais atuantes inconscientemente em nossas interpretações de mundo à fisiologia. Esse movimento de recondução da linguagem ao corpo fica claro na última parte do aforismo, de forma que a argumentação do texto sofre aqui, pelo menos aparentemente, um deslocamento de perspectiva. Por um lado, o discurso acerca do condicionamento inconsciente do pensamento através da gramática se move fundamentalmente no interior de uma perspectiva de primeira pessoa. Isso não significa, porém, que ele se dê meramente via introspecção – cuja confiabilidade e eficácia cognitivas são insistentemente contestadas por Nietzsche –, mas sim mediante análise reflexiva da estrutura predicativa de nossas crenças básicas acerca do mundo e de nós mesmos. O recurso à ciência linguística e ao estudo comparativo das línguas oferece um contrapeso empírico ao princípio em certa medida apriorístico da análise, sem, contudo, dissolvê-lo, uma vez que só é possível compreender o que significa para um agente cognitivo ser compelido a apreender o mundo segundo formas linguísticas determinadas a partir da perspectiva do próprio agente cognitivo consciente de si e dotado de linguagem. Nesse sentido, é somente na medida em que esse agente, enquanto dotado de linguagem e diante da experiência concreta do real, examina as categorias substantivas do pensamento e as estruturas intelectuais que condicionam sua percepção do mundo (num movimento reflexivo análogo ao que chamaríamos de exame transcendental), que ele está em condições de afirmar a tese de um condicionamento inconsciente do pensamento por certas formas gramaticais.[22]

22 Quanto a isso, note-se o seguinte: a tese segundo a qual um estado mental só se torna consciente na medida em que é articulado linguística e conceitualmente (GC 354; cf. sobre isso Katsafanas 2005, Riccardi 2015a), assim como a tese de que a experiência que temos de nós próprios como sujeitos

Por outro lado, porém, a recondução das funções gramaticais à fisiologia, tal como esta se dá ao final do aforismo, depende, em princípio, de uma perspectiva de terceira pessoa. Trata-se aqui de um importante momento do pensamento nietzscheano comumente associado ao naturalismo. Essa perspectiva de terceira pessoa diz respeito à investigação que toma o corpo como fio condutor, investigação prezada por Nietzsche como o ponto de partida essencial do filosofar. Nietzsche acredita que através de uma investigação do corpo nós obtemos uma noção mais rica da unidade complexa que reina no nosso organismo e frente à qual a unidade gramaticalmente condicionada da consciência não passa de uma função. A essa complexa organização corporal nós não temos acesso a partir da perspectiva de primeira pessoa, isto é,

depende de uma estrutura sintática determinada (ABM 16, 17 e 54), só parecem fazer sentido no interior da perspectiva de primeira pessoa. E isso porque o vocabulário próprio à perspectiva de terceira pessoa é avesso aos termos básicos em torno dos quais Nietzsche articula essas teses, que se referem, antes de mais nada, à *fenomenologia* do nosso mundo interior. Note-se ainda que é justamente o conjunto de ideias subjacente a estas teses que sustenta diversas afirmações de Nietzsche sobre os limites e o caráter enganoso da introspecção como meio de autocompreensão (cf. por exemplo A 115, GC 354, ABM 16, 17, 19 e 54, GM I 13, CI "Razão" 5; cf. ainda Katsafanas 2015, p.119 e pp.126ss., Riccardi 2015a, pp.224ss. e 2015b, pp.541ss.). A partir dessas duas breves observações, dois pontos devem ser destacados: primeiramente, não resta dúvida que, para Nietzsche, como já foi vastamente apontado na literatura secundária, a introspecção é um meio não apenas ineficaz como enganoso de autoconhecimento, e isso especialmente em virtude do fato de que tudo que entra na consciência deve ser formatado segundo esquemas conceituais que falsificam essencialmente o conteúdo daquilo que é experienciado; contudo, o reconhecimento do caráter ilusório do *conteúdo* da experiência que temos de nós mesmos via introspecção exige, por sua vez, um acesso "introspectivo" (autorreflexivo) à *forma* segundo a qual essa experiência se dá (isto é, à forma linguístico-predicativa da gramática proposicional) e em virtude da qual ela deve ser vista como cognitivamente inconfiável. Constâncio (2015, p.284) argumenta, nesse sentido, que o ceticismo generalizado de Nietzsche é "não apenas baseado na perspectiva de primeira pessoa – e em particular na perspectiva de primeira pessoa que descobre nosso mundo interior como saturado por construções linguísticas e vazio de conteúdos observacionais puros –, mas esse ceticismo tem também por objetivo lançar dúvidas sobre a abordagem objetiva, de terceira pessoa, com relação ao problema da consciência". Analogamente, num sentido muito próximo à distinção feita acima entre a opacidade do *conteúdo* da experiência interna e a relativa acessibilidade de sua *forma* predicativa, Stellino (2015, p.555) argumenta que é preciso distinguir dois sentidos de *self* (*Selbst*) no que diz respeito às formulações de Nietzsche acerca do autoconhecimento (*self-knowledge*, *Selbsterkenntnis*) e da auto-observação (*self-observation*, *Selbstbeobachtung*): num primeiro sentido, o *Selbst* se referiria ao conteúdo propriamente dito da experiência do mundo interior, cuja natureza íntima nos seria inacessível; num segundo sentido, porém, o *Selbst* se referiria não ao conteúdo, mas ao *modo de funcionamento* da mente em suas atividades cognitivas, e esse modo de funcionamento nos seria acessível, ao menos parcialmente, via introspecção, mediante uma correção de certos erros comuns da auto-observação. Baseando-se no fragmento 11[113] de 1887, onde Nietzsche faz nossa noção errônea da mente e de seus processos cognitivos remontar a uma "falsa auto-observação", Stellino sustenta que, neste segundo sentido, o *Selbst* é o "objeto de uma psicologia genérica cujo objetivo não é decifrar o eu singular de uma pessoa x, mas, antes, descobrir os processos universais que regulam certos fenômenos humanos tais como o pensar, o querer, o conhecer, etc." (Stellino 2015, p.555, nota 8). Compartilho dessa leitura de Stellino e acredito que ela encontra suporte também nas seguintes passagens: N 1884, 12[92], N 1885, 38[1] e GC 127. Sobre GC 127 em particular, cf. Dries 2012, p.238. Em seu artigo, Dries procura revalidar a perspectiva de primeira pessoa no contexto das reflexões de Nietzsche sobre a causalidade agencial (*agent causation*). Teço aqui essas observações com o intuito de dar uma resposta parcial a algumas críticas elaboradas por Riccardi (2014, p.227) ao meu artigo publicado no volume *Nietzsches Philosophie des Unbewussten* (cf. Mattioli 2012). Uma resposta mais elaborada, abrangendo todos os pontos de sua crítica, ultrapassaria o escopo do presente trabalho.

a partir da perspectiva daquela unidade sintática da consciência (N 1884, 26[432]; 1885, 34[46]). Ela constituiria, dessa forma, uma dimensão pré-predicativa e pré-reflexiva do nosso "eu" (*Selbst*), que pretendemos designar através da noção de *inconsciente dinâmico-pulsional*.

Em oposição ao conceito de consciência da filosofia transcendental, que faz a unidade do pensamento depender estruturalmente da unidade de uma consciência puramente formal, Nietzsche compreende a consciência, nesse contexto, como uma ficção gramatical que exerce um papel funcional para a manutenção da unidade dinâmica do organismo. Por conseguinte, o sujeito transcendental kantiano é reconduzido, como afirma Erwin Schlimgen (1999, p.42), a "um sistema psicológico, biológico e fisiológico de processos dinâmicos. (…) A consciência de si não é o fundamento transcendental da subjetividade, mas sim *uma* função entre muitas", e que, num nível genético mais originário, está submetida à direção do corpo. Poderíamos, portanto, dizer: não é a consciência formal da apercepção pura, mas sim o corpo que assume aqui o lugar do transcendental.

Na medida em que entendemos o corpo como este lugar improvável do transcendental, é preciso frisar que sua caracterização não se dá em termos de um vocabulário materialista, mecanicista e/ou fisicalista (Lopes 2011, pp.342ss.). O uso de certas expressões atenuantes ("aparentemente", "até certo ponto", "em princípio"), das quais nos servimos acima ao falar da perspectiva de terceira pessoa envolvida no recurso ao corpo como fio condutor da investigação, tinha justamente a intenção de demover eventuais tentações de vincular imediatamente o recurso nietzscheano ao corpo a posições reducionistas e eliminativistas. Nesse sentido, é digno de nota o fato de que a menção à fisiologia ao final do aforismo 20 de *Além do bem e do mal*, ao reconduzir o argumento à perspectiva de terceira pessoa, ao mesmo tempo desautoriza qualquer interpretação que conceda exclusividade a esta perspectiva e, portanto, qualquer interpretação naturalista no sentido forte (isto é, no sentido de um fisicalismo substantivo e reducionista),[23] na medida em que fala

23 Lopes (2011, pp.344ss.) argumenta que a melhor forma de compreender o naturalismo de Nietzsche é como um naturalismo metodológico motivado por dois princípios essenciais: a) o cultivo de virtudes epistêmicas necessárias para a boa formação do espírito filosófico, cuja tarefa é fundamentalmente normativa; e b) o princípio pragmático de economia, identificado por ele como algo imposto pela consciência do método, e que exige que não se admita várias espécies de causalidade até que não se tenha levado ao extremo a tentativa de se contentar com uma só (ABM 36). Esse tipo de naturalismo é não apenas ontologicamente mais neutro, como está associado, no contexto geral da obra madura, a uma opção pelo vocabulário intencional (a causalidade da vontade e seu aspecto cognitivo) em detrimento do vocabulário fisicalista. Ao que tudo indica, Nietzsche concede prioridade explicativa ao vocabulário intencional por este ser intuitivamente mais acessível (Lopes 2011, p.346). Isso é válido sobretudo para sua psicofisiologia, mas essa prioridade se estende também à dimensão do mundo físico, como deixa claro a argumentação de ABM 36. Caso essa extensão ultrapasse os limites de uma opção meramente pragmática, motivada pelo critério metodológico da economia de princípios, isso atestaria a adesão de Nietzsche ao pampsiquismo enquanto tese metafísica. Por ultrapassar o escopo do presente artigo, reservo a discussão deste ponto em particular para um outro trabalho.

em "*juízos de valor* fisiológicos" (grifo meu). A formulação reinsere imediatamente a perspectiva de primeira pessoa no tratamento do problema, reconhecendo seu caráter incontornável. Nietzsche indica aqui, por uma sutileza na formulação, aquilo que já estava dito mais claramente no aforismo precedente: que o estudo da fisiologia e dos processos orgânicos deve ser situado "no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'" (ABM 19).[24]

Nietzsche pensará o corpo como um sistema dinâmico complexo de interação entre diversos subsistemas pulsionais "inteligentes", e a metáfora da qual ele se vale para a caracterização dessa dinâmica é a metáfora política. A relação entre as diversas pulsões se daria em termos análogos às relações de dominação, isto é, de comando e obediência. A descrição da dimensão volitiva segundo o modelo do comando e da obediência torna clara, dentro desse contexto, a tentativa de traduzir o modo de funcionamento dos impulsos numa linguagem agencial, o que pressupõe um vocabulário essencialmente intencional e mentalista. Os impulsos são descritos como agentes políticos em conflito, capazes de estabelecer alianças, submeter uns aos outros e constituir estruturas sociais organizadas. No aforismo 12 de *Além do bem e do mal*, encontramos a caracterização da alma, que já não deve mais ser pensada como algo separado do organismo, como uma pluralidade de sujeitos e como uma estrutura social de impulsos e afetos. De acordo com esse modelo, a unidade psíquica é estabelecida mediante a fixação provisória de uma hierarquia entre as diversas pulsões. Essa metáfora política é essencial para a construção da hipótese das vontades de poder, segundo a qual cada impulso deve ser dotado de uma certa capacidade representacional que o torna apto a interagir cognitivamente com outros impulsos, de modo que eles possam, como diz Nietzsche, "conspirar conjuntamente ao poder" (N 1888, 14[186]). É isso que está implicado na tese, vastamente debatida na literatura secundária, segundo a qual toda pulsão percebe, realiza valorações, assume perspectivas e interpreta.

Com esse modelo, Nietzsche se afasta tanto do materialismo cientificista da época quanto do irracionalismo de Schopenhauer. Sua crítica a este último tem por objetivo mostrar que ele substituiu o velho dualismo entre mente e corpo por um novo, o dualismo entre vontade e representação (ou intelecto), que é tão condenável quanto o primeiro (Lopes 2012, p.148). Esse dualismo resulta de um mau uso do

24 Sobre este ponto, ver ainda o importante fragmento 37[4] de 1885 (KSA 11, p.576s.), intitulado "Moral e fisiologia". Ali, Nietzsche fala do corpo, da dependência da unidade da consciência com relação à unidade dinâmica do organismo, e argumenta que o pensar, o sentir e o querer não necessitam, em si mesmos, de nenhum sistema nervoso ou aparato cerebral, sendo processos autônomos pertencentes à dinâmica dos impulsos que, por sua vez, constituem o próprio organismo humano. A comunicação entre esses diversos "seres viventes e intelectos", cuja síntese produz um sistema funcional que dá origem à vida, é, para Nietzsche, "um problema moral, não um problema mecânico!".

argumento da analogia, uma vez que, na transposição do sentido psicológico para o sentido metafísico da vontade, Schopenhauer subtraiu sua qualidade intencional, seu direcionamento a um objeto, de modo que a partir daí o que ele chama de vontade não passa de uma "palavra vazia" (N 1888, 14[121]). Trata-se do "equívoco fundamental de Schopenhauer acerca da vontade" (N 1887, 9[169]). Essa crítica, formulada de forma clara nos textos da década de 1880, já se encontra em germe nos apontamentos sobre Schopenhauer escritos entre 1867 e 1868.[25]

Ao apresentar sua famosa fórmula do "corpo como fio condutor" nos escritos da década de 1880 – cuja análise não deve ignorar as reflexões em torno da não menos importante noção de "grande razão do corpo" apresentada no *Zaratustra* (Z I, *Desprezadores*) – Nietzsche mantém e elabora aquelas intuições de juventude, desenvolvendo um modelo de compreensão da dinâmica pulsional e uma noção de inconsciente que se afastam significativamente do que é proposto por Schopenhauer.[26]

Podemos dizer que temos aqui duas noções fundamentais de inconsciente em Nietzsche: o inconsciente *dinâmico-pulsional*, que, enquanto processo corporal, possui um caráter pré-predicativo e pré-reflexivo (mas dotado de intencionalidade), e o *inconsciente linguístico-cognitivo de natureza sintático-estrutural*, que está sempre envolvido e pressuposto no surgimento da consciência e, dessa forma, atua *a priori* como pré-condição para toda tradução de processos dinâmicos inconscientes em conteúdos intencionais conscientes. A gramática, portanto, enquanto estrutura axiomática de tudo aquilo que entra na consciência, transmitiria necessidade à experiência, na medida em que a organiza sempre e de forma fixa segundo o esquema

25 Cf. sobre isso Mattioli 2013a, pp.84ss.; Lupo 2006, p.121s., nota 40. Nesses apontamentos de juventude, reunidos sob o título *Sobre Schopenhauer*, Nietzsche parte da incompatibilidade entre os elementos transcendentais e os elementos naturalistas do sistema schopenhaueriano e aponta para uma solução que, a nosso ver, visa salvaguardar o aspecto transcendental do voluntarismo por meio de um ultrapassamento do idealismo subjetivo ao qual Schopenhauer permanecia vinculado. Isso se dá mediante um deslocamento do transcendental de seu *locus* subjetivo (encarnado na consciência individual) para o plano transsubjetivo, transpessoal e inconsciente da vontade. Infelizmente não há espaço aqui para uma discussão mais aprofundada deste texto de juventude. Lido mais detalhadamente com esta questão no primeiro capítulo de minha tese de doutorado (cf. Mattioli 2016).

26 Em seu livro *Freud e Nietzsche*, Assoun (2000, p.82 e p.115) falha em reconhecer este ponto essencial da concepção nietzscheana das pulsões em contraposição a Schopenhauer, isto é, a afirmação do caráter representacional da dinâmica pulsional. Além de filiar Nietzsche prontamente à filosofia schopenhaueriana, Assoun aponta como uma das diferenças mais marcantes entre as concepções do inconsciente de Nietzsche e Freud o fato de que, para Freud, toda atividade pulsional inconsciente está submetida a uma mediação representacional, ao passo que para Nietzsche a representação seria um mero sintoma terminal, próprio à consciência, de um processo puramente orgânico. Ora, de acordo com o que dissemos acima, essa interpretação radicalmente organicista e biologicista está equivocada (cf. por exemplo Abel 2001, em especial p.7. Este artigo seminal, já traduzido no Brasil e publicado no volume *Nietzsche na Alemanha* (2005), foi republicado em inglês no recém lançado *Nietzsche on Mind and Nature* (2015, pp.37-56)). Se devemos falar, em Freud, numa necessária "mediação representacional" da dinâmica pulsional, o mesmo deve ser dito com relação a Nietzsche. Gasser, por sua vez, em seu monumental *Nietzsche und Freud*, reconhece a importância do aspecto intencional na caracterização nietzscheana da pulsão e oferece uma interpretação mais próxima da que sugerimos aqui (Gasser 1997, pp.638ss.).

sujeito-predicado (Simon 1972, p.11). Por sua vez, as funções dessa gramática, sobre as quais repousa a unidade sintática da consciência, estariam fundadas numa unidade *dinâmica* que corresponde a um nível geneticamente mais originário, isto é, o nível inconsciente da unidade do organismo, que denominamos acima de inconsciente dinâmico-pulsional. O papel do inconsciente, portanto, tanto em seu aspecto dinâmico-pulsional quanto sintático-estrutural, poderia ser definido como transcendental na medida em que ele está na base de toda constituição subjetiva de mundo, atuando como sua condição de possibilidade, e na medida em que se mostra como instância explicativa não acessível direta e integralmente à introspecção, mas cuja descrição escapa ao vocabulário meramente empirista ou fisicalista, exigindo um apelo à perspectiva de primeira pessoa, ao vocabulário intencional e a uma abordagem cognitivista.

Referências

Abel, G. (2001). Bewußtsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes. *Nietzsche-Studien, 30*, pp.1-43.

Adler, H. (1988). Fundus animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte, 62*, pp.197-220.

Anderson, L. (2002). Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge. *International Studies in Philosophy*, *34*(3), pp.95-117.

Assoun, P. L. (2000). *Freud and Nietzsche*. Translated by Richard L. Collier, Jr. London / New York: Continuum.

Baas, B. (2001). Freud, a realidade psíquica e a tentação do transcendental. Tradução de Gérard Grimberg e Angélica Bastos. Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica, *4*(2), pp.9-23.

Bishop, P. (1995). Jung's Annotations of Nietzsche's Works: An Analysis. *Nietzsche-Studien, 24,* pp.271-314.

Brinkmann, D. (1943). *Probleme des Unbewußten*. Rascher Verlag: Zürich / München.

Cavalcanti, A. H. (2005). *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD.

Constâncio, J. (2015). Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject. In: Constâncio, J., Branco M. J. M., Ryan, B. (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Crawford, C. (1988). *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin//New York: Walter de Gruyter.

D'Iorio, P. (1993). La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche-Studien, 22*, pp.257-294.

Drawin, C. (2005). *O paradoxo da finitude: sobre sentido onto-antropológico da*

psicanálise freudiana. (Tese de doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. UFMG: Belo Horizonte.

Dries, M. (2012). The Feeling of Doing – Nietzsche on Agent Causation. *Nietzscheforschung*, *20*, pp.235-247.

Eisler, R. (1961). *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Unveränderte reprograf. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1930. Hildesheim: Olms.

Emden, C. (2014). *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frezzatti Jr., W. (2014). *Nietzsche contra Darwin*. 2. edição ampliada e revista. São Paulo: Edições Loyola.

Freud, S. (1941-1968). *Gesammelte Werke* (GW). Chronologisch geordnet. 18 Bände. Frankfurt am Main / London: S. Fischer Verlag / Imago Publishing.

_____. (2010). "O inconsciente". In: *Obras completas, volume 12. Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.

_____. (2010). História de uma neurose infantil. In: *Obras completas, volume 14. História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.

_____. (2010). Uma dificuldade da psicanálise. In: *Obras completas, volume 14. História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.

Gardner, S. (1999). Schopenhauer, Will, and the Unconscious. In: Janaway, C. (Org.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gasser, R. (1997). *Nietzsche und Freud*. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Giacoia Jr., O. (2011). Metafísica e subjetividade. In: Martins, A., Santiago, H., Oliva, L. C. (Org.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gödde, G. (2009). *Traditionslinien des „Unbewußten". Schopenhauer – Nietzsche – Freud*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Grau, K. J. (1916). *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII und XVIII Jahrhundert*. Halle: Max Niemeyer Verlag.

_____. (1922). *Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes*. München: Rösl.

Hartmann, E. von. (1869). *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.

Helmholtz, H. von. (1855). *Ueber das Sehen des Menschen. Ein populärer wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig: Leopold Voss.

Itaparica, A. (2011). Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. *Estudos Nietzsche, 2(1)*, pp.59-78.

Kant, I. *Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe = AA. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter. [Versão online]. Recuperado de http://www.korpora.org/kant. Acesso em 15/12/2016.

_____. (2001). *Crítica da razão pura* (CRP). Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Katsafanas, P. (2005). Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization. *European Journal of Philosophy, 13* (1), pp.1-31.

_____. (2015). Kant and Nietzsche on Self-Knowledge. In: Constâncio, J., Branco, M. J. M., Ryan, B. (orgs.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Kemp Smith, N. (2003). *A Comentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 3. edição. New York: Palgrave MacMillan.

La Rocca, C. (2008). "Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant" In: Rohden, V., Terra, R., Almeida, G. de e Ruffing, M. (Org..). *Law and Peace in Kant's Philosophy / Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (pp.458-468). Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Liebmann, O. (1911). Die Metamorphosen des Apriori. In *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen*. Strassburg: Karl J. Trübner.

Lopes, R. (2006). *Elementos de retórica em Nietzsche*. Edições Loyola: São Paulo.

_____. (2011). "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, *29*. São Paulo, pp.309-352.

_____. (2012). Das politische Triebmodell Nietzsches als Gegenmodell zu Schopenhauers Metaphysik des Willens. In: Georg, J. e Zittel, K. (Org.) *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

Loukidelis, N. (2006). Nachweis aus Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Nietzsche-Studien, 35*, 2006, pp.302-303.

_____. (2013). *„Es denkt". Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus* Jenseits von Gut und Böse. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lupo, L. (2006). *Le colombe dello scetico. Riflessioni di Nietzsche sulla conscienza negli anni 1880-1888*. Pisa: Edizioni ETS.

Mattioli, W. (2010). Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche. *Revista Trágica*, *3* (2), pp.39-60. Recuperado de http://tragica.org/artigos/v3n2/william.pdf. Acesso em 16.12.2016.

_____. (2012). Das Unbewusste als transzendentaler Raum perspektivistischer Weltbildung bei Nietzsche. In: Georg, J. e Zittel, K. (orgs.). *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

_____. (2013a). Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, *4* (1), pp.66-97.

_____. (2013b). O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Kriterion: Revista de Filosofia*, *128*, pp.321-348.

_____. (2016) *O inconsciente no jovem Nietzsche. Da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. (Tese de doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. UFMG: Belo Horizonte.

Moore, G. (2003). *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nicholls, A. e Liebscher, M. (2010). "Introduction". In: _____ (orgs.). *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. W. (1999). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter.

_____. (1995). *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter.

_____. (2011). *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra.

_____. (2005). *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

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

_____. (2005). *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Orsucci, A. (1994). Unbewußte Schlüsse, Antecipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber. In: Borsche, T., Gerratana, F., Venturelli, A. (Org.). *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

_____. (1996). *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin / New York: de Gruyter.

Reuter, S. (2004). Reiz. Bild. Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. *Nietzsche-Studien*, *33*, pp.351-372.

_____. (2009). *An der „Begräbnissstätte der Anschauung". Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in* Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Basel: Schwabe.

Rhoden, V. (2009). Representações não-conscientes em Kant. *Revista AdVerbum*, *4*(1), pp.3-9.

Riccardi, M. (2009). *„Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus“. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe.

_____. (2014). [Resenha de *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, organizado por Jutta Georg e Claus Zittel]. *The Journal of Nietzsche Studies*, *41* (2), pp.225-227.

_____. (2015a). Inner Opacity. Nietzsche on Introspection and Agency. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, *58* (3), pp.221-243.

_____. (2015b). Nietzsche on the Embodiment of Mind and Self. In: Constâncio, J., Branco, M. J. M., Ryan, B. (orgs.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Satura, V. (1971). *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Schlimgen, E. (1999). *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Simon, J. (1972). Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition. *Nietzsche-Studien*, *1*, pp.1-26.

_____. (1984). Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff. In: Djuriae, M. e Simon, J. (orgs.). *Zur Aktualität Nietzsches*, Volume II. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp.17-33.

Souza, L. e Brito, A. (2015). As representações sem consciência em Kant. *Pensando - Revista de Filosofia, 6 (11)*, pp.292-326.

Stack, G. (1983). *Lange and Nietzsche*. Berlin. New York: Walter de Gruyter.

Stellino, P. (2015). Self-Knowledge, Genealogy, Evolution. In: Constâncio, J., Branco M. J. M., Ryan, B. (orgs.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/ Boston: Walter de Gruyter.

Recebido em: 11.01.2017
Aceito em: 06.06.2017

Seria Nietzsche um heideggeriano? Uma resposta a Vinicius Figueiredo*

Should Nietzsche be considered a Heideggerian thinker? An answer to Vinicius Figueiredo

Fernando Costa Mattos

fcmattos1974@gmail.com
(Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil)

Resumo: O texto se constitui como uma resposta ao artigo de Vinicius Figueiredo "Seria Nietzsche um kantiano?", publicado nestes mesmos *Cadernos de Filosofia Alemã* (v.20, n.1), o qual, por seu turno, resenha criticamente o meu livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo* (Saraiva, 2013). Em linhas gerais, procuro mostrar que, se Nietzsche não for interpretado como um continuador do projeto crítico kantiano, de matriz iluminista, ele acaba por aproximar-se, também no que diz respeito à compreensão da verdade, daquelas filosofias que, por oposição à epistemologia predominante no Ocidente, buscam um acesso direto ao ser - caso da filosofia heideggeriana, que poderia ser vista como o ponto culminante de uma tradição que começa com os românticos.

Palavras-chave: Nietzsche; Kant; Heidegger; verdade; ser.

Abstract: The text is a response to Vinicius Figueiredo's article "Seria Nietzsche a Kantiano?" ("Should Nietzsche be considered a kantian thinker?"), published in these *Cadernos de Filosofia Alemã* (v.20, n.1), which, in turn, critically reviews my book *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo* (*Nietzsche, Perspectivism and democracy: a free spirit at war against dogmatism)* (Saraiva, 2013). In general terms, I try to show that, if Nietzsche is not interpreted as a continuer of the Kantian critical project (rooted in the German *Aufklärung*), he ends up getting closer, also with respect to the understanding of truth, to those philosophies that, as opposed to the epistemology that prevails in the West, seek a direct access to being - which is the case of Heidegger's philosophy, which could be seen as the culmination of a tradition that begins with the Romantics.

Keywords: Nietzsche; Kant; Heidegger; truth; being.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p99-113

Em artigo intitulado "Seria Nietzsche um kantiano?", publicado no volume 20, número 1, destes mesmos *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*,[1] Vinicius Figueiredo estabelece um diálogo com meu livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*,[2] tecendo algumas

* O presente texto é uma versão modificada do que apresentei no XIX Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP, em 14/04/2016.

1.Figueiredo, V. (2015). Seria Nietzsche um kantiano? *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 20*(1), pp.51-72.

2. Mattos, F. C. (2013). *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva

críticas a ele. Meu objetivo, aqui, é reagir a essas críticas e, assim, dar continuidade a esse diálogo, pelo qual sou grato a Figueiredo. Começarei por um breve resumo de meu livro (versão ligeiramente modificada de minha tese de doutorado, defendida no Departamento de Filosofia da USP em 2007) e, em seguida, passarei ao texto de Figueiredo, do qual destacarei algumas críticas e sugestões para poder responder a elas, tendo em vista o modo como interpreto atualmente a filosofia de Nietzsche ou, sobretudo, a sua posição na filosofia contemporânea.

Antes de tudo, cabe salientar, como faz Figueiredo em seu artigo, e eu mesmo na Introdução ao livro, que ele não é um livro *sobre* Nietzsche, mas uma reflexão *a partir* de sua filosofia. Logo, ainda que Nietzsche seja a base teórica da tese, ele não constitui a fonte de verdade, por assim dizer, que pudesse funcionar como critério último para decidir acerca da validade das posições adotadas frente a ele. Isso levanta de saída uma questão metodológica que diz respeito à nossa atividade como pesquisadores em Filosofia: se devemos ser historiadores da Filosofia, à maneira estruturalista, ou se podemos ousar para além desses cânones; quais os limites entre uma coisa e outra; e assim por diante. Não pretendo entrar diretamente nesse assunto, mas é importante que ele fique desde logo sublinhado e, como está relacionado a uma das críticas feitas por Figueiredo, se mantenha como uma espécie de pano de fundo para esta discussão.

Feita essa ressalva preliminar, e procurando repensar hoje - mais de dez anos depois - o movimento que desenvolvi ao longo de minha pesquisa de doutorado, eu diria que meu objetivo principal era chegar *com Nietzsche* a uma posição de defesa da liberdade individual como instância de criação perspectivística e, assim, de realização autêntica das mais próprias e singulares possibilidades. Com relação a isso, porém, logo surgiram algumas dificuldades, a começar pela noção de indivíduo: para muitos intérpretes, como é sabido, a noção de vontade de poder conduziria Nietzsche a dissolver o indivíduo, inviabilizando a própria ideia de liberdade individual (donde sua crítica ao conceito liberal de liberdade).[3] Se eu aceitasse essa interpretação, Nietzsche deixaria de ser uma boa base teórica para realizar a referida defesa: ou bem eu teria de mudar o meu autor, ou bem eu teria de encontrar no próprio Nietzsche um modo de conciliar a sua filosofia - notadamente a sua face propositiva (onde se destacam noções como "espírito livre", "além-do-homem", "autossuperação", "como tornar-se o que se é", etc.) - com algum conceito minimamente positivo de "indivíduo" (ainda que entre aspas).

De certo modo, foi esse o propósito que animou o movimento de meu primeiro capítulo, intitulado "Do universal ao singular: o conhecimento na perspectiva do indivíduo": tratava-se de mostrar que o projeto filosófico nietzschiano tem por base o perspectivismo, entendido este como uma espécie de pressuposto epistemológico,

3 Para uma boa e atualizada discussão sobre este assunto, cf. Gori, P. e Stellino, 2014.

e que o perspectivismo supõe a instauração de perspectivas a partir de "focos perspectivadores" singulares (ou vontades de poder no plural, conforme a conhecida tese de Müller-Lauter (2009)). Estes não coincidem necessariamente com os indivíduos humanos (longe disso, aliás), mas podem assumir *também* essa configuração, e é ela que *nós* - cada um de nós, indivíduos humanos de carne e osso, não excluído o Sr. Nietzsche - *efetivamente vivenciamos* enquanto "focos perspectivadores". Daí Nietzsche definir o indivíduo como uma "ficção necessária à vida", e falar sempre nas *suas* verdades (com grifo no pronome pessoal), nas *suas* hipóteses e assim por diante.

Note-se que não estou aí atribuindo qualquer *substancialidade* à noção de indivíduo. Estou dizendo apenas que a individualidade (ou singularidade), enquanto um conjunto complexo de fatores que condicionam o modo como cada um de nós interpreta o mundo, funciona como o "foco" a partir do qual emanam nossas "verdades", nossos "pensamentos", nossas "falas" e assim por diante. Desse ponto de vista, seria possível estabelecer uma analogia entre o sujeito transcendental kantiano, como um sistema de faculdades determinante do modo como todos nós, enquanto seres racionais, interpretamos o mundo, e esse indivíduo perspectivador nietzschiano como o *locus* (corpóreo-mental) a partir do qual cada um de nós interpreta o (seu) mundo (cf. Mattos, 2013, pp.86ss). É claro que isso coloca uma série de problemas, entre eles o de um possível solipsismo: se cada um institui e vive em um mundo próprio, como se dá a comunicação entre esses mundos? Ora! Esse problema também se deixaria resolver pelo fato de não se tratar de um indivíduo substancial: ele é uma ficção que permite pensar um foco, mas grande parte dos tais fatores que determinam esse foco vem de "fora" dele, da cultura em que vive, da língua, do clima, da alimentação etc.[4] Na medida em que esses fatores são partilhados, é evidente que as perspectivas individuais terão muito em comum umas com as outras, na simples medida em que são instituídas num ambiente comum.

Mas voltemos ao movimento de meu livro. Para assegurar a noção de indivíduo nesses termos, procurei defendê-la em diálogo com posições distintas ao longo do primeiro capítulo.[5] Assim, busco mostrar que a conhecida crítica de Heidegger a Nietzsche, segundo a qual este seria "o último metafísico do Ocidente" (Heidegger, 2007, p.373), não seria procedente se pudéssemos mostrar o caráter não dogmático de sua filosofia, assentado justamente na consciência de tratar-se apenas da sua

4 O próprio Figueiredo aponta para esses fatores em seu texto, ao discutir as limitações do conceito de indivíduo: "O envolvimento do indivíduo pelo inconsciente e pela linguagem, ambos distendidos na história dos costumes e dos povos, sugere que a 'subjetividade humana' passou a abarcar sob si tanto o indivíduo, quanto estruturas determinadas de valoração, que agregam sob um registro indefinido as instâncias pulsional, individual, linguística, religiosa, política e moral, a que talvez possamos dar o nome geral de 'civilização'" (Figueiredo, 2015, p.67).

5 Quanto a isso, devo fazer um parêntese e admitir desde logo que Figueiredo tem certa razão ao dizer que a minha leitura dessas posições já se dá, nesse sentido, sob um "*parti pris*": consciente ou inconscientemente, eu sabia aonde queria chegar, e procurei mostrar por que tais leituras me pareciam equivocadas.

filosofia, e não da "verdade" do "mundo". Depois, defendo que a posição predominante entre os intérpretes franceses, que vieram justamente opor-se a Heidegger, pecaria por um relativismo extremo, não dando conta do "lugar de fala" do filósofo Nietzsche. Em seguida, dialogo com a leitura da Profa. Scarlett Marton, que seria próxima às de Müller-Lauter e Günter Abel, e tento mostrar que ver na cosmologia nietzschiana uma alternativa à metafísica tradicional não seria suficiente para refutar a crítica de Heidegger, já que haveria apenas um deslocamento: dogmatismo cosmológico no lugar do dogmatismo metafísico (nos dois casos, porém, havendo a pretensão de dizer a "verdade" do "mundo"). O movimento continua então com a entrada em cena da filosofia analítica, representada por nomes como Peter Poellner e Maudemarie Clark, e a colocação de questões que começariam a preparar o terreno para a minha posição: qual o conceito de verdade de Nietzsche, perguntam-se eles; qual o seu lugar de fala? A minha resposta, como vimos, será a de que o seu lugar de fala é o indivíduo Friedrich Nietzsche, atestando com seu próprio "caso" a validade do perspectivismo como, digamos, uma teoria geral do conhecimento.

Vale frisar que essa não é uma resposta exclusivamente minha: ao assumi-la, aproximei-me de intérpretes como Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e Antonio Marques, todos eles tendo em comum o estabelecimento de uma continuidade entre o projeto crítico kantiano, lastreado no sujeito transcendental, e o perspectivismo nietzschiano, em que o indivíduo, como vimos, substitui aquele. O problema que se coloca para esse tipo de leitura, já antecipado na questão do solipsismo, é o risco de incorrer no relativismo: se tudo o que há são perspectivas diversas, como estabelecer, entre elas, algum tipo de comparação - permitindo dizer, por exemplo, que a perspectiva de Kant ou Nietzsche seria melhor que a de um indivíduo qualquer? De certo modo, é justamente essa a questão que marca a passagem do primeiro ao segundo capítulo de meu livro, quando critérios como vida, saúde e afirmação da vida são mobilizados para explicar, com Nietzsche, a preferibilidade da sua filosofia - a cosmologia da vontade de poder, que seja! - relativamente à filosofia cristã, que, segundo ele, como é sabido, impregna a tradição ocidental como um todo, de Platão a Schopenhauer.

Segundo procuro mostrar, tal preferibilidade se deveria ao fato de ela operar uma radical reaproximação entre homem e mundo: interpretando o indivíduo - agora, sim, "substancialmente" - como vir-a-ser, ou como parte ínfima do fluxo de acontecimentos do vir-a-ser, a cosmologia nietzschiana eliminaria a dualidade que alicerça a possibilidade de juízos morais com validade universal e, por extensão, a possibilidade de considerar os indivíduos responsáveis e, portanto, *culpáveis* por suas ações (donde o problema central da culpa). Vivendo sob o sentimento de culpa (muito bem ilustrado pela noção cristã de pecado original), e acossado por uma autoridade moral imaginária (também ilustrada pelo Deus-pai cristão), o homem

ocidental teria adoecido progressivamente até chegar ao niilismo que Nietzsche diagnostica em sua época. E somente uma grande transformação no seu modo de ver o mundo - ou, para retomar a chave do perspectivismo, nos valores que presidem o seu criar perspectivo (donde o conhecido mote da "transvaloração de todos os valores") - permitiria reverter esse quadro e "curar" o homem ocidental.

Isso ajudaria, por um lado, a entender o caráter simultaneamente "descritivo" e "normativo" do empreendimento filosófico nietzschiano: ao mesmo tempo em que institui um novo modo de compreender a realidade, fortemente amparado nas descobertas científicas da época, Nietzsche aponta para um outro modo de viver, inspirado em noções como o "além-do-homem", o "espírito livre", a "autossuperação" etc. Por outro lado, contudo, isso nos colocaria frente a um novo problema: como justificar esses elementos "normativos" se a "descrição" da realidade que os acompanha não deixa espaço para noções como "liberdade", "autonomia", "escolha livre" etc.? Teríamos aí, segundo procuro mostrar em meu livro, uma espécie de "antinomia da liberdade", passível de ser formulada em termos semelhantes aos kantianos: (tese) não existe liberdade, pois tudo o que há são vontades de poder cuja "causalidade" não controlamos; (antítese) a liberdade existe nos indivíduos humanos capazes de assumir a responsabilidade pelo próprio destino. E a solução da antinomia, segundo proponho, também poderia ser pensada em termos kantianos (desde que assumidas, naturalmente, as premissas de meu primeiro capítulo): uma vez que essa explicação do mundo - a cosmologia da vontade de poder - é tão somente uma interpretação, não podendo excluir interpretações concorrentes, então seria possível adotar um outro ponto de vista - uma outra perspectiva - para pensar o agir humano, um ponto de vista preferível para estabelecer o caminho ideal a ser percorrido pelo "espírito livre", a saber, o caminho de afirmação radical da própria singularidade, o caminho pelo qual alguém "se torna o que é".

Afastada, assim, a contradição entre a "liberdade" (no sentido que lhe é atribuído por Nietzsche, ou seja, um sentido centrado na singularidade) e a "vontade de poder" (enquanto princípio de explicação da realidade), eu estaria livre para acompanhar, em chave positiva, o processo de transformação espiritual que conduz à liberdade do indivíduo enquanto um novo modo de vivenciar a realidade. É este, com efeito, o objetivo do terceiro capítulo, em que me afasto um pouco da discussão com os comentadores e passo, digamos, a dar vida aos personagens nietzschianos em sua cruzada anticristã. Daí o título desse capítulo ser "singularidade versus universalidade: a guerra do espírito livre", e seus subtítulos se constituírem como momentos dessa "guerra": reconhecimento do inimigo, preparação para o combate, espionagem do inimigo, lançamento da ofensiva, avanço sobre as linhas inimigas. Não me deterei mais nesse capítulo, por ora, tendo em vista que a artilharia crítica de Figueiredo, para aproveitar o contexto bélico das metáforas, deixa esse território

praticamente intocado (muito embora ele forneça pistas importantes para contornar algumas críticas).

Já o quarto e último capítulo, o menor de todos e, em certo sentido, o menos integrado ao núcleo da tese (mas ao mesmo tempo o mais polêmico!), recebe um pesado bombardeio do nosso autor. Tendo estabelecido uma espécie de "ética da autenticidade" (para usar uma fórmula que é cara a Charles Taylor (2011)) no capítulo anterior, eu me coloco nesse momento final da tese o desafio de pensar a política a partir dessa ética: se é possível, como eu proponho, pensar a partir de Nietzsche um caminho de autorrealização singular por meio do indivíduo que conquista a liberdade em sentido perspectivista, que modelo de sociedade seria o melhor para esse mesmo indivíduo, ou para o potencial florescimento de indivíduos como ele? Minha resposta é a de que um mínimo de garantias democráticas seria preferível a um sistema autoritário e arbitrário que pudesse, por exemplo, cercear a liberdade de expressão. Ou seja: eu tive a ousadia (ou talvez a *temeridade*!) de propor a "ideia insólita", nas palavras de Figueiredo,[6] de combinar Nietzsche e democracia.

De fato: eu proponho essa associação, mas ela se dá, como visto, numa espécie de "apêndice" ou "excurso" à tese principal, procurando pensar a política a partir de uma ética centrada na singularidade que (esta, sim!) eu teria conseguido demonstrar em meu percurso - a partir de Nietzsche, mas convencido de estar próximo ao espírito de sua filosofia (o que já não posso afirmar, é verdade, sobre a defesa da democracia). Como, em todo caso, boa parte da "visibilidade" que o livro adquiriu, por assim dizer, diz respeito a essa polêmica aproximação, não posso furtar-me a tentar defendê-la das críticas, entre as quais as de Figueiredo. Antes, porém, de discutir essa questão específica, vejamos como Figueiredo constrói sua crítica, começando por apontar aqueles que seriam os dois objetivos da tese:

> De um lado, [o autor] quer mostrar que há um nexo forte entre Kant e Nietzsche, e que tomá-lo em conta fornece a melhor solução das inúmeras dificuldades e aporias que atravessam o debate sobre as interpretações do texto nietzscheano. De outro, e na parte final do livro, Mattos confere à interpretação de seu autor um desdobramento político, ao sustentar que a democracia constitui a forma de governo que melhor assegura o antidogmatismo e a "liberdade individual em sentido perspectivista" - as duas posições filosóficas fundamentais que Nietzsche teria atingido, ao seguir a trilha aberta por Kant (Figueiredo, 2015, p.51).

Com relação a isso, eu faria desde logo uma primeira ressalva: embora Figueiredo pareça ver como momentos distintos e complementares o estabelecimento do vínculo entre Kant e Nietzsche e a sua utilização para solucionar problemas internos ao pensamento nietzschiano, é preciso insistir na maior importância deste último, pois a aproximação com Kant não é efetuada como um fim em si mesmo;

6 "Um Nietzsche democrático é uma ideia insólita" (Figueiredo, 2015,p.52).

trata-se antes de uma estratégia para enfrentar questões surgidas na minha tal "reflexão a partir de Nietzsche", tendo em vista o objetivo maior de, como aqui mostrado, defender a liberdade no contexto de uma ética da autenticidade (objetivo que Figueiredo não menciona no início, mas que levará em conta mais adiante). Quanto ao segundo objetivo mencionado por Figueiredo (a defesa da democracia "como forma de governo que melhor assegura o antidogmatismo"), voltaremos a ele adiante.

Num primeiro momento, o artigo de Figueiredo se concentra na discussão desse que seria o primeiro de meus objetivos: estabelecer o vínculo entre Kant e Nietzsche. Para tal, ele reconstrói o movimento de meu primeiro capítulo - o que também fiz aqui há pouco - e procura mostrar que, embora eu dê ao texto a aparência de uma discussão aberta com os comentadores, o resultado da discussão já estaria dado de antemão, em vista do meu *parti pris* contra os franceses e, em certo sentido, a favor dos intérpretes analíticos de Nietzsche - que colocariam a exigência de prestar contas dos pressupostos de sua fala "de fora", a partir de um registro teórico diverso do nietzschiano. Como dito anteriormente, penso que Figueiredo tem uma certa razão quanto a isso: em minhas leituras da época, acredito que os filósofos analíticos acabaram por influenciar significativamente a minha própria análise da questão do conhecimento em Nietzsche, reforçando a adoção de um ponto de vista externo à obra, calcado numa concepção específica de verdade, e ajudando a pavimentar meu caminho na direção da aproximação com Kant.[7]

Isso também explicaria, segundo Figueiredo, outra posição que ele critica: a equiparação de metafísica e dogmatismo, como se todo discurso dogmático fosse necessariamente metafísico. Nas palavras do nosso autor, analisando uma passagem-chave de minha argumentação no primeiro capítulo,

> conclui-se daí que, se pudermos inverter a abordagem de Heidegger, tomando o perspectivismo como “teoria do conhecimento”, estaremos isentando Nietzsche de ser dogmático ou metafísico. Nisto há uma questão prévia, sobre a qual Mattos não se detém: será que “dogmático” e “metafísico” são necessariamente sinônimos, como se supõe aqui? (Figueiredo, 2015, p.55).

A questão é pertinente e demanda um esclarecimento. De fato, tais termos não são sinônimos, mas, segundo textos do próprio Nietzsche que analiso em meu livro, seria possível dizer que todo dogmatismo tende a ser metafísico na medida em que

7 Nas palavras de Figueiredo: "Podemos nos perguntar se isso é um bom motivo para decidir-se por esta ou aquela interpretação. Afinal, os mencionados quesitos requeridos pelo pensamento crítico também possuem uma origem, merecendo, assim, atenção genealógica e senso histórico. Tomá-los como parâmetros situados acima dos filósofos implica aceitar de partida a invariabilidade e necessidade de certos critérios que se aplicariam indiferentemente a cada uma das filosofias. Tal premissa atesta a presença de um conceito determinado do que deva ser a filosofia ou dos critérios a que devem se submeter os enunciados filosóficos, ambos alheios a Nietzsche" (Figueiredo, 2015, p.54).

assume, para julgá-lo, algum padrão *externo* à realidade deste mundo (que é vir-a-ser e, portanto, não comporta verdades imutáveis). Daí, por exemplo, que o primeiro ato da "História de um erro", no *Crepúsculo dos ídolos*, seja Platão afirmando "eu, Platão, sou a verdade" (Nietzsche, 2006, p.137): trata-se de transformar o próprio juízo em verdade universal, algo que Nietzsche critica duramente em diversas outras passagens (inclusive quando em diálogo com Kant). Se o dogmatismo consiste em acreditar possuir a verdade, isto significa que, para Nietzsche, todo dogmatismo - inclusive o científico, como ele mostra em *Gaia Ciência* (373)[8] - supõe alguma crença metafísica, quer explícita ou implícita. Assim, eu realmente concluiria pelo caráter metafísico *e dogmático* do pensamento nietzschiano se ele houvesse acreditado encontrar "a verdade" do mundo.

Se é evidente, porém, que todo dogmático é metafísico, o inverso não é verdadeiro (e este é um ponto fundamental na minha tese que Figueiredo parece não ter notado): nem todo metafísico é necessariamente dogmático. Se, conforme a minha tese, o que caracteriza o antidogmatismo é a aceitação do caráter perspectivo do próprio discurso, então nada impede que um indivíduo proponha hipóteses metafísicas sem afirmá-las dogmaticamente. Teria sido este o caso do próprio Nietzsche, ao apresentar a vontade de poder como "interpretação, e não texto", no § 22 de *Além de bem e mal*, ou como suposição, no § 36 da mesma obra (Nietzsche, 2005, Livro I). E isto não seria um problema, desde que admitido o caráter hipotético, interpretativo e *pessoal* dessa ideia, do mesmo modo como já não era um problema o sujeito transcendental kantiano elaborar as suas (nossas) hipóteses sobre o supra-sensível tendo por base os dados (subjetivos) da razão prática. Nos dois casos, e principalmente no de Nietzsche, teríamos aquilo que Volker Gerhardt chamou de "metafísica crítica" (cf. Gerhardt, 1989). Assim, o verdadeiro ponto, na disputa com a interpretação "cosmológica" de Nietzsche, não é tanto sobre ele ser ou não metafísico, mas sobre ser ou não dogmático: em não o sendo, pouco importa se chamamos "metafísica" ou "cosmologia" à *perspectiva* da vontade de poder.

Mas a questão que realmente importa, a meu ver, nessa crítica de Figueiredo, diz respeito à convicção de fundo, aí expressa, de que o único modo de salvar Nietzsche do dogmatismo seria a interpretação do perspectivismo como uma teoria do conhecimento centrada no indivíduo. Que seja dada a palavra ao nosso autor, com a ressalva de que, segundo o que acabamos de dizer, a palavra "metafísica" seja substituída aí por "dogmatismo":

> Se o fenômeno do niilismo ensina que o simples fato de sermos *críticos* não nos impede de permanecermos *metafísicos*, então Nietzsche devia estar ciente de que a verdadeira superação da metafísica não depende de encontrarmos uma justificativa metodológica para nossa fala e nossos enunciados, até porque o método pode servir a senhores diferentes. Sob esse aspecto, a superação da metafísica requer outro

8 "'Ciência' como preconceito" – Nietzsche, 2001, pp.276 e ss.

> pensar, isento da referência ao incondicionado – e é nesta direção que a ideia de uma "cosmologia não metafísica" adquire seu interesse. (...) Suponha, porém, que as "forças cósmicas" permanecem sendo tudo o que há, sem remissão a qualquer exterioridade; nesse caso, o caráter *não* metafísico reivindicado para essa cosmologia será inequívoco (Figueiredo, 2015, p.58).

Que se trata de encontrar uma cosmologia não metafísica, ou, como eu preferiria colocar, uma metafísica *ou* cosmologia (Schopenhauer já nos mostrara que uma metafísica pode ser *imanente ao mundo*!) *não dogmática*, estamos então de acordo. A questão é saber se o que nos leva até ela é encontrar "uma justificativa metodológica para nossa fala e nossos enunciados", ou se, supondo essa exigência (como quer Figueiredo) ancorada em pressupostos externos (kantianos e analíticos) não só à letra do texto nietzschiano, mas também ao seu espírito, é preciso encontrar "outro pensar, isento da referência ao incondicionado" (que ainda estaria implícita na pretensão do nosso indivíduo a instituir a perspectiva do seu mundo *como se* este fosse absoluto). E aqui Figueiredo me parece ir de fato ao "X da questão", àquilo que de fato opunha, como um *Leitmotiv* oculto, a minha interpretação à de Scarlett, Müller-Lauter e Abel: eu temia que, aceitando a virada para um pensar radicalmente outro, que aceita as "forças cósmicas" como "tudo o que há" e desfaz as fronteiras entre o eu e o mundo, Nietzsche se tornaria um Heidegger *avant la lettre*, apontando para um misticismo "irracional" que inviabilizaria a própria ideia de uma ética da autenticidade. Resumindo numa fórmula irônica, eu poderia dizer que li Nietzsche agarrado em Kant para não ser engolido por Heidegger!

Claro: alguém poderia desde logo questionar o porquê desse binarismo - Kant *ou* Heidegger. Adianto que, a meu ver, a resposta a essa questão passa pela análise heideggeriana da questão da verdade, que ecoa em certa medida a análise nietzschiana e estabelece uma clivagem entre a verdade como correspondência (também duramente criticada por Nietzsche) e a verdade como *alétheia*, no sentido dos pré-socráticos (também valorizados por Nietzsche). Antes de passar a ela, porém, vejamos como o próprio Figueiredo nos incita a procurar uma terceira via em relação a esse dilema. Se, em certo sentido, o meu paralelo de Nietzsche com Kant se baseia mais na primeira do que nas demais *Críticas* deste último filósofo, Figueiredo sugere que esse paralelo talvez fosse mais produtivo recorrendo em vez disso à terceira, a da *faculdade de julgar*, e ao domínio do juízo reflexionante. É o que faz o já citado Antonio Marques, e o que também nós poderíamos fazer, segundo Figueiredo, se abandonássemos o vínculo entre o pensar "fora" da física e a meta-física dogmática (vínculo que eu teria por pressuposto, como vimos):

> Estaríamos livres para cogitar outro cenário, em que o elemento crítico ressaltado pelo kantismo fosse apresentado isento de seu motivo metafísico? Isso equivaleria a descobrir uma via que nos desviasse do caminho bem pavimentado que conduz do incondicionado como "simples ideia" da razão pura ao Saber Absoluto hegeliano.

> Contornando a referência do *lógos* ao incondicionado, poderíamos dispensar as ideias da "Dialética transcendental da razão pura" como parâmetros regulativos do conhecimento – e arriscar oferecer uma base puramente "reflexionante" para a atitude crítica, que se veria, dessa forma, enraizada de uma vez por todas na produtividade da imaginação transcendental (Figueiredo, 2015, p.59).

Sim, esse é um caminho interessante, e nos permitiria "fundar" o discurso filosófico não mais no incondicionado de uma razão universal, mas na "universal" produtividade de uma imaginação cujas regras, ocultas em seu peculiar jogo, seriam de algum modo incorporadas pelo gênio. O "espírito livre" nietzschiano poderia ser pensado em paralelo com o "livre jogo das faculdades" que se manifesta no "gênio" kantiano (um paralelo para o qual me chamou atenção, recentemente, o amigo João Constâncio, da Universidade Nova de Lisboa): de caráter regulativo, não mais constitutivo, o discurso a ser assim gestado seria perspectivo, porque instaurado a cada caso pelo gênio espiritual do filósofo-artista (figura sabidamente valorizada por Nietzsche), mas não seria inteiramente relativo. Atingiríamos o mesmo propósito que eu buscava - a liberdade de criação como parâmetro para uma vida ética autêntica - sem pagar o preço de uma teoria do conhecimento fundada no indivíduo (noção cujos problemas salientei desde o princípio).

Não à toa, é no Romantismo de Novalis que Figueiredo irá encontrar os ecos desse Kant reflexionante e, ao mesmo tempo, os prenúncios de um Nietzsche que teria na "estilística da existência" (para usar uma expressão de Giacoia (2012), citado por Figueiredo) o núcleo de sua filosofia. Segundo Figueiredo,

> antes de findar o século XVIII, Novalis chamava a atenção para o caráter individual do filosofar, para as *filosofias individuais*: "O método é genuinamente filosófico – Elas partem do absoluto – só que não de um absoluto puro." O absoluto, ou seja, o incondicionado que víramos sair ileso, mas "subjetivado" do tribunal crítico kantiano e, assim, incorporado às faculdades que tornam o conhecimento necessário e universal, vê-se repentinamente contaminado pelo que há de individual no filosofar. Abstraídas todas as mediações interpostas no trajeto que vai de Novalis a Nietzsche, não se adivinha na impureza desse incondicionado - saudado por Novalis como genuíno, a despeito disso - algo do perspectivismo buscado por Mattos, o perspectivismo visto como aprofundamento modificador do "sujeito crítico" kantiano? (Figueiredo, 2015, p.62).

"Sim!", anotei eu à margem do texto, quando o lia pela primeira vez: o mundo que o "espírito livre" nietzschiano vislumbra, quando rompe com o dogmatismo e estabelece a *sua* interpretação da realidade, faz lembrar o incondicionado impuro de Novalis - "o mundo voltou a ser infinito para nós", como diz Nietzsche em *Gaia ciência*, 343 (Nietzsche, 2001, p.234). O verdadeiro problema está, talvez, no excesso de *importância* que dei ao caráter interpretativo do filosofar, ignorando a famosa ironia com que Nietzsche encerra o parágrafo 22 de *Além de bem e mal*: "Posto que também isto seja somente interpretação - e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? - ora, tanto melhor!" (Nietzsche, 1983, p.272). O que importa é que a realidade está

aí, diante de nós, e já não estamos sob o jugo de uma "verdade" - um dogma, um incondicionado absoluto - para interpretá-la (e estamos sempre interpretando, quer queiramos ou não). A ruptura com o dogmatismo *abre* o indivíduo para o mundo, torna necessariamente *mais leve* a sua relação com o mundo - e tanto faz, no limite, *como* interpretá-lo; o que importa agora é como *vivê-lo*. E aí passaríamos ao terceiro capítulo de meu livro, que, como dito, mereceu pouca atenção dos leitores (ou, no caso de Figueiredo, se deixou reduzir - não sem boas razões - à saudável aproximação com Novalis). Pois lá enxergamos em chave positiva essa abertura para o mundo, assim descrita pelo filósofo na mencionada passagem de *A gaia ciência* (343):

> De fato, nós filósofos e "espíritos livres" sentimo-nos, à notícia de que "o velho Deus está morto", como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto "mar aberto" (Nietzsche, 2001, p.234).

De certo modo, esse movimento de abertura corresponde à transição para o "outro pensar, isento da referência ao incondicionado" que vimos Figueiredo cobrar-nos há pouco. O que me faltou perceber em meu livro foi, talvez, o fato de que a interpretação importa pouco nesse movimento, porque é *o próprio movimento*, a própria *abertura*, o que está em causa: o *como* do viver-interpretar, e não o seu "conteúdo", os seus "conceitos", aquilo que ele "representaria" (mesmo hipoteticamente) da realidade. Está em jogo o que *acontece* na obra do filósofo, o que *brota* dessa abertura ao mundo na forma de palavras, cujo conteúdo importa menos que a forma, o estilo, a musicalidade (elementos enfatizados por Derrida (1978)). É como se o discurso filosófico devesse servir agora ao próprio mundo, dando-lhe a palavra - não é outra coisa, com efeito, o que diz Zaratustra à solidão na seção *Die Heimkehr* ("O regresso" ou "A volta ao lar"):

> Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria*! Tempo demais selvagemente vivi em selvagens terras estranhas, para não voltar a ti sem lágrimas. / (...) Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Quão feliz e meiga me fala a tua voz! / Não nos interrogamos um ao outro, não nos queixamos um ao outro, juntos transpomos, *abertamente, portas abertas.* / Porque em ti é tudo aberto e claro; e também as horas correm, aqui, com pés mais leves. No escuro, de fato, torna-se o tempo mais pesado do que na luz. / Abrem-se para mim, aqui, todas as palavras e cofres de palavras do ser: *todo ser quer aqui tornar-se palavra, todo devir quer aqui aprender comigo a falar* (Nietzsche, 1998, pp.189-90).

Como veem, a paisagem já não é nem um pouco königsbergiana, para jogar com uma metáfora de Figueiredo; ela está bem mais, agora, para uma paisagem de floresta do sudoeste alemão. Pois é Heidegger quem conceberá a superação da metafísica exatamente nesses termos: abertura para o ser, que antes se encontrava

encoberto (encoberto, justamente, pelo modo dogmático com o qual os filósofos da tradição ocidental quiseram *definir* o ser em termos *conceituais*). Se, ao contrário do que quer Heidegger em sua leitura de Nietzsche, a vontade de poder for menos um conceito do que uma chave de abertura para a pluralidade das forças que se sucedem no tempo, então Nietzsche estaria a um passo de *Ser e Tempo*. Mas Heidegger talvez não quisesse admitir essa proximidade, e tenha preferido ler na noção nietzschiana um conceito em sentido forte, ainda inscrito na concepção da verdade como correspondência ao mundo, e não da verdade como *alétheia*, como revelação ou desencobrimento (pensando na conhecida distinção que Heidegger estabelece no § 44 dessa obra (Heidegger, 2005, pp.287ss)). Ora! Mas o que vemos acontecer com Zaratustra não é exatamente o "acontecimento" da "verdade" neste segundo sentido? Nietzsche também não parece muitas vezes indicar a "revelação" como um modo de desencobrimento do ser? Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem do *Ecce homo*, falando justamente sobre o *Zaratustra*:

> A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, *descreve simplesmente o estado de fato*. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma (Nietzsche, 2003, pp.85-86).[9]

É claro que haveria muitas diferenças a sublinhar entre os dois filósofos, mas trechos como esse permitiriam explorar diversas semelhanças (entre esse "estado de fato" e a "facticidade" heideggeriana; entre essa "descrição" e a descrição fenomenológica; a questão da escuta; etc.). E nos levariam a perceber uma proximidade bem maior entre Nietzsche e Heidegger do que entre Nietzsche e Kant, sugerindo ver naquele um momento na linha que conduz do misticismo romântico de Novalis a Heidegger, passando por Schopenhauer - um diagnóstico que, ao que tudo indica, Figueiredo endossaria. E essa leitura não me impediria necessariamente de perseguir a ética da autenticidade, visada em meu terceiro capítulo: ainda que o indivíduo volte a tornar-se fortemente problemático nessa chave, minha hipótese de trabalho continua válida - para Nietzsche e talvez para o próprio Heidegger - se lembrarmos que o "indivíduo" por mim advogado não é um indivíduo substancializado ou "ontológico". Ele diz respeito ao ponto de vista ôntico, para insistir agora na terminologia heideggeriana: trata-se do indivíduo de carne e osso que, sob o domínio do impessoal, não pode, a princípio, reconhecer-se de outro modo (ainda mais na modernidade ocidental!) senão como "eu". E este "eu" terá de libertar-se, de abrir-se ao ser, para poder reconhecer-se, aí sim, como "ser-no-mundo". Do ponto de vista

9 Como aponto em meu livro, "na sequência do texto, interessante notar, Nietzsche se refere à seção "O regresso", já por nós citada, onde se tem de fato uma bela descrição desse mesmo estado de ânimo, similar ao de uma revelação divina, por meio da qual Zaratustra como que recebe do mundo os símbolos de que se vale para dele falar" (Mattos, 2013, p.142).

dele, o caminho para a autenticidade pode ser pensado como um caminho ético de abertura e realização de suas possibilidades mais próprias ou singulares.

Em que pese a rapidez do salto que demos, ele nos permite retornar à questão da democracia, numa consideração ainda mais insólita do que a primeira: além de um Nietzsche democrático, vamos falar agora de um Heidegger democrático? Se já era difícil imaginar o "espírito livre" indo votar em dia de eleição, como ironiza Figueiredo, que dizer então do *Dasein* caipira, cujos vínculos com o nazismo são cada vez mais claros? De fato: é realmente difícil pensar a democracia - e estamos vendo hoje, no Brasil, como é perigoso *não pensar* a democracia - a partir de uma ética da autenticidade, um problema que se coloca não somente a partir desses dois autores, mas, como nos mostra Figueiredo, de Novalis e de todos que vão nessa direção:

> Quando, por exemplo, "liberdade individual" e "universalidade formal" dão-se as costas, a "autonomia" perde a ligação interna que a unia com a legislação jurídica. Convertendo-se em ideal de autenticidade ou núcleo subjetivo avesso à vontade geral, a autonomia torna cada vez mais remota a transição que antes lhe fora confiada, a passagem da moral ao direito; e não demorará para encontrarmos este último sendo visto pelo indivíduo como *pura exterioridade*, irredutível à sua autodeterminação (M. Stirner, S. Kierkegaard, K. Marx). Não surpreende encontrarmos Nietzsche advertindo-nos sobre os riscos da dissolução do indivíduo no regime de universalidades consagradas pelos tempos modernos. Neles, desaparece tudo o que há de próprio e desigual nos homens – como apregoam os "direitos iguais" e o "espírito democrático" (Figueiredo, 2015, p.63).

Essa é, de fato, uma dificuldade e tanto. Como eu disse no princípio, minha entrada no tema da democracia, ao final da tese, foi menos um movimento necessário do texto que um apêndice no qual me perguntei sobre os possíveis desdobramentos políticos da ética a que eu havia chegado. Foi como se eu parasse e me perguntasse: "Pois bem! E agora? E a política?" Uma resposta possível seria dizer que Nietzsche deu as costas à política; e que Heidegger, depois do fracasso na experiência do reitorado, teria feito o mesmo; que, enfim, seria possível pensar uma ética como estilística da existência e deixar a questão política de lado. Mas deixar a política de lado - volto a lembrar o atual momento brasileiro - não parece algo muito razoável, para alguém que se dedica à filosofia. Por outro lado, também não parece razoável deixar de lado filosofias que foram tão fundo na reflexão sobre a alma humana pelo fato de não terem tematizado adequadamente a política. Eis o que eu considero um grande dilema da filosofia contemporânea.

Em artigo que escrevi para a seção "Estante", da ANPOF, sobre o já citado livro *Nietzsche x Kant,* do também amigo Oswaldo Giacoia Jr, coloquei-me essa mesma questão, suscitada pelo impasse que o próprio Giacoia havia caracterizado, ao mostrar certos pontos de incompatibilidade entre os dois filósofos. Na ocasião, sugeri utilizar a distinção feita por Habermas entre os usos pragmático, ético e moral da razão prática como uma possível saída: Nietzsche forneceria uma chave mais

interessante para pensar o uso ético (da autorrealização individual); Kant forneceria um quadro teórico preferível para pensar o uso moral (das normas de caráter universal); e um serviria de contrapeso ao outro, Nietzsche sendo mais interessante para fazer a crítica da sociedade, Kant estabelecendo limites à "guerra (pessoal) do espírito livre". Evidentemente, trata-se de uma saída um tanto artificial, mas que, em alguma medida, permitiria sair desse tão contemporâneo dilema (singularidade *versus* universalidade) - que se manifesta, por exemplo, na disputa entre liberais e comunitaristas.

Mas eu me pergunto hoje, no contexto dessa aproximação entre Nietzsche e Heidegger, e pensando numa direção semelhante à de Charles Taylor, se a abertura ao ser, entendida como algo mais do que uma mera hipótese (que é como ela aparecia em minha tese), não poderia constituir um caminho interessante para pensar, na linha do cuidado heideggeriano, uma outra atitude (coerente com esse "outro pensar") não apenas em relação a si próprio (o *Dasein* individual), mas ao mundo e ao outro (o *Mitdasein*); e, a partir dela, também uma outra configuração social e política. Será sempre necessário, a meu ver, pensar a política *a partir* desses quadros teóricos (e não internamente a eles), e dialogar com autores que partem dos mesmos quadros (nesse caso, autores como Hannah Arendt, Herbert Marcuse e Hans Jonas). Em termos muito gerais, trata-se de encontrar uma face política positiva minimamente democrática nesse grande arco de filosofias que, na esteira da terceira *Crítica* kantiana e do Romantismo alemão, buscam algum modo de acessar o ser sem incorrer no dogmatismo.

Seja como for, independentemente de encontrarmos essa face política, fato é que a nossa pergunta do título poderia muito bem ser, a essa altura, relida às avessas: *seria Heidegger um nietzschiano*? Se está certa a crítica de Figueiredo a meu livro, talvez sim: a metafísica dualista do Ocidente já estava superada em 1885, com o *Zaratustra* de Nietzsche. E Figueiredo nos leva a ampliar o arco da questão e perguntar: será que essa história não começa quase cem anos antes, em 1790, com a *Crítica da faculdade de julgar*? Eis a questão com que eu gostaria de encerrar esta breve reflexão, agradecendo novamente ao Vinicius Figueiredo pelas preciosas sugestões filosóficas.

Referências

Derrida, J. (1978). *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.

Figueiredo, V. (2015). Seria Nietzsche um kantiano? *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, *20*(1), pp.51-72.

Gerhardt, V. (1989). Die Perspektive des Perspektivismus. *Nietzsche-Studien*, *18*, pp.260-281.

Giacoia Jr., O. (2012). *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de*

liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da palavra.

Gori, P. e Stellino, P. (2014). O perspectivismo moral nietzschiano. *Cadernos Nietzsche, 34*(I), pp.101-129.

Heidegger, M. (2007). *Nietzsche, vol. I.* Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense.

_____. (2005). *Ser e tempo, vol. I.* Tradução de Márcia Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes.

Mattos, F. C. (2013). *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo.* São Paulo: Saraiva.

Müller-Lauter, W. (2009). *Nietzsche - sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.* Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Ed. Unifesp.

Nietzsche, F. (2001). *A gaia ciência.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

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

_____. (1998). *Assim falou Zaratustra.* Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. (2006). *Crepúsculo dos ídolos.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

_____. (2003). *Ecce Homo.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.

_____. (1983). *Obras incompletas.* Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (coleção "Os Pensadores").

Taylor, C. (2011). *A ética da autenticidade.* Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações.

Recebido em: 01.05.2017
Aceito em: 01.06.2017

Democracia contra as patologias da liberdade: poder e dominação em Franz L. Neumann

Democracy against the pathologies of Freedom: Power and Domination in Franz L. Neumann

José Rodrigo Rodriguez

jrodrigorodriguez@gmail.com
(Universidade do Vale dos Sinos/CEBRAP, Rio Grande do Sul, Brasil)

Resumo: Este artigo apresenta a construção conceitual de Franz Neumann elaborada no texto "O conceito de liberdade política", cuja finalidade principal é diferenciar poder e dominação. Para Neumann, a teoria política deve consistir em uma reflexão sobre a efetivação da liberdade em formas legítimas de poder, as quais se caracterizam por garantir a efetivação da liberdade humana. A liberdade, na visão do autor, é composta de três elementos historicamente construídos, o jurídico, o cognitivo e o volitivo, os quais permitem identificar seis patologias da liberdade que resultam da valorização excessiva ou da desvalorização de cada um de seus elementos; respectivamente, autarquia e legalismo, medo e naturalização, alienação e voluntarismo. Com a utilização deste aparelho conceitual Neumann analisa problemas políticos concretos como o Macartismo que marcou os Estados Unidos dos anos 1950.

Palavras-chave: crítica; dominação; liberdade; patologia; poder.

Abstract: This article presents Franz Neumann's conceptual framework present in the text "The Concept of Political Freedom", whose main purpose is to differentiate power and domination. For Neumann, political theory should consist of a reflection on the effectiveness of freedom in legitimate forms of power, which are characterized by ensuring the realization of human freedom. Freedom, in the author's view, is composed of three elements, the legal, the cognitive and the volitional, which allow to identify six pathologies of freedom that result from excessive appreciation or depreciation of each of its elements; respectively, autocracy and legalism, fear and naturalization, alienation and voluntarism. With the use of this conceptual apparatus Neumann analyses specific political problems such as the McCarthyism in the 1950s United States of America.

Keywords: critique; domination; freedom; pathology; power.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p115-138

1.Introdução

"Uma teoria política conformista não é teoria", afirma Franz Neumann (Neumann, 2013, p.109) em um de seus textos mais conhecidos, "O conceito de liberdade política", publicado em 1952, mas ainda pouco estudado em toda a sua complexidade. Com efeito, não há notícia de nenhuma interpretação ou apropriação específica deste texto na literatura sobre Neumann, exceto menções

esparsas, a despeito da extrema utilidade dos conceitos que Neumann desenvolve para a compreensão dos problemas de sua época e dos contemporâneos, o que será demostrado a seguir.

Neumann abre o texto afirmando que existem basicamente duas abordagens possíveis do fenômeno do poder. A primeira delas dedica-se a descrever o poder como um fenômeno com a finalidade de decifrar como os mecanismos de poder funcionam, ou seja, sua preocupação é desvendar como se dá a produção de obediência nos diversos regimes políticos. A segunda abordagem, por sua vez, se propõe a investigar as circunstâncias em que o poder pode ser exercido para além de interesses meramente egoístas; em nome de interesses universais, na tradição da filosofia política clássica.

Neste segundo caso, trata-se de perguntar por intermédio de quais mecanismos e com fundamento em que critérios o poder pode vir a contemplar os interesses de todos e todas as interessadas em seu exercício. Esta abordagem do poder, nos explica Franz Neumann, remonta a uma tradição iniciada por Platão e Rousseau, autores preocupados com questões normativas, ou seja, preocupados em conceber maneiras de exercitar o poder político de acordo com critérios capazes de diferenciar o exercício legitimo do poder da mera dominação.

A primeira abordagem do poder, segue Franz Neumann, aceita-o como "um dado ontológico, um fato natural" (Neumann, 2013, p.107). Neste caso, a teoria está preocupada apenas em elucidar as várias modalidades de legitimação política e sua função parece ser apenas racionalizar, esclarecer os termos em que se dão as relações de poder existentes. A política, assim compreendida, é um conjunto de fatos que servem para produzir obediência e devem ser observados e organizados coerentemente.

> Desse modo, a validade de uma teoria é determinada por um critério pragmático -utilitário, em função da assistência que ela oferece para a defesa ou a conquista de uma posição de poder existente, tendo como critério de verdade o seu sucesso propagandístico-manipulativo (Neumann, 2013, pp.107-108).

A segunda abordagem do poder, por sua vez, está preocupada com a correção, com a justiça, com a definição de fundamentos para o seu exercício. Como diz Neumann, de maneira muito eloquente, uma visão puramente descritiva, que encare o poder apenas como uma estratégia, repele o homem comum. De acordo com o autor, os homens e mulheres comuns acreditam que o poder deva ser exercido com base em valores considerados justos, valores que contemplem os interesses de todos e de todas aqueles e aquelas submetidas ao poder.

> Por distinguir a promoção de uma ideia da propaganda para a venda de um sabão, o homem comum se recusa a aceitar o ponto de vista de que a legitimação do poder político é uma questão de preferência individual. Como homem político, ele

> sente profundamente que sua preferência deve ser parte de um sistema de valores universalmente válido, um sistema de direito natural ou de justiça, de interesse nacional ou mesmo de humanidade (Neumann, 2013, p.109).

Como diz Axel Honneth, os teóricos críticos em geral partilham de um esquema básico de crítica ao capitalismo que percebe neste sistema uma forma de organização social

> em que prevalecem práticas e modos de pensamento que impedem a utilização social de uma racionalidade que já se tonou possível pela história. E ao mesmo tempo, essa obstrução histórica [essa patologia, minha observação] apresenta um desafio moral ou ético, porquanto impede a possibilidade de alguém se orientar em termos de um universal racional, para o qual o ímpeto somente poderia proceder de uma racionalidade completamente realizada (Honneth, 2008, p.407).

Tais obstáculos à realização da racionalidade, continua Honneth, produzem sofrimento nos indivíduos, um sofrimento que deve ser empiricamente investigado e questionado em seu potencial de transformação da realidade. Como mostra Neumann no texto analisado a seguir, a sujeição ao poder totalitário, o medo do mundo externo e a alienação em relação à ação social e política são as três formas de sofrimento social que limitam a autonomia dos homens e mulheres, as quais os três elementos da liberdade visam combater. Homens e mulheres manifestam historicamente seu inconformismo com toda teoria política que aceita o poder como fato natural ao construir coletivamente a possibilidade da liberdade em seus três elementos, os quais servem de contraprova e expressão tanto de seu sofrimento quanto da possibilidade real de emancipação.

Nesse sentido, não se trata de um sofrimento subjetivo, mas sim de um sofrimento partilhado e encarnado em instituições formais que buscam afastar o medo e produzir efeitos reais sobre o comportamento social. É certo que a política também é uma luta pelo poder, "mas, nesta luta, pessoas, grupos e estados podem representar mais do que seus interesses egoístas", diz Franz Neumann. "Alguns podem realmente defender os interesses nacionais ou aqueles da humanidade [como os elementos da liberdade mostram empiricamente, observação minha] enquanto seus oponentes apenas racionalizam suas demandas egoístas e particulares" (Neumann, 2013, p.109).

Quem age desta forma, afirma Neumann, pensa o poder como uma estratégia, como um instrumento capaz de gerar obediência. De sua parte, aqueles, que pensam o poder como fenômeno valorativo, como uma maneira de consentimento com base em valores partilhados, consideram que ele deve ser avaliado como justo ou injusto, como poder legítimo ou como mera dominação.

Apenas nesse segundo sentido, diz Neumann, pode-se dizer que a teoria é capaz de criticar o poder e não apenas de descrevê-lo e é justamente nesse ponto de

vista que se situam os autores inspirados pelo pensamento produzido pelo Instituto de Pesquisa Sociais de Frankfurt. Ganhou destaque entre estes autores Jürgen Habermas e sua obra *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, livro responsável por recolocar a política e o direito como elementos centrais para este campo da tradição crítica. O livro aborda o problema do poder de forma semelhante àquele desenvolvido por Franz Neumann, qual seja, promove uma reflexão sobre os mecanismos e critérios capazes de proporcionar um exercício legítimo do poder, não a mera dominação de uma parte da sociedade pela outra.

A preocupação com a qualidade do poder, tanto em Neumann quanto em Habermas, parte de diferentes diagnósticos de seu tempo histórico e guardam diferenças conceituais evidentes: Habermas utiliza os conceitos de agir comunicativo e agir instrumental para diferenciar regimes políticos democráticos e autoritários. Neumann fala de liberdade e objetificação. No entanto, em linha gerais, os dois estão preocupados em criticar a predominância de uma visão puramente descritiva do poder no campo da teoria política e apontar para a centralidade da democracia, justamente em uma época em que fenômenos de dominação, ou de avanço do agir instrumental, de grande envergadura estavam se desenrolando diante de seus olhos.

Com efeito, a falta de preocupação da teoria com o fenômeno da dominação deixa os estudiosos sem instrumentos para criticar os acontecimentos de seu tempo e abandona os homens e mulheres a si mesmos na tentativa de elaborar as razões de seu sofrimento, produzindo uma abordagem da política que tende ao conformismo, à mera aceitação do poder em sua forma atual.

No caso de Franz Neumann, como veremos a seguir, sua preocupação central em "O conceito de liberdade política" era o avanço do Macartismo e suas práticas de poder autoritárias. Para Jürgen Habermas de "Direito e Democracia", o problema era o avanço do processo de globalização neoliberal nos anos 1990, processo que pôs em xeque o poder dos estados nacionais, em especial os estados sociais europeus, tirando dos cidadãos e cidadãs o poder de determinar o rumo de suas vidas, fatos aos quais o autor faz alusão no prefácio de seu livro.

Diante de fenômenos desta magnitude, deixar de praticar uma teoria política crítica, incapaz de diferenciar objetivamente poder e dominação, como diz Franz Neumann, significa compactuar com a última. Para Neumann, diga-se, dominação significa objetificação de homens e mulheres; sua redução a meros objetos passivos do poder. Como veremos a seguir, essa objetificação pode se dar no campo do direito, no campo do conhecimento e no campo da política. Na linguagem de Habermas, estamos diante do avanço do sistema sobre o mundo da vida, o agir instrumental sobre o agir comunicativo.

Os dois autores buscam maneiras de pensar o exercício do poder político com fundamento em critérios universais em um contexto moderno, ou seja, em

um contexto marcado pelo pluralismo de valores e de formas de vida. Diante da inexistência de valores comuns a toda a humanidade, ou mesmo a uma determinada comunidade, capazes de fundar a autoridade do poder, sejam eles oriundos de uma tradição qualquer ou de fontes metafísicas, como será possível pôr a questão do poder desta maneira?

Dizendo de maneira mais sucinta, como é possível derivar normatividade da mera facticidade? Como é possível superar uma visão meramente descritiva do poder em um contexto em que as normas não estão mais fundadas em valores comuns? Um contexto em que as normas não passariam de opiniões dos indivíduos e forças sociais? Na falta de valores universais, como seria possível encontrar critérios para criticar o poder e distingui-lo de dominação?

Pois é justamente este o argumento utilizado por Max Weber em "A Política como Vocação" (Weber,1993) para justificar sua abordagem, que consiste na construção de modelos típico-ideais de dominação legítima a partir de um extenso estudo sobre as diversas modalidades de exercício de poder. Na falta de valores transcendentes, diz Weber, na falta de uma tradição comum à qual a humanidade possa recorrer para fundamentar o poder, diante do politeísmo de valores, só restaria ao analista buscar compreender as várias maneiras de exercer a dominação legítima e organizar tal saber em modelos compreensivos, sem fazer qualquer juízo de valor sobre quais deveriam ser as finalidades da política.

Dito isso, cabe esclarecer que o objetivo deste texto é apresentar a visão de Franz Neumann sobre o problema do poder e da dominação, apontando suas características centrais e o diagnóstico do tempo ao qual ela responde. Para realizar esta tarefa, nos concentraremos no texto "O conceito de liberdade política", que apresenta seu modelo crítico de maneira mais desenvolvida, ainda que em estado de esboço, uma vez que Neumann faleceu no ano subsequente à publicação deste texto, 1954, deixando o trabalho sem desdobramentos.

Importante dizer também que, como mencionamos acima, a bibliografia sobre Neumann e, especificamente, sobre este texto, é escassa (Intelmann,1996; Iser & Strecker, 2002; Kelly, 2003; Offe, 2003; Perels,1984; Rodriguez, 2009; Scheuerman, 1997; Söllner, 1982; Thornhill, 2000). O presente artigo talvez seja a primeira leitura organizada de "O conceito de liberdade política", uma leitura que visa identificar sua construção conceitual que consideramos ainda útil para compreender os problemas de sua época e problemas contemporâneos.

2. Os elementos da liberdade

2.1. As liberdades e as patologias sociais da liberdade.

A teoria política para Franz Neumann, como acabamos de mencionar, busca reatar com a tradição clássica, em especial Platão e Rousseau, deixando de lado a tradição puramente realista, representada por Maquiavel e Weber. Este movimento, na direção de um pensamento normativo sobre a política, ou seja, de uma teoria capaz de diferenciar poder de dominação, é justificado pelo autor por seu diagnóstico de tempo.

Na formulação inicial deste problema, que abre "O conceito de liberdade política", Neumann afirma que o homem de sua época se sente alienado em relação ao poder, por ser tratado como um mero objeto de dominação. Esse mal-estar do "homem comum", nas palavras do autor, é o ponto de vista a partir do qual deve ser construída uma teoria crítica da política. O homem comum repugna a mera propaganda, afirma Neumann, pois ele é capaz de diferenciar a mera propaganda da defesa de interesses nacionais e universais.

Mas identificar tais interesses, ocupar tal ponto de vista, é a maior dificuldade da política em um contexto de pluralismo de valores. Na formulação de Neumann, este ponto de vista se identifica com a realização da liberdade política. Em suas palavras, a verdade da política é a liberdade política, ou seja, criticar a política significa refletir sobre como seria possível realizar a liberdade. Mas o que significa liberdade para Neumann?

Para o autor, a liberdade é composta de três elementos, o jurídico, o cognitivo e o volitivo. Os três elementos se complementam e se articulam para realizar a liberdade política. Apresento a seguir brevemente esses três elementos.

Para Neumann, o elemento jurídico serve para limitar o poder, afastando o que chamaremos de *patologia da autarquia*, que consiste na dominação completa do homem e da mulher pelos organismos de poder, pouco importa se do estado ou de um poder de origem social.

No entanto, o direito não é suficiente para realizar a liberdade. Afinal, pode haver regimes plenamente legais, justificados por leis, que tratam seus cidadãos e cidadãs como objetos de poder, por exemplo, algumas monarquias. Também pode haver regimes de dominação privados fundamentados em normas, como no caso de normas contratuais. Por isso mesmo, não devemos valorizar excessivamente o elemento legal para não recair no que chamaremos de *visão legalista* ou *patologia do legalismo*, que nos impeça de desmascarar a dominação e realizar a liberdade.

O elemento cognitivo, por sua vez, aponta o caminho da liberdade por fazer diminuir o medo do homem e da mulher diante do mundo externo, da natureza,

da sociedade e das estruturas políticas, elemento que chamaremos de *patologia do mundo exterior*. Para compreender como todos estes fenômenos são produtos da ação humana é necessário um trabalho de desnaturalização e historicização dos mesmos, realizado em parte pela teoria em seus vários desdobramentos: filosofia, história, física, química e assim em diante.

No entanto, aqui também a excessiva valorização do elemento cognitivo pode produzir o que eu chamarei de *patologia da naturalização*. Pensar os fenômenos humanos e sociais como totalmente compreensíveis, como totalmente redutíveis à teoria, pode fazer com que o poder seja exercido com fundamento em razões inquestionáveis. O poder que se baseia em uma visão assim, que postule conhecer a essência da natureza, da sociedade e das estruturas políticas não admite divergência em relação aos seus ditames; afinal, ele seria capaz de falar em nome de verdade absolutas.

Finalmente, o elemento volitivo é aquele capaz de transformar a liberdade em uma iniciativa do homem e das mulheres e não na dádiva de alguém ou de alguma força externa à sociedade. Nesse sentido, Neumann entende que a única forma de desenvolver estes elementos é promovendo a participação ativa de todos os homens e mulheres nas atividades políticas, para evitar a *patologia da alienação*. No entanto, aqui também podemos dizer que a excessiva valorização deste elemento da liberdade pode levar ao que Neumann chama de *voluntarismo utópico*, uma patologia que leva homens e mulheres a imaginar ser possível efetivar qualquer visão da liberdade em todo e qualquer contexto, independentemente do que as diversas ciências digam sobre ele.

Nos três casos, como veremos a seguir, estamos diante de elementos que se constituem histórica e intersubjetivamente, ou seja, são resultado da interação dos homens em conflito em determinado contexto histórico. A análise da liberdade por Neumann consiste em uma exposição histórica da gênese de cada um de seus elementos, ainda que bastante sucinta, orientada pela ordem conceitual que seu modelo crítico confere a esse material. O autor não oferece uma definição teórica abstrata de cada um deles: o surgimento histórico dos três elementos e de suas articulações está diretamente ligada à movimentação dos agentes sociais na história, que produziram tais categorias e suas instituições no contexto de seus conflitos, as quais podem ser abstraídas da realidade concreta em função dos objetivos do teórico crítico de construir uma teoria política crítica.

Afinal, como já visto, Franz Neumann se coloca, explicitamente, do ponto de vista do homem e da mulher comuns, partilhando do seu sofrimento com a objetivação promovida pela autarquia do poder. Diante desta situação, sua tarefa passa a ser identificar as razões deste sofrimento, que é individual, mas também é socialmente partilhado, e pode ser identificado como fenômeno coletivo com a

exposição dos atos de resistência à autarquia do poder, encarnado na gênese dos três elementos da liberdade.

As experiências sociais da autarquia, do medo e da alienação põem diante de Neumann a necessidade de produzir uma teoria da subjetivação, tarefa que "O conceito de liberdade política" não se propôs a levar adiante. Em "Angústia e Política", uma reflexão também inicial de Neumann sobre estes problemas, encontramos sua primeira formulação a respeito da relação entre os sujeitos e de seu processo de subjetivação com o direito e a política, assunto que não temos espaço para abordar aqui. Em uma palavra, dentre os problemas centrais do texto está refletir sobre as características de uma subjetivação que favoreça a criação e a manutenção de regimes democráticos.

2.2. Direito e comunicação

O primeiro elemento da liberdade, que oferece um primeiro critério para diferenciar poder e dominação, é o elemento jurídico, engendrado nas lutas entre a burguesia e a aristocracia e, a seguir, entre a burguesia e a classe operária. Neumann faz uma breve reconstrução da gênese da liberdade jurídica com a finalidade de demonstrar sua existência e seu sentido, análise que incorpora boa parte do material já analisado por ele no livro de 1936, *O Império do Direito*. Esta primeira análise, diga-se, já deixará claro que Neumann considera que o direito não é suficiente para dar conta do que ele considera como liberdade política; afinal, o direito constitui apenas um dos seus elementos.

Neumann identifica a liberdade jurídica com a liberdade negativa e menciona o pensamento de Hobbes e de Kant como característicos desta maneira de encarar a liberdade, a qual resulta na contraposição entre estado e indivíduo. A seguir, Neumann mostra como estas ideias se transformaram em instituições políticas, ou seja, se transformaram em direito positivado pelo estado.

Este ponto é importante para compreender como Neumann é capaz de justificar sua visão do poder e da dominação em um contexto de politeísmo de valores. A gênese da liberdade negativa é uma gênese teórica e institucional ao mesmo tempo. Ela se desenrola no âmbito das teorias políticas que se sucedem ao longo da história e, concomitantemente, no âmbito da construção conflitiva das instituições. Nesse sentido, a constituição do elemento jurídico também depende da motivação dos agentes sociais que edificam as estruturas do Estado.

O elemento jurídico faz avançar a liberdade ao proteger a sociedade do totalitarismo. Mas faz tal coisa à custa de naturalizar uma contraposição entre estado e indivíduo:

> O elemento negativo não pode ser ignorado – isto levaria a aceitação do totalitarismo – mas ele, por si mesmo, não explica adequadamente a noção de liberdade política. Traduzido em termos políticos, o aspecto negativo da liberdade necessariamente conduz à fórmula do cidadão contra o Estado (Neumann, 2013, p.110).

Neumann explica que a liberdade jurídica pressupõe o individualismo filosófico, a visão de que "o homem é uma realidade completamente independente do sistema político no qual vive" (Neumann, 2013, p.111). Por esta razão, nesta formulação, o poder político será sempre estranho ao homem: o homem não se confunde completamente com o Estado, não se define completamente como um animal político, e o estado não abarca completamente o indivíduo.

Esta ideia está presente nos direitos individuais positivados nas Constituições, as quais, para fins práticos, quase se confundem com a liberdade jurídica, a qual só tem efeitos sociais quando institucionalizada em estados de direito. Como diz Neumann:

> Com o surgimento do estado e o monopólio institucional dos meios de coerção, "direito natural" ou "direitos naturais inalienáveis" possuem um sentido político somente se forem reconhecidos pelos órgãos do Estado – e, nesse sentido, eles se tornam direito positivo. Este é precisamente o caso dos direitos civis quando incorporados em uma constituição escrita ou reconhecidos, como no sistema inglês, na prática jurídica e constitucional. As teorias filosóficas que dizem respeito aos direitos civis podem ter moldado sua promulgação e podem ainda ser necessárias para interpretá-los em situações ambíguas, mas elas não determinam sua validade legal (Neumann, 2013, p.113).

Estes direitos garantem a proteção de uma esfera de liberdade em relação ao estado, mas não se trata de uma proteção absoluta. O estado pode intervir sobre ela, desde que prove que pode fazê-lo legitimamente, ou seja, com base em leis criadas pelo parlamento. E tais atos de intervenção podem ser controlados pelos tribunais com fundamento nas mesmas leis.

O direito positivo, Neumann mostra, não pode ser compreendido como mera vontade de Estado, pois, se assim fosse, ele não se prestaria a proteger os indivíduos. Se tudo o que o estado quiser for considerado direito, o direito se transforma em mero instrumento do poder. O direito positivo só é capaz de proteger os indivíduos do estado se ele for geral, ou seja, se ele assumir a forma de normas universais. Vejamos a lógica do argumento de Neumann.

A generalidade expressa um julgamento geral do estado sobre o comportamento dos indivíduos, também considerados em geral. Não se trata de um juízo sobre uma pessoa em concreto, mas sobre uma generalidade dos cidadãos e cidadãs. Além disso, em sua generalidade, o direito deve ser o mais específico possível. Ele deve prever comportamentos da maneira mais clara e precisa. Desta maneira, torna-se mais provável prever com exatidão como o estado irá agir em relação aos indivíduos

nas ocasiões que possam ser enquadradas em uma lei.

Por exemplo, para deixar este ponto mais claro, podemos dizer que repugna ao direito uma lei que afirme "tudo aquilo que contraria os interesses do Estado será considerado crime". Uma norma como esta legitimaria toda e qualquer ação do estado, pois será ele a fixar quais são os seus interesses em cada caso concreto. Ademais, seus interesses poderiam ser atingidos por qualquer conduta, não há na lei a descrição precisa da conduta que pode ser objeto de uma reação estatal.

Muito diferente seria uma norma que afirmasse: "falsificar assinaturas será considerado crime". Neste caso, há clareza do comportamento descrito, "falsificar assinaturas" e nenhum outro, e dos indivíduos visados pela regra. Com normas assim, os indivíduos podem ter mais certeza das circunstâncias em que o estado estará autorizado a investigar e condenar uma determinada pessoa.

A generalidade do direito, segue Neumann, pressupõe a separação de poderes e o controle judicial. Não deve haver coincidência entre quem cria a lei e quem aplica a lei. Afinal, quem cria a lei teria interesse em ampliar ao máximo possível seus poderes de intervir sobre a esfera privada. Caso houvesse alguma dúvida sobre a amplitude de seus poderes, seria de se esperar que prevalecesse a interpretação a mais ampla possível. Com este controle nas mãos do Judiciário, tal problema desaparece. O Judiciário não tem interesse direto em intervir sobre a liberdade de ninguém: sua função central é resolver conflitos e dizer qual é o direito em cada caso concreto.

> ... a generalidade do direito implica a doutrina da separação judicial. Se a lei deve ser abstrata, se ela deve regular um número desconhecido de casos futuros, então sua aplicação a casos concretos não pode ficar nas mãos daqueles que elaboram a regra geral. Assim, as funções judiciais ou administrativas são juridicamente subordinadas (não importa qual seja a teoria sociológica da função judicial em questão) de tal forma que o juiz ou o administrador realizam a função rotineira de subsumir um caso a uma lei geral (Neumann, 2013, p.117).

O sistema jurídico liberal tem para Neumann uma função moral, uma função econômica e uma função política. A função moral desse sistema "consiste nos elementos intrínsecos de igualdade e segurança que a generalidade do direito pressupõe", pois o estado deve tratar todas as pessoas da mesma forma e só pode agir com fundamento nas leis. Como acabamos de ver, todos devem saber com antecedência como seus atos serão avaliados pelo estado; se eles podem ser punidos ou não. Daí decorre, também, a proibição de leis retroativas.

Como afirma Neumann, "parece correto dizer que esse mínimo ético é inerente a essa estrutura formal", ou seja, "se o soberano pode decretar medidas interferindo nos direitos de um indivíduo, o papel do juiz passa a ser aquele de um policial ou de um fiscal. A generalidade do direito é, portanto, a precondição da

independência judicial, a qual, por sua vez, torna possível a realização daquele mínimo de igualdade e liberdade inerente à estrutura formal do direito" (Neumann, 2013, pp.118-119).

Além disso, o direito liberal exerce uma função econômica, pois uma economia competitiva é estruturada com fundamento em contratos, que devem ser respeitados para que o sistema funcione bem, evitando-se também qualquer interferência sobre os direitos de propriedade por meio da elevação de impostos ou restrição da atividade empresarial:

> A principal tarefa do estado é a criação de uma ordem jurídica que assegurará o cumprimento das obrigações contratuais; a expectativa de que obrigações contratuais serão respeitadas deve ser calculável. Essa calculabilidade somente pode ser alcançada se as leis são gerais em sua estrutura – contanto que exista certa igualdade de poder entre os competidores, de tal modo que cada um possua interesses idênticos (Neumann, 2013, pp.119-120).

A função política do estado de direito está expressa, diz Neumann, na ideia de um governo de leis e não de homens, ou seja, um governo em que a vontade de toda a sociedade, expressa nas leis, governe a vida de todos e de todas e não a vontade do estado ou a vontade de apenas uma parte da sociedade. Um governo assim só existe onde o estado de direito seja democrático, ou seja, em um regime político no qual as leis sejam produzidas por um poder legislativo (concentrado ou não no Parlamento, isso não importa para Neumann) sobre o qual toda a sociedade tenha a oportunidade de influenciar.

O sonho liberal, diz Neumann, é que a vida da sociedade fosse totalmente racionalizada, juridificada, sujeita a normas jurídicas. Direitos individuais, respeito aos contratos e às leis, criadas pela vontade da sociedade, seriam as instituições básicas de uma sociedade liberal. Tais instituições seriam capazes de produzir um exercício legítimo do poder, ou seja, uma forma de poder que transformasse os homens e mulheres em sujeitos e não em objeto de dominação. Ademais, o sonho liberal é que tais instituições determinassem todas as interações sociais.

> Penso ser claro que nossa vida política, social e econômica não consiste somente em relações racionais – ou seja, calculáveis. O sonho do período liberal era justamente que isso fosse possível. Do final do século XVIII à primeira metade do século XIX, a ideia de uma sociedade racional assumiu, seria possível dizer, características utópicas. Todas as relações relevantes deveriam ser consideradas jurídicas, o direito deveria ser universal em caráter, o juiz era somente a "boca da lei", aplicando-a por meio de um processo lógico de subsunção. O positivismo jurídico não é somente, como geralmente pensado, a aceitação do poder político tal como ele é, mas também a tentativa de transformar as relações do poder político e social em relações jurídicas (Neumann, 2013, p.123).

Em um regime com tais características, homens e mulheres estariam sujeitos apenas às regras que eles mesmos teriam criado, seja por meio de contratos, seja

por meio de leis. Não haveria mais uma fonte transcendente de poder a garantir a reprodução da sociedade e sim um processo de criação autônoma de normas levado adiante por determinadas instituições. Evidentemente, tais normas seriam a expressão de escolhas sociais, seriam a expressão de determinados valores, mas não de valores transcendentes e sim de valores produzidos pelo processo de interação social, ou seja, valores resultantes de uma determinada facticidade.

Mas Neumann mostra que um regime com tais características é uma utopia impossível: "O elemento não racional, poder, e o elemento racional, direito, estão frequentemente em conflito" (Neumann, 2013, p.123). O direito é incapaz de racionalizar totalmente o poder, deixando sempre espaços por exemplo, para a atuação discricionária do Poder Judiciário na interpretação e aplicação das leis. Neumann se refere a estes espaços como domínios em que se pode decidir com base na equidade, o que por sua vez forma padrões decisórios que não se pode definir racionalmente de uma vez por todas: "mas como é possível definir racionalmente esses padrões (*standards*)? Eles podem ser exemplificados e descritos, mas nunca definidos. Nem poderíamos fazer de outro modo, sob o risco de uma rigidez extrema" (Neumann, 2013, p.125).

A equidade também é utilizada no campo das liberdades civis, o que exige que se especifique com mais acuidade o que exatamente estas liberdades garantem. Nesse sentido, Franz Neumann fala da importância do que ele chama de "direitos de comunicação" (Neumann, 2013, p.127): direitos individuais que o estado de direito garante, a par dos direitos civis clássicos. Para o autor, há três tipos de direitos, os direitos pessoais, os societários e os políticos. Os primeiros são aqueles garantidos aos homens como sujeitos isolados, direitos que garantem sua segurança, seus documentos, seus pertences, o direito a um julgamento justo, o direito a buscas e apreensões razoáveis.

Os direitos civis societários são aqueles que só podemos exercitar em relação aos demais membros da sociedade, por exemplo, a liberdade de religião, a liberdade de reunião e de expressão, o direito de propriedade. São direitos que exigem a limitação do direito dos outros e, por isso, são intrinsecamente comunicativos. Claro, sem a segurança individual da pessoa não pode haver comunicação livre: indivíduos sujeitos a buscas e apreensões ou prisões arbitrárias relutariam em se manifestar livremente.

Finalmente, os direitos políticos são aqueles que derivam da estrutura política dos estados e, no caso das democracias, consistem no direito de liberdade de concessão e acesso a todos os cargos públicos, inclusive o direito ao sufrágio, e a igualdade de tratamento em relação a essas ocupações, profissões e nomeações. O exercício destes direitos, evidentemente, pressupõe a liberdade pessoal e os direitos societários.

Não há exercício de direitos políticos sem segurança pessoal e possibilidade de comunicação em uma esfera pública democrática, como Jürgen Habermas demonstrará com detalhes alguns anos depois. De sua parte, Neumann mostra que o debate democrático só é possível com a institucionalização de direitos de comunicação, os quais são resultado direito das lutas sociais, que estão o elemento determinante para a sua implementação. Mas não está garantido de antemão que a legalidade proteja adequadamente estes direitos, essenciais para a manutenção de uma democracia. Um regime político pode ser levado a restringi-los ou suprimi-los, por exemplo, se a sua segurança estiver ameaçada ou no caso de conflitos entre direitos (Neumann, 2013, p.126).

2.3. Conhecimento e vontade

Franz Neumann afirmará a seguir que a liberdade jurídica é insuficiente para realizar a liberdade. Primeiro, porque ela pode se apresentar como desconectada da democracia. Nem sempre estado de direito e democracia andaram juntos na história da humanidade: por exemplo, há monarquias não democráticas que funcionam com fundamento em direitos que limitam a vontade do rei ou da rainha. Regimes assim sabotam a criação das normas pela livre comunicação entre os cidadãos e cidadãs: "... a noção 'jurídica' de liberdade abrange somente um elemento da liberdade e não pode incluir toda a liberdade política" (Neumann, 2013, p.131).

Além disso, o estado pode usar a forma da lei para legitimar abusos, restrições à direitos, perseguições a grupos e indivíduos. Nem sempre o que está previsto em lei pode ser considerado uma realização da liberdade. Como eu tenho mostrado em meu trabalho de pesquisa pessoal, inspirado por Neumann, há várias estratégias de perversão do direito que utilizam a aparência de legalidade para frustrar sua ligação com a esfera pública (Rodriguez, 2016). Ademais, a liberdade jurídica é estática, ela não muda com a sociedade. Por exemplo, ela costuma ser oposta às mudanças sociais que resultaram na construção dos Estados de Bem-Estar Social.

Na versão liberal do problema, qualquer aumento no poder do Estado resulta na diminuição do poder dos indivíduos, ou seja, um polo estará sempre em competição e em oposição ao outro. Não há, neste caso, direitos que se refiram a toda a sociedade e que beneficiem a todos e a todas ao mesmo tempo. Direitos assim exigiriam um estado que transcendesse os interesses individualistas e falasse de um ponto de vista universal. Na versão liberal, o estado aparece sempre como o principal e único inimigo da liberdade. Este modo de compreender a relação Estado e sociedade faz com que o liberalismo ignore as assimetrias de poder que ocorrem na própria sociedade, ponto, aliás, que está no centro da crítica do jovem Marx à filosofia do direito hegeliana. A visão liberal do Estado advoga que esta instituição

seria capaz de resolver os antagonismos presentes na família e na sociedade civil, deixando sem solução a exploração dos proletários pelos proprietários dos meios de produção ao afirmar a legitimidade do direito à propriedade privada.

Como resultado, podemos ter um estado de direito sem liberdade. Um estado cujas ações estejam baseadas em leis, mas que exerça seu poder de forma ilegítima, ou seja, que exerça mera dominação sobre os homens e mulheres, tratando-os como mero objeto. Vê-se claramente, assim, que a liberdade jurídica é insuficiente para realizar a liberdade política: é preciso mais, é preciso efetivar os elementos cognitivo e volitivo da liberdade.

Para Franz Neumann, o elemento cognitivo da liberdade está ligado à realização do iluminismo na história da humanidade, ou seja, à superação do medo que o homem sente diante da natureza e do universo. A realização deste elemento, portanto, implica a superação pela ciência da ideia de que os fenômenos naturais sejam produto de forças ocultas ou da vontade de Deus. De acordo com Neumann, Epicuro foi o primeiro pensador que procurou mostrar que a natureza é movida por leis. Outro passo importante nesse processo, afirma o autor, foi o surgimento da psicologia de Spinoza, que aplicou o entendimento de Epicuro ao entendimento, à mente humana.

Para Epicuro, é preciso compreender a razão, identificar e classificar as suas emoções para que seja possível entende-las e subjuga-las, linha de pensamento seguida por Freud, pensador que desenvolveu a psicanálise como uma tentativa de compreender a mente humana e ampliar o espaço da autonomia humana em relação a ela. É importante esclarecer que, neste ponto, as observações de Neumann são muito sucintas, pouco desenvolvidas, deixando transparecer que o texto analisado neste artigo, provavelmente, foi a primeira abordagem de um trabalho mais extenso, que ficou por ser escrito em sua forma completa.

Seja como for, segue Neumann, a angústia humana, acompanhada da necessidade de romper com a sensação de isolamento e com a agressividade a tudo que é estranho, foram exploradas pelo totalitarismo para suprimir a liberdade humana. Homens e mulheres que permaneçam em uma situação de medo, de impotência, isolados em sua tentativa de sobreviver, estão propensos à agressividade contra todos aqueles que ameacem a sua liberdade e estão prontos a se identificar com quem os proteja, mesmo que representem projetos de poder totalitário.

Um terceiro momento da efetivação do elemento cognitivo está na compreensão, no conhecimento do processo histórico. Uma análise científica da natureza somada a uma análise científica da mente humana precisa do complemento de uma análise científica da história. O homem não pode ver a si mesmo como mero joguete de forças do destino, deve compreender-se como autor de suas condições de existência, como agente capaz de produzir suas condições de vida. Vico e

Montesquieu são autores importantes para este processo, em uma estrada que leva até Hegel e Marx.

> O processo histórico inclui a aspiração do homem de assegurar um controle mais efetivo de seu ambiente, de tal forma que o discernimento histórico é crítico e programático. A função real do elemento cognitivo é expor as possibilidades para a realização das potencialidades humanas latentes em diferentes situações sociais. Por um lado, ele nos previne de repetir fórmulas tradicionais, mas vazias. O que é progressista e tendente à liberdade hoje pode ser falso e uma barreira à liberdade amanhã. Por outro lado, o elemento cognitivo limita o radicalismo utópico. Uma vez que o que o homem pode alcançar é limitado ao seu estágio de desenvolvimento social, a realização da liberdade não está à disposição da livre autarquia do homem (Neumann, 2013, p.31).

Neste ponto, Neumann mostra como o estado e a propriedade podem se transformar em elementos estranhos ao poder dos homens ou mulheres caso sejam direcionados para a satisfação dos interesses de apenas uma parte da sociedade. Estas duas estruturas podem passar a ser compreendidas como elementos quase naturais de um certo regime político que se apresenta como a única alternativa possível para a organização social. Caso elas não sejam historicizadas, ou seja, compreendidas como produto de uma determinada conformação de forças e interesses resultante de um determinado processo histórico, elas podem terminar por serem percebidas como uma segunda natureza, impossível de ser transformada pela ação humana: "... o reconhecimento da natureza instrumental da propriedade em relação à liberdade obviamente torna necessário redefinir a sua função social em cada momento histórico e, assim, distinguir claramente entre os vários tipos de propriedade e seus proprietários" (Neumann, 2013, p.148).

Nesse sentido, diz Neumann, é preciso evitar o que ele chama de "fetichismo constitucional", ou seja, a naturalização de uma certa versão da separação de poderes, cuja configuração tem relação clara com a distribuição do poder social, por exemplo, ao maximizar ou não a liberdade política:

> O valor da democracia política como um sistema que preserva o papel do direito, levando em consideração o aumento do conhecimento e, racionalmente mudando a sociedade para mantê-la a par com o conhecimento, não deve ser desafiado, mas, no interior do sistema, não há instituições específicas que sejam *per se* mais efetivas que outras (Neumann, 2013, pp.141-142).

As revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII foram extremamente importantes para ampliar o elemento cognitivo da liberdade ao mostrar que as estruturas políticas poderiam ser completamente transformadas pela ação humana. Neste caso, também, de transformação do estado e da propriedade privada em meros fatos naturais, o exercício do poder degeneraria em mera dominação, afinal, "nossa compreensão da situação histórica permite-nos ajustar nossa estrutura institucional

ao progressivo conhecimento da natureza e do homem" (Neumann, 2013, p.143).

2.4. Política, participação e democracia

Finalmente, Neumann analisa o terceiro elemento da liberdade, denominado por ele de volitivo:

> O direito limita o poder político; o conhecimento nos mostra o caminho para a liberdade; mas o homem só pode realmente alcançar a liberdade por seus próprios esforços. Nem Deus, nem a história a garantem. É nesta compreensão que repousa a formulação teórica da democracia como um sistema político que permite a maximização da liberdade política. O elemento volitivo ou ativista é tão indispensável para a constituição da liberdade política como os elementos "jurídico" e cognitivo" (Neumann, 2013, p.37).

Para que homens e mulheres realizem a liberdade neste terceiro sentido, eles precisam participar ativamente da vida política. A liberdade em um regime democrático se efetiva apenas com a participação ativa de homens e mulheres: Neumann considera que esta atividade é essencial para combater a sensação de alienação que os cidadãos e cidadãs podem vir a sentir em relação ao poder. E passa a defender este ponto normativamente, mostrando que parte dos pensadores políticos consideram a alienação das massas em relação à política um bem e não um mal.

Há quem considere que a liberdade só poderá ser realizada fora do sistema político, em uma forma de organização alternativa a ele. Na versão de Epicuro, o homem deve se recolher para sua vida privada e cuidar de seu jardim e de sua mente para realizar-se como ser humano. Mas se considerarmos que nos dias de hoje a política determina as nossas vidas de maneira profunda, uma atitude como essa não irá resultar em nada. Continuaremos nos sentindo objetos da dominação da política, ainda mais, por não tomarmos parte dela. Além disso, iremos negar as obrigações que temos em relação a nossos companheiros de cidade, permitindo que ocorram situações como a opressão de minorias e de opiniões dissidentes.

> Como regra, entretanto, atitudes epicureanas provavelmente serão expressões ou de covardia ou de indiferença, contribuindo diretamente com aquelas pessoas inclinadas a apropriar o poder político para seus próprios objetivos. Acredite-se ou não que o poder político seja alheio ao homem, ele determina a vida humana em extensão cada vez maior, portanto, a necessidade de participação em sua formação é imperativa mesmo para aqueles que preferem a cultivação da contemplação individual (Neumann, 2013, p.144).

Neumann deixa claro que a liberdade política só pode ser efetivada pela própria ação do homem "ao determinar os métodos e os objetivos do poder político" (Neumann, 2013, p.145). Um ditador ou um monarca podem conceder a liberdade,

segue Neumann, mas também podem tirá-la a seu bel prazer. Por isso mesmo, a democracia é o único regime político que institucionaliza a liberdade e pode evitar a alienação política: "o sistema político democrático é o único que institucionaliza o elemento ativista da liberdade política, ele institucionaliza a oportunidade do homem de realizar a sua liberdade e de se sobrepor à alienação do poder político" (Neumann, 2013, p.145).

Para o autor, a democracia é o único regime capaz de efetivar os três elementos da liberdade ao proteger as minorias e a opinião dissidente, permitir que o sistema político acompanhe o processo histórico e afastar o medo diante do mundo externo:

> Todos os três elementos da noção de liberdade política são possíveis em um sistema democrático. O império do direito (configurado nos direitos civis) previne a destruição de minorias e a opressão da opinião dissidente; o mecanismo de mudança (inerente ao sistema democrático) permite que o sistema político acompanhe o processo histórico; a necessidade de autoconfiança dos cidadãos fornece o melhor seguro contra sua dominação pela ansiedade. A ação política obviamente envolve a possibilidade de uma escolha entre alternativas aproximadamente iguais. Somente com tais alternativas pode a escolha – e, portanto, a ação – ser livre. Por sua vez, é isso que constitui a conexão entre os aspectos jurídico e volitivo da liberdade. O cidadão pode escolher entre alternativas somente se ele pode escolher livremente; ou seja, somente se seus direitos pessoais e relacionais são protegidos (Neumann, 2013, p.145).

Como se vê, neste ponto do texto, Neumann explicita a centralidade da democracia para seu modelo crítico, mostrando como o conceito de democracia coincide com a presença simultânea e em equilíbrio dos três elementos da liberdade política descritos ao longo deste texto. Para o autor, a democracia não é apenas a existência da legalidade formal garantida por uma determinada configuração institucional. Em uma democracia é preciso haver escolhas políticas efetivas entre alternativas em disputa, processo que deve promover uma transformação institucional constante, evitando qualquer forma de fetichismo da separação dos poderes ou de qualquer outra conformação institucional.

E para que as escolhas possam ter lugar, os cidadãos e cidadãs devem viver sem medo para serem capazes de utilizar a ciência e a história para informar o processo de transformação institucional, dando lugar, assim, a escolhas destemidas e bem informadas. Nesse sentido, a democracia precisa atingir as relações sociais para além da política. Há uma dimensão eminentemente social na democratização, a qual diz respeito ao combate ao medo dos homens e mulheres diante do mundo externo, atividade que se beneficia da prática e dos resultados das ciências naturais e das ciências históricas e que atinge, até mesmo, o processo de subjetivação dos homens e mulheres, objeto de reflexão mais específica no texto "Angustia e Política".

3. As patologias da liberdade em ação: um diagnóstico de tempo

Para terminar a sua análise, Neumann mostra que as patologias da liberdade podem ser geradas ou pela falta ou pelo excesso de um dos elementos da liberdade, por meio de uma análise detida do contexto político dos Estados Unidos de sua época. Vejamos como isso acontece, mas não sem antes lembrar, com o autor, que:

> Em estados totalitários, a relação entre indivíduo e estado é revertida. Não há mais uma presunção em favor do direito e contra a coerção, mais propriamente, há uma autorização discricionária para que os agentes do estado ajam como eles considerem adequado. O conhecimento progressivo do homem e da natureza não é utilizado para melhorar o destino da humanidade, entes, ele auxilia na manipulação da opressão. A participação ativa na formação da vontade nacional é uma vergonha. Os elementos básicos da estrutura do totalitarismo são tão bem conhecidos que nada precisa ser acrescentado aqui. Muito mais difícil, entretanto, é a análise de nosso sistema democrático (Neumann, 2013, p.146).

Focar apenas na liberdade jurídica, como acabamos de ver, pode resultar em aceitar regimes e poderes marcados pela *autarquia*, ou seja, que se baseiem em leis ou normas privatizadas, ou na mera aparência de legalidade, as quais não deixam espaço algum para a vontade de cidadãos e cidadãs, transformadas em mero objeto de poder. Podemos chamar esta patologia, como já visto, de *legalismo*. O regime democrático, afirma Neumann, é o único capaz de ligar o elemento jurídico ao elemento volitivo, pois considera o Estado como produto da vontade dos homens e mulheres, exigindo sua participação ativa na política e exigindo o tratamento igualitário de todos diante das leis. A participação democrática, portanto, pode ser um remédio para a *alienação política*.

Mas se este elemento for excessivamente valorizado, se a vontade humana for considerada como o elemento supremo da liberdade, ela pode recair em um *voluntarismo* inconsequente que ignora as limitações do contexto e da história. A *patologia do voluntarismo utópico* pode ter versões à esquerda ou à direita: Bakunin e Mussolini, para Neumann, incitaram, respectivamente, a "ação revolucionária por si mesma" e a "virtude heroica" contra a "sordidez da segurança burguesa" (Neumann, 2013, p.145). Para ambos, homens e mulheres, basta que assim queiram, são capazes de realizar completamente a sua liberdade em qualquer momento ou contexto histórico. Para evitar o voluntarismo utópico, é importante valorizar o elemento cognitivo da liberdade.

No entanto, a valorização excessiva do elemento cognitivo, ou seja, a valorização excessiva da compreensão do momento histórico e de sua complexidade, também pode resultar em uma patologia. Afinal, sem o impulso de realizar algo novo não é possível romper com as estruturas existentes e criar novas maneiras de organizar a sociedade. Os homens e as mulheres devem sentir-se capazes de realizar a sua liberdade pelas próprias mãos, o que significa que devem poder olhar

para a realidade como algo passível de ser transformado, superando a *patologia da naturalização*.

Desta forma, Neumann mostra que um poder *legalista*, *alimentado pelo medo* ou *voluntarista* é um poder ilegítimo, ou seja, um poder que transforma a política em mera dominação. De outro lado, um poder *autárquico*, *naturalizado* ou *apático* e *alienado* também merece a mesma qualificação. E o critério para identificar as patologias mencionadas, como dito acima, é a ideia de autonomia que se contrapõe à objetificação, ou seja, a capacidade de homens e mulheres de determinarem seu próprio destino, de não serem transformados em simples objetos de poder.

O que Franz Neumann denomina no texto de "crise atual da liberdade política" deixa-se compreender com clareza a partir dessas patologias da liberdade. O autor afirma que em regimes autárquicos há uma reversão completa da ideia liberal de que o estado só pode intervir na vida do cidadão e da cidadã justificadamente, com fundamento em leis. Nesta espécie de regime, o estado está autorizado a intervir sobre a vida privada sempre que assim quiser.

No contexto de sua época, os Estados Unidos dos anos 1950, Neumann considera que as análises estariam sobrevalorizando o elemento jurídico em detrimento dos demais, fato que atesta a já mencionada dificuldade de refletir sobre regimes democráticos, regimes nos quais as leis parecem garantir, de fato e de direito, a liberdade política de todos. Justamente por esta razão, Neumann começa sua análise pelo valor de face do Programa de Lealdade (*Executive Order* 9835, March 21, 1947, 12. Fed. Reg. 1935 (1947)) e da Lei *Taft-Hartley* para mostrar como estes dois diplomas legais estavam sendo utilizados para promover atos marcados pela autarquia.

Tomando estas duas leis em sua literalidade, uma série de medidas discriminatórias, por exemplo, a demissão de funcionários públicos por suspeita de deslealdade e o afastamento de sindicatos do Órgão Nacional de Relações de Trabalho - por não entregarem o depoimento jurado de "não comunistas" - apareciam como legais aos olhos do público. Afinal, era perfeitamente possível fundamentar juridicamente estas e diversas outras ações autárquicas com fundamento nestes dois diplomas legais.

No entanto, a despeito de serem justificadas com base em lei, as medidas mencionadas tinham efeitos deletérios, pois lançavam sobre as pessoas atingidas, e de forma indelével, o estigma de suspeitos de comunismo, sem que houvesse sequer um julgamento prévio e justo o que, para Neumann, consistiria no "mínimo indispensável das liberdades civis" (Neumann, 2013, p.147). Portanto, além da sanção econômica envolvida em uma demissão ou na proibição de acesso a mecanismos de negociação coletiva:

> O ostracismo social pode muito bem ser o resultado de uma demissão – ou recusa

> à contratação – de uma pessoa por suspeita de deslealdade. Em um período de crescente conformismo político o estigma atribuído a essas ações governamentais pode transformar o cidadão e sua família em foras-da-lei, relegados ao ostracismo pelos seus vizinhos, marginalizados inclusive por seus amigos (Neumann, 2013, p.148).

Esta forma, por assim dizer, de legalidade discriminatória a qual, sob a aparência de uma lei geral e abstrata, atinge apenas a algumas pessoas e grupos, neste caso, os suspeitos e suspeitas de comunismo, é uma das figuras da perversão do direito (Rodriguez, 2016). Vê-se claramente assim, diz Neumann, que o elemento jurídico, por si só, é incapaz de evitar a implantação de práticas autárquicas.

Havia problemas também, afirma Neumann, no campo dos direitos de comunicação em razão de limitações à liberdade de expressão em razão da fraqueza dos indivíduos diante de meios de comunicação altamente organizados e concentrados, algumas delas referendadas pelas instituições, inclusive pela Suprema Corte em *Kovacs v. Cooper*. Para Neumann, nesse e em outros casos, seria necessário desenvolver "direitos sociais" capazes de favorecer os economicamente mais fracos por meio da intervenção estatal. Afinal, para ficar no mesmo exemplo, "o exercício de direitos civis (e políticos) requer um grau adequado de igualdade no controle do acesso aos meios de comunicação" (Neumann, 2013, p.149).

O legalismo, neste caso, consistia em tomar as garantias liberais por seu valor de face, sem atentar para a necessidade de criar direitos sociais que promovessem medidas positivas, implementadas pelo estado, para garantir o acesso aos meios de comunicação a todos os cidadãos e cidadãs. Na falta destas medidas, a maior parte da sociedade iria continuar a se sentir impotente e alienada das decisões políticas.

Por isso mesmo, Neumann afirmava que, naquele momento histórico, era crucial refletir sobre o elemento volitivo da liberdade, ou seja, sobre a participação de homens e mulheres nas coisas do Estado. Ele detectava que a apatia dos cidadãos e cidadãs crescia, em grande parte, devido ao mau funcionamento da democracia, ou seja, em razão da crescente complexidade do governo, cada vez mais inacessível ao homem e à mulher comum; do crescimento das burocracias, que invadiam e tomavam conta da vida privada, tratando os sujeitos como objetos; da burocratização dos partidos, que deixavam de representar os interesses sociais e do aumento da concentração do poder privado social, especialmente do poder econômico.

Neumann mostra, no entanto, que o "poder político será sempre, em alguma medida, estranho ao homem" (Neumann, 2013, p.149). É impossível fazer coincidir completamente poder político e vontade social, também é impossível esgotar o saber sobre a sociedade a ponto de produzir instituições perfeitas:

> As duas alternativas – a sabedoria do rei filósofo de Platão e a completa homogeneidade social e moral da sociedade de Rousseau – não são nada além do que sonhos, ainda

> que potentes. O legislador mais louvável é sujeito às paixões; qualquer sociedade é atravessada por antagonismos. Mesmo o sistema mais democrático necessita de salvaguardas contra o abuso de poder. Mas em sua tendência de minimizar a alienação do poder político, a democracia torna possível um balanço justo entre os interesses do indivíduo e a razão de estado (Neumann, 2013, p.149).

A alienação crescia também, segundo Neumann, sob a forma de recolhimento à vida privada, em razão de uma rejeição do espaço público como digno da realização humana; também como rejeição da política como um todo, sem articulação de uma alternativa. No entanto, em sua forma prevalente na época, o mau funcionamento do estado democrático, a alienação era ainda mais grave por contribuir para desacreditar o regime democrático em função de sua ineficácia. A percepção de que a democracia não funciona por ser incapaz de controlar o poder econômico, por permitir que a máquina do estado seja dominada por grupos poderosos, que passam a direcionar a administração pública para a satisfação de seus interesses e não para atender aos interesses de toda a sociedade, corrói a legitimidade deste regime político.

Mas qual a solução para estes problemas? Neumann mostra que algumas soluções em debate na época poderiam piorar ainda mais a situação, por exemplo, a sugestão de que os mais diversos grupos de interesse tomassem parte das decisões do governo.

> O acordo entre grupos de interesse opostos em problemas específicos não coincide necessariamente com o interesse nacional, pelo mero fato de haver um compromisso. Se tais acordos são alcançados em âmbitos nos quais o governo não possui jurisdição, este é, de fato, o melhor método de deliberação, pois em tal caso o governo se expressa por sua política de absenteísmo no sentido de que os interesses nacionais não estão envolvidos. Entretanto, se o governo admite ter jurisdição sobre determinado âmbito, sua confiança no acordo entre grupos de interesse e sua retirada para um papel de intermediário entre interesses pode ser equivalente a dar prevalência desses interesses sobre os da nação (Neumann, 2013, p.151).

A melhor configuração de um regime democrático precisa ser responsiva aos interesses do eleitorado tomado como um todo. A democracia não pode ser a identidade completa entre todos os cidadãos e cidadãs, como queria Rousseau, mas "a representação de um eleitorado por representantes responsáveis" que não atuem em favor dos interesses de alguém, mas que ajam por direito próprio em favor dos interesses nacionais, o que exige partidos e sindicatos permanentemente livres e abertos para serem constantemente cobrados pelos trabalhadores e pelos eleitores (Neumann, 2013, p.152). Para Neumann, portanto, a formação deste todo, primeiro, deve ser conflitiva, segundo, deve ser mutável, responsiva aos conflitos sociais e, terceiro, precisa da mediação, do trabalho ativo dos representantes, não pode ser produzida automaticamente pela suposta formação de uma comunidade

entre os cidadãos e cidadãs.

Franz Neumann menciona ainda perigos para a liberdade nascidos do progresso tecnológico de sua época que estava sendo utilizado para fins militares de forma permanente, o que só é possível em regimes repressivos que limitem a liberdade política e adiem indefinidamente outras expectativas da sociedade (Neumann, 2013, p.153). Na falta de um regime político capaz de ampliar a liberdade, corre-se o risco, diz Neumann, de vermos nascer regimes que exploram o medo do outro como princípio de legitimação política.

> (...) a transformação da democracia em ditadura parece proceder quando o sistema político descarta seu elemento liberal e tenta impor um credo sobre seus membros e condenar ao ostracismo aqueles que não o aceitam. Nas palavras de John Dewey, isso será bem-sucedido se nos mantivermos no "estágio de desenvolvimento no qual um sentimento vago e misterioso de incerto terror se apodera da população" (Neumann, 2013, p.154).

4. Conclusão

O objetivo deste texto foi expor o modelo crítico esboçado em "O conceito de liberdade política" de Franz Neumann, o qual consiste na construção de uma teoria política crítica que se orienta pelo objetivo de realizar a liberdade, superando uma série de patologias que podem ser identificadas com a análise de seus três elementos, o jurídico, o cognitivo e o volitivo.

Toda esta análise apresenta uma série de conceitos críticos capazes de detectar casos de supressão da autonomia em diversas âmbitos sociais, sejam elas as patologias do direito, a autarquia e o legalismo, as patologias do saber, o medo e a naturalização, e as patologias da vontade, a alienação e o voluntarismo. A meu ver, o texto apresenta uma agenda de pesquisa bastante extensa que pode vir a integrar reflexões sobre o direito, sobre as ciências em geral e sobre a ação política em uma análise interdisciplinar que reflita criticamente sobre as possibilidades realizar a liberdade em cada momento histórico.

A exemplo da análise de Neumann sobre sua situação histórica no contexto do Macartismo, este modelo crítico pode ajudar a organizar abordagens que consigam integrar fatores de naturezas diversas em uma visão multicausal capaz de produzir avaliações críticas dos avanços e recuos da liberdade em nossa realidade histórica. Tenho desenvolvido uma parte desta agenda ao desenvolver uma tipologia própria para as patologias do direito, sob a denominação genérica de perversão do direito (Rodriguez, 2016). Os resultados que tenho obtido podem vir a ser integrados, com inspiração neste modelo de Franz Neumann, a resultados obtidos por outros pesquisadores dedicados a pesquisas em outras disciplinas, ou mesmo servir de

inspiração para o desenvolvimento de pesquisas próprias a respeito destes temas.

Além disso, o modelo de Neumann parece guardar muitas semelhanças com aquele exposto por Axel Honneth em seu livro recente, "O direito da liberdade". Nesta obra, Honneth também pensa a liberdade em três momentos e liga a cada um deles determinadas patologias sociais. A comparação entre estas duas abordagens, com efeito, pode ser muito produtiva, tanto do ponto de vista de sua armação conceitual interna quanto no que se refere ao diagnóstico de tempo ao qual cada uma delas tenta responder. Afinal, em "O conceito de liberdade política" Franz Neumann põe o direito no centro de sua visão da liberdade, mas afirma, explicitamente, que o momento jurídico não é suficiente para efetivar a liberdade.

Uma boa hipótese para comparar o modelo critico dos dois autores pode ser a seguinte: se lermos "O Direito da Liberdade" tendo em vista "Direito e Democracia: entre facticidade e validade" de Habermas, o primeiro pode ser lido como uma tentativa de rever a centralidade do direito para um projeto de emancipação social, um movimento que Neumann parece ter feito, de maneira análoga, em sua própria obra, de "O Império do Direito" de 1936 para o texto que analisamos.

Tal movimento analítico parece deixar para trás, sem abandonar, é claro, a crítica como prática eminentemente defensiva, destinada a garantir a ligação entre direito e democracia, em favor de uma visão da crítica que aponta para a necessidade de transformar as instituições sociais relacionadas à formação do saber e da vontade. Mas estes são temas ou hipóteses de leitura para uma pauta de pesquisa futura, que não temos espaço para desenvolver aqui.

Referências

Habermas, J. (1997). *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Honneth, A. (2008). "Uma patologia social da razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica". In: Rush, F. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida: Ideias & Letras.

_____. (2015). *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.

Intelmann, P. (1996). *Franz Neumann. Chancen und Dilemma des politischen Reformismus*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Iser, M.; Strecker, D. (orgs.). (2002). *Kritische Theorie der Politik. Franz L. Neumann – eine Bilanz*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Kelly, D. (2003). *The state of the political: conceptions of politics and the state in the thought of Max Weber, Carl Schmitt and Franz Neumann*. New York: Oxford.

Neumann, F. (2013). O conceito de liberdade política. *Cadernos de Filosofia Alemã, 22*, pp.107-154.

_____. (2013). *O Império do Direito*. São Paulo: Quartier Latin.

Offe, C. (2003). The problem of social power in Franz L. Neumann's Thought. *Constellations*, *10* (2).

Perels, J. (ed.). (1984). *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumanns*. Bade-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Rodriguez, J. R. (2009). *Fuga do Direito: um estudo sobre o direito contemporâneo a partir de Franz Neumann*. São Paulo: Saraiva.

_____. (2016). Perversão do Direito (e da Democracia): seis casos. *Revista Direito & Práxis*, *7*(4), pp.261-294.

Scheuerman, W. E. (1997). *Between norm and exception: the Frankfurt school and the rule of law*. Cambridge: MIT Press.

Söllner, A. (1982). *Neumnann zur Einführung*. Hannover: Soak Verlag.

Thornhill, C. (2000). *Political theory in modern Germany – an introduction*. Oxford: Polity.

Weber, M. (1993). "A Política como Vocação". In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Ed. Cultrix.

Recebido em: 04.01.2017
Aceito em: 26.06.2017

TRADUÇÃO
O significado social dos direitos fundamentais na Constituição de Weimar*

Franz Neumann**

Nos onze anos de existência da Constituição de Weimar, a avaliação dos direitos fundamentais esteve sujeita a oscilações extraordinárias. Em apresentações populares de direito constitucional, eles foram exaltados efusivamente, seu significado foi elevado à desmedida. Por outro lado, de início a jurisprudência negou quase completamente o significado jurídico dos direitos fundamentais, praticamente menosprezou-os por completo, viu neles unicamente frases não vinculantes de proposições programáticas [*Programmsätze*] do legislador constitucional ainda a ser realizadas. Mas na medida em que a burguesia se fortalecia, em que a burguesia combatia as conquistas sociais da época pós-revolucionária, aconteceu uma reversão completa na avaliação dos direitos fundamentais também na teoria burguesa do Estado. Pode-se dizer que, hoje, não são apenas as ações legislativas do parlamento, mas também e acima de tudo ações puramente políticas dos gabinetes (por exemplo, a manifestação do gabinete prussiano sobre a participação dos funcionários na petição de referendo popular) que são juridicamente controladas por meio da utilização dos direitos fundamentais. Esse controle do parlamento e do governo é possibilitado pela ampla expansão do direito de revisão judicial, cuja extensão e importância eu tratei na revista acadêmica do partido (Neumann, 1929, p.517 e seguintes).[1]

A importância dos direitos fundamentais continua a ser menosprezada apenas por parte dos jovens socialistas, que tentam mostrar que os direitos fundamentais apresentavam uma salada de escolhas políticas de valores irreconciliáveis e afirmam que a importância jurídica dos direitos fundamentais é pequena, que deles não resulta uma clara escolha de valores da Constituição (Kirchheimer, 1930).

Se fosse mesmo assim, então não seria apenas a Constituição, mas também a

* Neumann, F. (1930). Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung. *Die Arbeit – Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde*. Caderno 9, Berlim, pp.569-582. [N.T.] Tradução de Bianca Tavolari.

** Este artigo é, ao mesmo tempo, uma conferência sobre o comentário à segunda parte da Constituição do Reich organizado por Nipperdey e intitulado "Os direitos fundamentais e os deveres fundamentais da Constituição do Reich" [*Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung*], em 3 volumes, Berlim, 1930. [O primeiro e o segundo volumes são de 1929 (N.T.)]

1 Também sobre isso, ver o texto de Nörpel (1929, pp.368,513).

teoria constitucional que estaria em maus lençóis; isso porque a tarefa mais intrínseca dos juristas consiste em criar um sistema a partir de normas jurídicas que aparentemente se contradizem e indicar que – e quais – ideias fundamentais comuns estão na base dos direitos fundamentais. Aqui, o conteúdo jurídico de validade das determinações de direito fundamental da Constituição de Weimar tem que ser separado nitidamente do conteúdo fático de validade das normas de direito fundamental; isso porque pode muito bem ser que o desenvolvimento político efetivo e a interpretação efetiva das determinações de direitos fundamentais estejam em oposição ao que o legislador constitucional expressou na segunda parte da Constituição. Diante da importância extraordinariamente crescente dos direitos fundamentais, um empreendimento tal como o comentário, organizado por Nipperdey, à segunda parte da Constituição de Weimar, intitulado "Os direitos e deveres fundamentais da Constituição do *Reich*", é de extrema importância. De fato, falta até hoje uma apresentação detalhada do conteúdo jurídico, político, social e cultural dos direitos fundamentais e o grande mérito do comentário de Nipperdey é ser a primeira tentativa, em três pesados volumes, de empreender uma interpretação como essa.

É certo que essa tentativa não conseguiria ter pleno sucesso já pelo fato de que um grande número de colaboradores, que pertencem aos mais diferentes campos jurídicos e políticos, participa do trabalho de comentário. Exatamente aquilo que foi dito acima – que seria preciso empreender a tentativa de, na interpretação da segunda parte da Constituição, desenvolver uma decisão política uniforme do legislador constitucional a partir da segunda parte da Constituição –, exatamente isso não pôde ser realizado no comentário de Nipperdey. Existem sérias contradições entre os diferentes colaboradores. Além disso, a edição também é inteiramente desigual. Não obstante, essa obra explicativa deve ser afirmada, incondicionalmente e sem reservas, como grande produção jurídica, já que ela fornece a primeira tentativa de grande escala de apresentar a segunda parte da Constituição de Weimar.

I. Direitos fundamentais e democracia

A primeira questão que surge é sempre a da *compatibilidade dos direitos fundamentais com a estrutura democrática do Reich*, que está prevista na primeira parte da Constituição de Weimar.

De acordo com seu desenvolvimento histórico, os direitos fundamentais provêm da ideia de liberalismo e não da de democracia, tal como indicado na contribuição, infelizmente muito curta, de Hans Planitz, intitulada "Sobre a história das ideias dos direitos fundamentais" (Planitz, 1930, p.597 e seguintes) – até hoje me lembro com alegria de suas aulas sobre história constitucional em Frankfurt. A democracia é, de fato, personalista de acordo com sua origem, baseia-se, de fato, na pessoa

individual, mas ela não quer justificar a liberdade da pessoa individual, mas sobretudo a coerção estatal. Classicamente, isso ganha expressão na famosa proposição de Rousseau de que a pessoa que entra na sociedade renuncia a todos os seus direitos, não mantém quaisquer direitos de liberdade, e Rousseau decididamente caracteriza como tarefa de seu livro justificar não a liberdade individual, mas a coerção estatal. Em várias passagens, ele caracteriza os direitos fundamentais e de liberdade como incompatíveis com a concepção de democracia (Neumann, 1929, p.522; Jellinek, 1919; Rousseau (s/d), p.243 I 6, p.245 I 7, p.336 IV 8). Também Marx apontou para a incompatibilidade dos direitos liberais de liberdade com a concepção socialista de Estado tanto na *Sagrada família* quanto nas *Notas à margem do programa do partido operário alemão* – e não exatamente com palavras gentis (Korsch, 1922).

Isso porque a finalidade dos direitos de liberdade é garantir, à pessoa individual, uma esfera livre do Estado, é assegurar-lhes uma finalidade de vida [*Lebenszweck*] em que o Estado não pode intervir em qualquer circunstância. É por isso que aparecem como direitos de liberdade típicos do liberalismo: a propriedade privada, as liberdades de comércio e de negócio, a segurança da pessoa e outros direitos similares. Esses direitos de liberdade são, portanto, pensados como direitos pré-estatais, que não seriam concedidos pelo Estado, mas que existiriam previamente ao Estado e que, como consequência, o Estado não poderia neles intervir, nunca e sob nenhuma circunstância.

Fossem os direitos fundamentais da Constituição de Weimar também direitos pré-estatais como esses, fossem eles, portanto, por si só invioláveis, então a Constituição de Weimar seria de fato uma constituição liberal em sua essência, que então naturalmente teria que assegurar os interesses da burguesia proprietária, a segurança da *bourgeoisie*, sua propriedade, sua liberdade de contrato, sua liberdade de negócio.

Mas, na verdade, os direitos fundamentais como um todo não são mais construídos a partir de direitos de liberdade pré-estatais. Em nenhuma determinação de direito fundamental da segunda parte é possível encontrar a proposição de que esse ou aquele direito seria inviolável ou sagrado. Mesmo a *propriedade* não é – tal como ainda era na antiga Constituição prussiana – garantida como direito fundamental inalienável, mas ela é "assegurada pela Constituição". Da mesma forma, todos os outros direitos fundamentais são apenas garantidos pela Constituição, são apenas garantidos pela segunda parte. Como consequência, é incorreta a teoria extraordinariamente engenhosa de Carl Schmitt (1928, p.104 e seguintes) de que determinadas decisões políticas de conjunto [*Gesamtenscheidungen*] – decisões que teriam sido tomadas pelo povo alemão em sua Constituição, mas especialmente aquelas decisões políticas de conjunto que estariam ancoradas nas mais importantes determinações de direito fundamental – tampouco poderiam ser modificadas por

uma alteração constitucional porque senão a Constituição iria revogar [*aufheben*] a si mesma. É com razão que Thoma recusa essa concepção de Carl Schmitt em sua excelente contribuição introdutória sobre "A importância jurídica geral das proposições de direitos fundamentais da Constituição alemã do *Reich*" (Thoma, 1930, p.40). Se a concepção de Carl Schmitt estivesse certa, então uma evolução para além da Constituição de Weimar – seja em direção ao socialismo, seja de volta a um Estado de Direito puramente burguês – não seria possível nas bases do Estado de Direito. A teoria de Carl Schmitt compele à revolução se se deseja um desenvolvimento da Constituição.

II. A igualdade perante a lei

É evidentemente impossível tratar da importância social de todos os direitos fundamentais neste artigo. Por um lado, o autor não é competente para muitas das questões, por outro, um trabalho como esse ultrapassaria os contornos desse artigo.

Por isso, a seguir será feita apenas a tentativa de apurar a decisão política uniforme da segunda parte da Constituição de Weimar no âmbito da *constituição econômica e da constituição trabalhista*. Será colocada e respondida a questão de *se a Constituição de Weimar se decidiu pelos princípios* [*Prinzipien*] *do Estado de Direito burguês – por liberdade e propriedade – ou contra esses princípios* [*Grundsätze*] *do Estado de Direito burguês e, se ela os negar, em que medida essa decisão é positiva.*

Quanto a isto deve-se partir do artigo fundamental em geral, a saber do artigo 109, que contém a seguinte determinação em seu primeiro parágrafo: "Todos os alemães são iguais perante a lei". Infelizmente, justamente este artigo 109 teve um tratamento simplesmente insatisfatório no comentário organizado por Nipperdey, feito por Stier-Somlo (1930, p.158 e seguintes). Não cometeremos um erro se afirmarmos que essa contribuição apresenta, de longe, a pior contribuição na obra de três volumes de Nipperdey, na medida em que ela se restringe a reproduzir, com maior ou menor precisão, a disputa da literatura que irrompeu em torno da interpretação do artigo 109, sem que seja possível ver uma única ideia construtiva na contribuição de Stier-Somlo.

A interpretação do artigo 109 faz parte, com razão, dos problemas mais intensamente controversos da segunda parte da Constituição de Weimar.

A *antiga opinião* vê no mandamento de igualdade [*Gleichheitsgebot*] do artigo 109 apenas e antes de tudo *uma ordem destinada às autoridades executivas* [*Vollziehungsbehörde*] (Justiça e administração) para tratar todos os cidadãos do Estado de maneira igual perante a lei.[2] Ela rejeita entrever, no artigo 109, também uma ordem destinada ao legislador, uma ordem que o proibisse de decidir

2 Hoje sobretudo Anschütz (1929). *Die Verfassung des Deutschen Reichs*, Berlim.

arbitrariamente, de se conduzir por motivações não pertinentes e a tratar o igual como desigual. A teoria anteriormente dominante invoca, como argumento para defender sua opinião, sobretudo a antiga Constituição prussiana, a qual também continha o direito fundamental da igualdade perante a lei e, a esse respeito, a teoria dominante não duvidava de que o mandamento de igualdade era direcionado apenas às autoridades executivas.

A teoria hoje dominante, que endereça o mandamento de igualdade também ao legislador, justifica seu ponto de vista recorrendo, em especial, à praxis do Estado suíço e americano, além de se valer de ponderações políticas e sociológicas.[3]

A importância política da questão em disputa é excepcionalmente grande. Se a proposição de igualdade se direciona também ao legislador, então ele está limitado de saída pelo direito fundamental de igualdade; então são impostos entraves à democracia não só por meio dos direitos fundamentais individuais e específicos, mas é estabelecida uma limitação geral por meio do mandamento central de direito fundamental do artigo 109.

Mas se a teoria dominante estiver certa, então desenvolver o conteúdo material do mandamento de igualdade passa a ser decisivo.

A igualdade perante a lei pode ser determinante inicialmente de maneira apenas *negativa*. Ela pode significar que as mesmas chances são concedidas a cada pessoa, que, como a *praxis* estatal americana costuma dizer, cada um tem "equal opportunity" (Stimson, 1923, p.43). Uma igualdade como essa é apenas uma igualdade formal. Ela não pode entrar em conflito com a ideologia liberal da liberdade, já que a ideologia liberal da liberdade diz exatamente o mesmo, a saber: que todas as pessoas são livres por direito, livres para celebrar contratos, adquirir propriedade, estabelecer um comércio e, nesta medida, a distinção de fato, ou seja, a diferenciação social das pessoas, permanece desconsiderada.

Se só essa igualdade negativa formasse o conteúdo do mandamento de igualdade da Constituição de Weimar, então a proposição de igualdade do artigo 109 não seria nada além de mais um componente do Estado de Direito burguês, que repousa sobre a liberdade e a propriedade.

Além disso, a igualdade pode ser uma igualdade *positiva*. Ela pode conter a exigência de não apenas criar as possibilidades jurídicas para que cada um possa participar dos bens da sociedade, mas pode também conter a exigência da possibilidade de fato. É inegável que o mandamento de igualdade tem um determinado conteúdo positivo. Ele tem esse conteúdo positivo sobretudo e de maneira indubitável no âmbito político, na igualdade do direito ao voto, na eliminação das diferenças de estamentos, na igualdade de acesso aos cargos públicos.

Discutível é apenas se a *proposição de igualdade* também exige *uma igualdade*

3 Sobretudo Leibholz, 1925; Eldag, 1925; Poetzsch-Heffter (s/d); Heller, 1929 e muitos outros.

econômica e social positiva ou se ao menos demanda que se comece com a realização da igualdade econômica e social.

A seguir, vou procurar mostrar que esse é o conteúdo do mandamento de igualdade.

A igualdade não é, definitivamente e sob hipótese alguma, uma igualdade matemática. Ela não pode ser porque a ordem jurídica precisa, necessariamente, avaliar (Heller, 1929, p.12). Isso foi muito belamente ilustrado pelo antigo ministro francês das relações exteriores, Viviani, em uma das sessões da Liga das Nações, em que se discutia sobre igualdade de gênero. Quando um dos animados participantes em favor da igualdade de gênero negava toda diferenciação jurídica entre homem e mulher em geral, Viviani respondeu que havia, sim, uma pequena diferença e acrescentou: "*Vive cette petite différence!*" A igualdade, portanto, sempre pressupõe diferenças.

A igualdade perante a lei é o princípio formal da democracia (Schmitt, 1928, p.228). Isso porque a democracia justifica a dominação [*Herrschaft*] de forma imanente e não transcendente. No fundamento da ideia da democracia está a teoria da soberania popular, que ensina que existe uma identidade entre dominantes e dominados. Como formula Lorenz von Stein, para ser completamente livre, cada pessoa precisa tomar parte no governo do povo e, "como naturalmente o conceito da personalidade é atribuído a cada um de maneira igual, então resulta que essa parte precisa ser igual para cada um" (von Stein, 1921, III, p.131).

A democracia pode ser novamente uma democracia liberal, quero dizer: uma democracia cujo âmbito objetivo de operação [*sachliches Arbeitsgebiet*] está apenas na manutenção da segurança burguesa, na proteção da liberdade e da propriedade da burguesia proprietária. Democracia também pode ser uma democracia social, cujo âmbito objetivo de operação esteja na promoção da ascensão do operariado e que proteja a liberdade e a propriedade apenas na medida em que elas não se contraponham à ascensão do operariado.

O conceito negativo de igualdade corresponde à democracia burguesa, ao ideal burguês de Estado de Direito: cada um tem chances iguais no comércio e na troca! Um conceito positivo de igualdade é absolutamente inimaginável no Estado de Direito burguês. Se a igualdade perante a lei fosse materialmente determinada, então faria parte das tarefas do Estado democrático realizar positivamente outros objetivos para além da defesa contra perturbações da liberdade e da propriedade da burguesia proprietária. Assim, surgiria um conflito insolúvel com esses direitos liberais de liberdade, que são santificados como direitos pré-estatais. Isso porque então seria necessário, para que todos – também o quarto estamento – pudessem tomar parte dos bens vitais, intervir, sob certas circunstâncias, na liberdade, na propriedade e na segurança da burguesia. A teoria e a *praxis* estatal americanas, que aceitaram quase

que por completo o conceito puramente formal de igualdade, justificam o conceito quando dizem, por exemplo, que a Declaração de Independência afirma apenas que as pessoas são *criadas* de maneira igual, mas que ela ignoraria a desigualdade que aparece facticamente depois do nascimento das pessoas (Stimson, 1923, p.43).

Se examinamos a redação do artigo 109 especialmente por seu conteúdo jurídico, então ele não diz nada. A redação pode tanto dar razão àqueles que veem no mandamento de igualdade apenas um mandamento orientado à administração quanto àqueles que entreveem nele um endereçamento ao legislador. A proposição de igualdade pode significar a declaração de uma igualdade apenas negativa, como também de uma igualdade positiva. É por isso que a interpretação dogmática dessa determinação constitucional não dá nenhum resultado.

É por isso que a interpretação do artigo 109 precisa ser uma interpretação sociológico-histórica. Ela parte do conhecimento de que o conteúdo de cada proposição jurídica é capaz de passar por uma mudança de função, de que, sob certas circunstâncias, a proposição jurídica pode permanecer inalterada por séculos no que diz respeito à sua redação e mesmo assim o conteúdo e a importância social de um instituto jurídico podem passar por mudanças decisivas. Os exemplos são extraordinariamente numerosos. O livro *Os institutos jurídicos do direito privado e sua função social*, de Karl Renner (1929), é de grande importância e oferece um exemplo impressionante para esta tese.

Mas também a *praxis* estatal americana mostra que, apesar da aparente imutabilidade da proposição negativa de igualdade, sua mutabilidade é bastante consciente. Lá se diz que o conceito de igualdade de fato seria imutável, que ele só significaria que todos têm e devem ter as mesmas chances, mas que as condições da aplicação dessa proposição de igualdade teriam sido essencialmente modificadas pela opinião pública, tanto que a aplicação ao caso concreto poderia se dar de maneiras diferentes (Commons & Andrews, 1927, p.23).

A teoria anteriormente dominante, que via no mandamento de igualdade apenas ordens à administração, invoca o artigo 4 da antiga Constituição prussiana como justificativa. Se a interpretação desse artigo 4 estava correta é uma questão que deve ser deixada em suspenso. De todo modo, Haenel, o professor liberal de direito constitucional de Kiel, combateu com paixão a formalização do mandamento de igualdade da Constituição prussiana, tendo em vista sobretudo a legislação sobre a Polônia de Bismarck, que ele via como uma violação contra o mandamento de igualdade da Constituição prussiana. De toda forma, essa concepção do artigo 4 era dominante. Ela podia e precisava ser dominante. Isso porque o artigo 4 da Constituição prussiana derivava de uma concepção burguesa específica. A Constituição prussiana tinha apenas a tarefa de assegurar a liberdade e a propriedade da burguesia proprietária e manter a importância política dos restos feudais.

Se a proposição de igualdade do artigo 4 fosse direcionada ao legislador e se lhe fosse dado um significado positivo, então essa proposição poderia e deveria se direcionar apenas contra a burguesia. Contra isso, o mandamento de igualdade precisou ser direcionado à administração forte e excepcionalmente feudalizada. Isso porque essa administração não estava nas mãos da burguesia, ela estava nas mãos da nobreza e de grandes proprietários de terras. A burguesia tinha que invocar a igualdade na aplicação da lei contra esses poderes políticos. Assim, o mandamento de igualdade da Constituição prussiana se esgotava na proteção e na manutenção da ordem jurídica. A ideia do Estado de Direito estava formalizada, ele tinha sido esvaziado de todo seu conteúdo material. Ele servia unicamente à manutenção da liberdade e da propriedade da burguesia. Se ainda hoje não víssemos no artigo 109 nada além do que uma ordem direcionada à administração – aplicar as leis sem considerar a pessoa –, então a importância do artigo 109 seria igual a zero. Isso porque essa exigência também está em todo o Estado de Direito, especialmente num Estado burocrático. Isso é evidente, uma vez que "o funcionário ideal aplica as leis de maneira formalmente igual a favor e contra qualquer pessoa, sem ódio e pena – submetido a um conceito puro de dever" (Weber, 1922, p.128)!

Então chegamos primeiro ao momento de concordar fundamentalmente com a teoria dominante, de entrever no mandamento de igualdade também a ordem direcionada ao legislador, de observar o direito fundamental de igualdade.

Mas, com isso, a problemática não é de forma alguma esgotada; isso porque agora se trata, decisivamente, da questão do critério da igualdade. A teoria hoje dominante vê na proposição de igualdade do artigo 109 algo puramente negativo. Isso também é expressamente enfatizado na literatura (Leibholz, 1925, p.118), por exemplo, mas ganha expressão bastante clara por meio da absoluta concordância da *praxis* estatal americana, alemã e suíça. Certamente está certo que o mandamento de igualdade também tem um sentido negativo, de que uma diferenciação arbitrária está proibida – mas isso não é, de longe, o mais decisivo –, tanto mais é assim que a teoria alemã nunca diz quando uma diferenciação é arbitrária. Apesar disso, existem tentativas de estabelecer uma determinação positiva tanto na teoria alemã quanto na americana. Uma diferenciação, sobretudo uma diferenciação social feita pelo legislador, algo como um favorecimento dado aos mais fracos, à classe trabalhadora, deve ser admissível apesar do mandamento de igualdade quando essa diferenciação servir ao "*public benefit*", à utilidade pública (Commons & Andrews, 1927, p.23). Isto é, segundo a teoria norte-americana do Estado, só é admissível uma exceção tal como essa, que, em última análise, serve à garantia da liberdade e da propriedade. Segundo a teoria americana do Estado, determinações de proteção ao trabalhador que contêm intervenções na liberdade de contrato e de negócio só são admissíveis quando elas servirem não só aos interesses da classe trabalhadora, mas

servirem na mesma medida aos interesses do capitalismo. Então se tratam daquelas determinações de proteção ao trabalhador que, como Eduard Heimann as chamou, têm por conteúdo uma "garantia sócio-política do curso da economia" (Heimann, 1929, p.135). Sempre e repetidamente a proposição de igualdade serve, portanto, à proteção do Estado de Direito burguês nas novas teorias do Estado americanas e alemãs. Sempre e repetidamente o critério para responder à pergunta sobre se o legislador poderia tratar desigualmente é basicamente a liberdade do indivíduo – a ideia de liberalismo, portanto.

Esse esvaziamento da ideia de igualdade e, com isso, do conceito de Estado de Direito, se tornou dominante pela primeira vez com a ascensão da burguesia proprietária.[4] No meio do século 19, Robert von Mohl ainda podia, em sua enciclopédia, rejeitar incisivamente esse conceito formal de Estado de Direito e esse conceito formal de igualdade, que entrevia na manutenção da ordem jurídica seu único objetivo. Na época, ele caracterizava o Estado de Direito da seguinte maneira: "Sua essência consiste no fato de que ele protege e promove o desenvolvimento de todas as forças naturais reconhecidas pelo povo como finalidade da vida do indivíduo e da coletividade. Para esse fim, por um lado ele permite que todas as ações de seus participantes e do poder organizado no governo se deem apenas no quadro de uma ordem jurídica abrangente, e cuida para que o direito não seja violado na totalidade da vida no interior de suas fronteiras, bem como nas relações dos indivíduos entre si, como também nas relações do todo com suas partes; por outro lado, ele promove as diferentes forças e desenvolvimentos e os interesses de seus participantes que daí resultam, na medida em que as próprias forças não forem suficientes para esses interesses e em que o objeto justifique a aplicação da força total. *Assim, estabelecer e manter uma ordem jurídica não é sua finalidade única, nem mesmo sua finalidade mais importante, mas antes o caráter dominador, o lado negativo e inviolável de toda sua conduta*" (von Mohl, 1859, p.106).

Para ele, derivam do princípio de igualdade perante a lei a exigência de consideração das finalidades de vida de todos, de apoio nos casos adequados para tanto, de demanda de todos os capacitados por participação nos negócios públicos e, por fim, de liberdade pessoal – todos esses seriam direitos universais do cidadão estatal (von Mohl, 1859, p.328 e seguintes). Nessas curtas frases está dado, com clareza sem precedentes, o fundamento para a estrutura da ideia material de Estado de Direito.

A luta entre os dois conceitos de igualdade e entre as duas ideias de Estado de Direito é uma luta antiquíssima, cujo caráter foi dado sobretudo pela Revolução Francesa. A luta sangrenta entre os girondinos e o partido da Montanha de Robespierre não é nada além do que o confronto entre a ideia de Estado de Direito da burguesia

4 Sobre isso, ver especialmente Heller,1930.

proprietária e seu ideal negativo de igualdade e a ideia de Estado social de Direito de Robespierre e sua ideia de igualdade material (von Stein, 1921, I, p.279 e seguintes; Bourgin, 1922, p.93 e seguintes). Certamente em uma contradição praticamente insolúvel no que diz respeito à ancoragem dos direitos liberais de liberdade, o partido da Montanha ancorou na Constituição de 1793 sua exigência de limitação à propriedade, segundo o direito de todos os cidadãos ao trabalho e à assistência, segundo o direito universal e igual ao voto. Com a queda de Robespierre, também a Constituição de 1793 se despedaçou. A ideia de igualdade formal venceu. O direito universal ao voto cedeu lugar ao voto censitário, as limitações à propriedade caíram, o direito do cidadão ao trabalho e à assistência deu lugar aos direitos liberais de liberdade que, na nova Constituição, voltaram a estar em primeiro lugar.

Então qual é o mandamento de igualdade contido no artigo 109? Sem que se precise olhar para a Constituição, já se chega a reflexões bem simples de que é impossível que a ideia liberal de igualdade esteja ancorada na Constituição. Isso porque a Constituição é, em sua parte decisiva, uma obra da classe trabalhadora. É impossível que a classe trabalhadora, que na comissão constitucional foi representada por pessoas tão conhecedoras do direito constitucional como Sinzheimer e Katzenstein, não quisesse da Constituição nada além do que assegurar a liberdade e a propriedade da burguesia. Ao contrário, antes mesmo da leitura da segunda parte da Constituição de Weimar, é possível dizer que não é a propriedade privada que passa a ser o objeto dos direitos fundamentais, mas a pessoa trabalhadora e a garantia de sua ascensão.

A leitura da segunda parte da Constituição de Weimar confirma essa suposição com o máximo de clareza.

III. A ideia social de Estado de Direito na constituição trabalhista e econômica

Os artigos centrais da segunda parte, na medida em que eles regulam o direito da constituição trabalhista e econômica, são os artigos 151 e 165 da Constituição do *Reich*.

O artigo 151, parágrafo 1, declara que a ordem da vida econômica precisa corresponder aos princípios da justiça com o objetivo de garantia de uma existência digna para todos – é nessas fronteiras que a liberdade econômica do indivíduo deve ser assegurada.

A liberdade econômica do indivíduo é determinada em mais detalhes no artigo 151, parágrafo 2, no artigo 153 e no artigo 152. O artigo 151, parágrafo 3, garante a liberdade de comércio e negócio *em conformidade com as leis do Reich*. O artigo 152, parágrafo 1, determina que há liberdade de contrato na circulação da economia *de acordo com as leis*.

O artigo 153, parágrafo 1, garante a propriedade, mas aqui o conteúdo e os

limites derivam das leis. Ele autoriza uma desapropriação, em bases legais, pelo bem da coletividade, e com uma compensação adequada como contrapartida, que pode, no entanto, ser suprimida se uma lei do *Reich* assim determinar.

Segundo a Constituição do *Reich*, o uso da propriedade está obrigado a servir ao bem geral.

Se observarmos essas normas de direito fundamental, então o leitor sem preconceitos prontamente vai ficar com a impressão de que não se pode falar em uma santificação dos princípios capitalistas de liberdade na Constituição. Basta comparar essas determinações de direitos fundamentais com, vamos dizer, a antiga Constituição prussiana, com a Constituição belga, com a Constituição francesa, com a Constituição americana e é possível constatar a diferença profunda entre o reconhecimento dos princípios capitalistas de liberdade na Constituição alemã e nas outras. No ápice da regulação da constituição econômica, o artigo 151, parágrafo 1, traz a ideia da justiça, que em seguida é determinada materialmente, ao estabelecer que o objetivo da ordem econômica deve ser garantir uma existência digna para todos. *Apenas nesses contornos* são garantidos os direitos capitalistas de liberdade à propriedade, de liberdade contratual e de negócio.

A garantia desses três direitos não é, de forma alguma, absoluta. É possível limitar o conteúdo desses direitos de liberdade a qualquer momento, seja por uma simples lei do *Reich* – que é o que exige a liberdade contratual –, por meio de uma norma jurídica qualquer e também por meio de disposição policial (Stoll, 1930, p.186). Apenas a instituição da propriedade privada enquanto tal, a liberdade contratual enquanto tal, a liberdade de negócio enquanto tal não podem ser eliminadas por uma simples lei do *Reich*.

Mas a Constituição não contém apenas a determinação programática geral de que a ordem da vida econômica deve ter como objetivo a satisfação de todas as necessidades legais. Ela contratualiza essas determinações nos artigos 155 (reforma fundiária), 156 (possibilidade de socialização), 159 (direito de associação), 165 (reconhecimento dos princípios da democracia econômica), 161 (reconhecimento do direito à seguridade social). Essas determinações de direitos fundamentais citadas aqui contêm as bases para a estrutura de um Estado Social de Direito, cujo objetivo é a realização da liberdade social. Liberdade social significa que o operariado quer determinar por si mesmo seu destino de trabalho, que a determinação heterônoma do trabalho por meio do poder de comando do proprietário sobre os meios de produção precisa dar lugar à autodeterminação.[5]

Se observarmos esses direitos sociais de liberdade segundo sua redação, então resulta que, por exemplo, no artigo 159, que trata do *direito de associação*, esse direito social de liberdade é protegido numa medida proporcionalmente

5 Fundamentalmente: Heimann, 1929.

desigual se comparado a todos os direitos capitalistas de liberdade. Enquanto que o conteúdo da propriedade privada, da liberdade de comércio e negócio pode ser restringido pelas leis, a proteção de que goza a liberdade de associação é por si só mais absoluta. Nem uma lei dos *Länder* ou uma lei do *Reich* pode restringir, de maneira alguma, o conteúdo do direito de associação. A excelente contribuição de Nipperdey (1930, p.385) mostra claramente em que medida esse direito social de liberdade é fortemente protegido pela Constituição. Além disso, a garantia do direito de associação se diferencia da garantia dos direitos capitalistas de liberdade em ainda outro ponto. Enquanto que liberdade e propriedade são pouco protegidas e apenas contra o Estado, o operariado, em seu direito de associação, não está apenas protegido contra o Estado, mas também contra poderes sociais privados. Todos os acordos e medidas – assim está no artigo 159, parágrafo 2 – que prejudicarem essa liberdade de associação são ilegais.

Aqui mostra-se claramente o quanto o legislador constitucional divergiu da ideologia liberal. Aqui, a pessoa trabalhadora é protegida perante suas próprias obrigações (por exemplo, a obrigação de não se tornar membro de um sindicato), que ela própria assumiu, porque o legislador constitucional sabe que a igualdade jurídica e a liberdade jurídica não correspondem à igualdade material e à liberdade material.

O artigo 165, que estabelece, no parágrafo 1, a base do direito coletivo de associação, tem, como resulta das excelentes explanações de Tatarin-Tarnheyden (1930, p.519 e seguintes),[6] uma importância central para a estrutura da constituição trabalhista e econômica. Ele assegura sobretudo a existência de associações contra intervenções estatais, ele reconhece a associação, em sua existência e em seu caráter jurídico, como organização de autoajuda autônoma e de direito privado. Com isso não é concedido apenas ao indivíduo um direito fundamental à existência, mas também às associações, ou, se quisermos, também podemos caracterizar esse direito fundamental como garantia institucional, tal como o faz Carl Schmitt. Além disso, o artigo 165 obriga o legislador a dar igualdade de participação às associações dos empregados na estrutura da constituição econômica – a saber, no desenvolvimento de todas as forças produtivas.

Se avaliarmos a existência da norma [*Normbestand*] em si mesma, então temos o seguinte quadro:

O Estado de Direito liberal via na garantia da liberdade e da propriedade por meio do aparato coercitivo estatal a única tarefa do Estado. Ele se baseava na ideia de não intervenção do Estado em favor de qualquer classe social – certamente sem reconhecer que, como Carl Schmitt apresenta de maneira muito elegante, não existe uma diferença fundamental entre intervenção e não intervenção, porque, como

6 Também como edição aumentada: *Berufsverbände und Wirtschaftsdemokratie*, Berlim, 1930.

notou Talleyrand, intervenção e não intervenção significam mais ou menos o mesmo. A não-intervenção do Estado numa sociedade capitalista significa, na verdade, a intervenção em favor da classe dominante, ela significa que o economicamente forte pode ditar as condições de existência do economicamente fraco.

O Estado de Direito liberal não pode conhecer uma constituição econômica. Ele não pode nem mesmo conhecer um direito econômico porque a ideia de constituição econômica e de direito econômico se esgota na proposição do §903 do Código Civil: o proprietário de uma coisa pode tratar da coisa de acordo com sua vontade e pode excluir os outros de terem influência sobre ela. Até hoje, a ciência do direito alemã não conhece qualquer conceito do direito econômico. Até hoje, não existe qualquer sistema de direito econômico.[7] A razão está no fato de que a ciência do direito continua a se prender à ficção de que a economia só domina leis da natureza e não leis jurídicas. Ela ignora o fato de que a ordem jurídica intervém no curso da economia de forma considerável. Ela ignora sobretudo a segunda parte principal da Constituição, que contém os traços fundamentais para a intervenção estatal e social no assim chamado curso natural da economia. Ela parte do conhecimento de que o conceito de propriedade do direito burguês é um conceito central e indivisível, que poderia ser facilmente comparado com o conceito de soberania. Nisso ela não vê que esse conceito romanístico de propriedade, que não conhece divisão, na verdade não existe e nunca existiu. Ela deixa de ver que o conceito de propriedade apresenta um feixe de funções. Como Karl Renner e Sinzheimer mostraram, é possível reconhecer três funções no conceito de propriedade. A propriedade concede primeiro a *posse da coisa*, dos meios de produção – a posse [*Innehaben*] de fato, portanto. Além disso, a propriedade dá ao proprietário o *direito de administração*. Além disso, a propriedade concede ao proprietário o *direito de uso*. Por sua vez, a função de administrador do proprietário se divide em duas partes: na *administração das coisas* e na *administração sobre as pessoas*, sobre as pessoas trabalhadoras que foram separadas dos meios de produção e sobre as quais o proprietário detém tanto uma força de atração como também o poder de comando.

O *objeto da constituição trabalhista* é a regulação – ou antes a restrição – do poder de comando do proprietário sobre as pessoas trabalhadoras. Os traços fundamentais dessa constituição trabalhista estão previstos na segunda parte da Constituição. A pessoa trabalhadora é antes de tudo protegida do abuso do poder de comando. Isso é feito pela proteção estatal ao trabalhador, prevista no artigo 157. A excelente explicação de Radbruch (1930, p.349) reconhece a importância fundamental desse artigo 157. Além disso, o poder de comando do proprietário nas empresas é restringido pelos conselhos de empresa que estão ancorados no artigo

7 Em breve vou me expressar mais detalhadamente sobre a estrutura do direito econômico nessa revista.

165, parágrafo 2. Por fim, o mais importante é que o poder dos proprietários e de suas organizações sobre o mercado de trabalho é limitado pela posição dos sindicatos, cuja existência é protegida pelo direito constitucional no artigo 165, parágrafo 1. Assim, a constituição trabalhista mostra que ela não é estruturada apenas a partir da ideia formal de igualdade, mas que, como mostram as determinações para a proteção trabalhista – em especial a do artigo 165 –, o legislador colocou o peso na proteção da pessoa trabalhadora e na possibilidade de sua ascensão. No âmbito do direito do trabalho, a ideia de igualdade é, portanto, sempre determinada positivamente pelo legislador.

O mesmo vale para o *direito da constituição econômica*. É verdade que, segundo a Constituição, a instituição da propriedade privada não pode ser violada, é verdade que, segundo a Constituição, uma desapropriação, ou melhor, uma apreensão da propriedade privada em geral pode acontecer apenas sob as condições que estão de acordo com a Constituição e, fundamentalmente, apenas mediante uma compensação adequada. No entanto, o artigo 156 da Constituição do *Reich* dá até mesmo a possibilidade de transferir empreendimentos de economia privada para a propriedade coletiva. Por melhor que seu panorama sobre o direito vigente possa ser, o comentário de Friedländer (1930, p.322 e seguintes) sobre o artigo 156 de forma alguma faz justiça à ideia fundamental do artigo 156.

Além disso, sobretudo a função de administração do proprietário privado sobre os meios de produção pode ser decisivamente influenciada pela ordem jurídica. É o mérito do socialismo inglês ter mostrado (Leubuscher, 1921) que a socialização pode acontecer mesmo quando o proprietário ainda tem juridicamente a posse dos meios de produção. Nesse caso, o Estado e a sociedade organizada comandam a administração sobre os meios de produção.

Segundo o artigo 151, parágrafo 1, a administração desses meios de produção tem por objetivo a garantia de uma existência digna para todos. Do ponto de vista organizacional, isso tem que acontecer com a participação igualitária da associação dos empregados.

Assim, os traços fundamentais da constituição econômica previstos na segunda parte da Constituição são, da mesma forma, uma rejeição da ideia formal de igualdade do Estado de Direito burguês, uma afirmação positiva da ideia fundamental do Estado Social de Direito, que, sob o reconhecimento da propriedade privada, retira a administração da propriedade privada do proprietário privado.

IV.

Esses princípios de direito constitucional, sobretudo na medida em que dizem respeito ao direito da constituição econômica, foram torcidos, na teoria do Estado e

no sistema judicial – especialmente no tribunal do *Reich* – para virarem exatamente o contrário, sobretudo a proteção à propriedade do artigo 153 ganhou um sentido inimaginável. Dissertar aqui sobre a expansão da proteção à propriedade nos levaria muito longe, mas isso já foi apontado sobretudo no trabalho bastante convincente de Kirchheimer (1930a), que curiosamente reconhece a importância dos direitos fundamentais neste trabalho.

A tarefa central da teoria socialista do Estado é desenvolver o conteúdo social positivo da segunda parte da Constituição de Weimar e apresentá-lo concretamente. Se desconsiderarmos o pequeno trabalho de Hermann Heller, então a teoria socialista do Estado nada fez até hoje para dar concretude ao conteúdo jurídico da segunda parte da Constituição de Weimar. A tarefa central da jurisprudência socialista é contrapor a interpretação socialista dos direitos fundamentais a esse comentário dos direitos fundamentais organizado por Nipperdey, que, em sua parte decisiva, especialmente na explicação do artigo 151, significa um renascimento da ideia burguesa de Estado de Direito. A tarefa da política socialista é realizar esses princípios. Quando Kirchheimer pergunta em seu título "Weimar... e depois?", que se aproxima fortemente das ordens de ideias comunistas, então a resposta só pode ser: em primeiro lugar Weimar!

É importante para mim esclarecer mais uma vez que, mesmo que a interpretação da segunda parte da Constituição de Weimar defendida aqui se torne dominante, mesmo então é preciso negar o direito de revisão judicial porque, segundo a primeira parte da Constituição de Weimar, o parlamento é soberano e as decisões do parlamento não toleram um controle jurídico exercido por uma alta câmara jurídica.

Referências

Anschütz, G. (1929). *Die Verfassung des Deutschen Reichs* [*Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919: ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis*]. Berlim.

Bourgin, G. (1922). *Die französische Revolution*. Stuttgart: Perthes.

Commons, J. R. & Andrews, J. B. (1927). *Principles of labor legislation*. Nova York: Harper.

Eldag (1925). *Die Gleichheit vor dem Gesetz*. Berlim.

Friedländer, H. (1930). "Artikel 156 – Sozialisierung". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume III. Reimar Hobbing.

Heimann, E. (1929). *Soziale Theorie des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr.

Heller, H. (1929). *Die Gleichheit in der Verhältniswahl* [*Die Gleichheit in der Verhältniswahl nach der Weimarer Verfassung: ein Rechtsgutachten*]. Berlim: De Gruyter.

_____. (1930). *Rechtsstaat oder Diktatur?* Tübingen: Mohr.

Jellinek, G. (1919). *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. München.

Kirchheimer, O. (1930). Weimar – und was dann? *Jungsozialistische Schriftenreihe*, Berlim.

_____. (1930a). *Die Grenzen der Enteignung*. Berlim: De Gruyter.

Korsch, K. (1922). *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*. Berlim.

Leubuscher, C. (1921). *Sozialismus und Sozialisierung in England*. Iena: Fischer.

Leibholz, G. (1925). *Die Gleichheit vor dem Gesetz*. Berlim: O. Liebmann.

Neumann, F. (1929). Gegen ein Gesetz über Nachprüfung der Verfassungsmässigkeit von Reichsgesetzen. *Die Gesellschaft*, Band 1, Heft 6.

Nipperdey, H. C. (org.). (1930). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. 3 volumes. Reimar Hobbing.

_____. (1930). "Artikel 159, Koalitionsrecht". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume III. Reimar Hobbing.

Nörpel, C. (1929). Die Prüfung der Verfassungsmässigkeit von Vorschriften des Reichsrechts. *Die Arbeit*, *6*.

Planitz, H. (1930). "Zur Ideengeschichte der Grundrechte". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume III. Reimar Hobbing.

Poetzsch-Heffter, F. (s/d). *Kommentar zur RV. zu Art.109*.

Radbruch, G. (1930). "Artikel 157, Abs.1 'Arbeitskraft'". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume III. Reimar Hobbing.

Renner, K. (1929). *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion*. Tübingen: Mohr.

Rousseau, J. J. (s/d). *Contrat Social*. Paris: Librairie Garnier.

Schmitt, C. (1928). *Verfassungslehre*. München e Leipzig: Duncker & Humblot.

Stier-Somlo, F. (1930). "Art. 109, Die Gleichheit vor dem Gesetz". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume I. Reimar Hobbing.

Stimson, F. J. (1923). *The American Constitution as it protects private rights*. Nova York: Charles Scribner's Sons.

Stoll, H. (1930). "Vertragsfreiheit". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume III. Reimar Hobbing.

Tatarin-Tarnheyden, E. (1930). "Art. 165, Recht der Berufsverbände und Wirtschaftsdemokratie". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume III. Reimar Hobbing.

_____. (1930). *Berufsverbände und Wirtschaftsdemokratie: ein Kommentar*

zu Artikel 165 der Reichsverfassung. Berlim: Hobbing.

Thoma, R. (1930). "Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der deutschen Reichsverfassung im allgemeinen". In: Nipperdey, H. C. (org.). *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung, Kommentar zum 2. Teil der Reichsverfassung*. Volume I. Reimar Hobbing.

Von Mohl, R. (1859). *Enzyklopädie von 1859* [*Enzyklopädie der Staatswissenschaften*]. Tübingen: Laupp.

Von Stein, L. (1921). *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*. Volume III. München: Drei Masken Verlag.

Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Volume I. Tübingen: Mohr.

Tradução de Bianca Tavolari
(Universidade de São Paulo/CEBRAP, São Paulo, Brasil)

Recebido em: 07.04.2017
Aceito em: 08.06.2017

APRESENTAÇÃO
Tradução de Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger, por André Rodrigues Ferreira Perez

Rafael Rodrigues Garcia*

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

Entre os dias 17 de março e 6 de abril de 1929 teve lugar na cidade de Davos, Suíça, a segunda edição, das quatro que aconteceram, do *Internationale Davoser Hochschulkurse*, um encontro que antecede o início do semestre letivo de verão e ao qual compareceram, ao todo, mais de mil pessoas entre professores, pesquisadores, jovens pesquisadores, estudantes e público interessado. Havia representantes de vários países e universidades neste evento de reunião de intelectuais que tinha como um dos seus objetivos servir de ponte cultural para diferentes nações – especialmente França e Alemanha. Entre os pesquisadores em início de carreira estavam, entre outros, nomes como Kurt Riezler, Henri Lichtenberg, Maurice de Gandillac, Ludwig Binswanger, Emmanuel Lévinas e Rudolf Carnap. Dentre os 24 docentes dos cursos da *Hochschule* figuravam Ernst Cassirer e Martin Heidegger, dois expoentes em polos opostos no cenário do pensamento filosófico alemão, que além de seus cursos regulares em Davos travariam o debate que constituía o evento mais importante do encontro.[1]

Foi justamente este o debate que selou o fim do movimento neokantiano, representado pela derrota, segundo juízo geral do público presente,[2] do então renomado erudito e representante maior, àquele tempo, da tradição acadêmica alemã que remonta ao início da segunda metade do século XIX, herdeiro do legado de Hermann Cohen, Ernst Cassirer. Não é sem razão que a este evento pesquisadores como Michael Friedman e Peter Gordon, entre outros, tenham dado importância central na configuração daquilo que viriam a ser as décadas seguintes da investigação filosófica. “Um jovem estudante poderia ter a impressão de assistir à criação e ao fim do mundo”, disse Emmanuel Lévinas sobre o encontro.[3] Gordon identifica no

1 Para mais detalhes sobre os participantes e presentes no *Hochschulkurse* de Davos em 1929, ver Gordon, 2010, pp.94-100.

2 Sobre o clima do debate e a opinião da plateia, ver Gordon, 2010, pp.329-337, Krois, 2004 e Schwemmer, 2011.

3 Citado como epígrafe da introdução do livro de Gordon, 2010, p.1.

debate uma "divisão continental", título de sua investigação sobre o encontro de Davos. Friedman fala de uma "cisão de caminhos", título de seu livro que aponta não apenas o declínio derradeiro da vitalidade filosófica neokantiana, como também a emergência do positivismo lógico pela presença de Carnap na plateia do debate.

Os argumentos de Gordon e Friedman ganham mais força quando levamos em conta o fato de que dois anos antes, em 1927, Heidegger publicava uma das obras filosóficas mais importantes do século XX e na segunda metade de 1929 é publicado o manifesto do Círculo de Viena assinado, entre outros, pelo próprio Carnap – este que fora fortemente influenciado por outro filósofo vienense autor de outra obra colocada entre as mais importantes para o pensamento do século XX, Ludwig Wittgenstein. Outrossim, cabe dizer que tanto o autor de *Sein und Zeit* quanto o autor de *Der logische Aufbau der Welt* tinham histórias pregressas com o pensamento neokantiano, Heidegger tanto em Baden quanto em Marburgo e Carnap sobretudo em Marburgo, mas indiretamente também em Baden (via Bauch, aluno de Rickert), tendo sido considerado inclusive aquele que levou o paradigma da Escola de Marburgo ao seu extremo e por meio de tal radicalidade superou aquilo que considerou o limite dessa teoria.[4]

O ferimento de morte de 1929, no entanto, não resultou em sepultamento instantâneo do neokantismo, que sofreria ainda outros duros golpes advindos de campos extra filosóficos ou filosóficos contaminados por ideologias de época. Nesse sentido, após o debate em 1929, houve ainda uma série de produções filosóficas entre Cassirer e Heidegger sobre o pano de fundo de uma disputa maior de visões de mundo em que alguns comentadores pretendem ver a antecipação, por parte do então professor da Universidade de Hamburgo, dos problemas que decorreriam com o nazismo.

Para além de marcar a atmosfera de animosidade da Alemanha às vésperas do regime nazista e o ocaso do neokantismo, o debate de Davos é significativo em termos estritamente filosóficos, especialmente no que tange à interpretação de Kant

4 As aproximações iniciais de Carnap para com a doutrina de Marburgo foram bem expostas por Friedman. Também tratei delas no primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, posteriormente publicada como livro. Vale mencionar aqui apenas que Carnap cita Cassirer diretamente em *Der logische Aufbau der Welt* (§75: Carnap, 1961, p.105) e afirma em sua autobiografia que "eu tomava o conhecimento do espaço intuitivo àquela época, sob a influência de Kant e neokantianos, especialmente Natorp e Cassirer, como baseada em 'intuição pura' e independente da experiência contingente" (Carnap, 1963, p.12). É somente com o desenvolvimento de seu próprio projeto filosófico que Carnap supera pontos fundamentais para o neokantismo, como a noção de juízos sintéticos a priori e, particularmente importante para a doutrina de Marburgo, a concepção genética de conhecimento, substituída pela concepção constitucional. Por seu turno, Cassirer afirma, anos mais tarde, que "em termos de visão de mundo, naquilo que eu vejo como o *ethos* da filosofia, acredito estar mais perto de nenhuma outra 'escola' filosófica do que dos pensadores do Círculo de Viena" (Apud Skidelsky, 2008, p.128). Georges Ibongu (2011, p. xiii) também defende a tese de que Cassirer está, já na *Philosophie der symbolischen Formen* e a partir dela, muito mais próximo de Carnap do que do neokantismo, seguindo aqui o parecer de Friedman.

esboçada por Heidegger e posteriormente publicada em seu livro sobre Kant, mas também sobre o próprio significado da modernidade e da contemporaneidade quando colocada em perspectiva da tradição moderna, que é o caso do livro de Cassirer *Philosophie der Aufklärung*. Assim, ao dizer que Heidegger saiu vitorioso do debate, dizemos também que sua perspectiva filosófica teve frutos dali em diante, como o exemplo de sua influência sobre os pensadores franceses de então e das décadas imediatamente posteriores.

Chamamos a atenção a este fato porque é justamente da tradição francesa que devém parte considerável da pesquisa filosófica no Brasil, como é o exemplo da criação do departamento de filosofia da Universidade de São Paulo. Embora não se trate de dizer que o departamento seja "heideggeriano", nota-se que em sua história e constituição, que remonta à década de 1930, o neokantismo não tem lugar de destaque. De fato, das correntes filosóficas das décadas finais do século XIX e início do século XX, o neokantismo é das menos presentes nas pesquisas desenvolvidas no Brasil. Esse é o fato que torna a inédita tradução para o idioma português do debate de Davos especialmente significativa. Espera-se assim que, além do interesse direto pelo debate, esta publicação possa lançar novos olhares para a história da filosofia do século XX e descortinar novos horizontes de pesquisa.

Referências

Carnap, R. (1961). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Meiner.

_____. (1963). "Intellectual Autobiography". In: Schilpp, P. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court.

Friedman, M. (2000). *A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger*. Chicago: Open Court.

Gordon, P. (2010). *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Massachusetts: Harvard University Press.

Skidelsky, E. (2008). *Cassirer, the Last Philosopher of Culture*. Princeton: Princeton University Press.

TRADUÇÃO
Disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*

[274][1] **Cassirer:** O que Heidegger entende por Neokantismo? Quem é o oponente ao qual Heidegger se dirigiu? Eu acredito que dificilmente há um conceito que teria sido parafraseado com tão pouca clareza como aquele do Neokantismo. O que Heidegger tem em mente, quando ele emprega no lugar da crítica neokantiana a sua própria, a fenomenológica? O Neokantismo é o bode expiatório [*Sündenbock*] da nova filosofia. Para mim, porém, falta um neokantiano existente. Eu seria grato por uma clarificação de onde, propriamente, se assenta a oposição aqui. Acredito que, em absoluto, daí não resulta nenhuma oposição essencial. Não se deve determinar o conceito "Neokantismo" substancialmente, mas, isto sim, funcionalmente. Trata-se não do tipo de filosofia enquanto sistema dogmático doutrinal, mas, antes, da direção da colocação da pergunta. Devo confessar que encontrei em Heidegger aqui um neokantiano, como eu não esperaria encontrar nele.

Heidegger: Em primeiro lugar, se eu devo nomear nomes, então digo: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. O que é comum ao Neokantismo somente pode ser entendido a partir de sua origem. A gênese é o embaraço da filosofia referente à questão do que ainda sobra dela propriamente no todo do conhecimento. Por volta de 1850 é o caso que tanto as ciências do espírito quando as ciências naturais ocuparam a totalidade do cognoscível de tal modo que surgiu a questão: o que sobra ainda da filosofia se a totalidade do Ente[2] foi dividida entre as ciências? Sobra apenas conhecimento da ciência, não do Ente. E sob este ponto de vista o regresso à Kant é,

* Tradução de André Rodrigues Ferreira Perez de *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. In: Heidegger, M. (1991). *Gesamtausgabe* Band III – Kant und das Problem der Metaphysik. Anhang IV. S.274–296. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Gostaria de agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert (USP), ao Prof. Dr. Fernando Costa Mattos (UFABC), a Luiz Gonzaga Camargo Nascimento, ao Dr. Rafael Rodrigues Garcia e ao parecerista *ad hoc*, pelos valiosos apontamentos e sinalizações de percurso que me ajudaram não só na tradução do texto que agora apresento ao público, como na compreensão do jogo de três vozes (Kant, Cassirer e Heidegger) que constitui a Disputa de Davos. Agradeço também à FAPESP, cuja bolsa de pesquisa (2016) foi peça fundamental para o estudo e formação filosóficos, a partir dos quais surgiu esta tradução.

1 Os números entre colchetes e em negrito se referem às páginas do terceiro volume da *Gesamtausgabe* de Heidegger, de modo que seja possível ao leitor comparar esta tradução com o original. [N. do T.]

2 Marquemos, aqui, algumas escolhas terminológicas que fizemos para esta tradução. Estas escolhas se referem aos termos *Seiend*, *Wesen* e *Sein*. Verteremos *Seiend* por Ente; *Wesen*, por *ser* (minúscula) – algumas vezes, por *essência*, quando for o caso; *Sein*, por *Ser* (maiúscula). Nossa escolha se deve à sedimentação de certas traduções que, no século passado, alcançaram, em alguma medida, um estatuto de "cânone" para verter os termos em questão. [N. do T.]

então, determinado. Consequentemente, Kant veio a ser visto como teórico da teoria do conhecimento **[275]** físico-matemática. Teoria do conhecimento é o aspecto sob o qual Kant veio a ser visto.[3] Mesmo Husserl, entre 1900 e 1910, caiu, em certo sentido, nos braços do Neokantismo.

Eu entendo por Neokantismo a concepção da *Crítica da Razão Pura* que explica como teoria do conhecimento, com referência à ciência natural, a parte da [Crítica da] razão pura que conduz à Dialética Transcendental. Para mim, o que interessa é mostrar que isso que aqui foi extraído como teoria do conhecimento era, para Kant, não essencial. Kant não queria nos dar nenhuma teoria da ciência natural, mas, antes, queria indicar a problemática da metafísica e, nomeadamente, a da ontologia. Em que isto me interessa é trabalhar de dentro positivamente este conteúdo nuclear do terreno positivo da *Crítica da Razão Pura* na ontologia. No fundamento da minha interpretação da Dialética como ontologia acredito poder mostrar que o problema da aparência [*Schein*] na Lógica Transcendental, o qual, para Kant, é apenas negativo, como primeiramente parece, é um problema positivo, no qual está em questão: a aparência é apenas um fato que constatamos ou todo o problema da razão deve ser apreendido de tal modo que, de antemão, se compreenda como à natureza do homem pertence necessariamente a aparência.

Cassirer: Só se entende corretamente Cohen se o entender historicamente, não apenas como teórico do conhecimento. Eu não compreendo meu próprio desenvolvimento como resíduo de Cohen. Naturalmente, no curso do meu trabalho muitas outras coisas me surgiram e, sobretudo, reconheci a posição da ciência natural matemática. Ela, porém, pode ser apenas um paradigma, não o todo do problema. O mesmo vale para Natorp. Agora, sobre o problema nuclear sistemático de Heidegger.

Em um ponto há entre nós concordância, em que a imaginação produtiva,[4] também para mim, parece ter, de fato **[276]**, um significado central para Kant. Deste ponto fui dirigido através do meu trabalho sobre o simbólico. Isto não pode ser resolvido sem que se reconduza à capacidade da imaginação produtiva. A imaginação é a relação de todo pensamento à intuição. Kant chama a imaginação de *synthesis speciosa*. A síntese é o poder fundamental do pensamento puro. Para Kant, porém,

3 O leitor não deve estranhar esse tipo de ocorrência que poderíamos chamar tautológica, uma vez que a Disputa de Davos é uma conferência, carregando, assim, traços de oralidade. [N. do. T.]

4 *Imaginação produtiva* é o modo como Kant caracteriza a faculdade responsável pela *síntese transcendental da imaginação*. Esta síntese é condição de possibilidade da síntese empírica da mesma faculdade, denominada pelo autor, quando repousa sobre condições da experiência, síntese reprodutiva da imaginação, que se deve, portanto, à imaginação reprodutiva. Esta caracterização, diferença entre imaginação transcendental e imaginação empírica, é mantida por Kant ao longo de toda a Dedução de 1781, com exceção de uma única passagem que se encontra em A102, na qual é dito que a síntese reprodutiva pertence aos atos transcendentais do espírito. Há um interessante debate sobre a correta interpretação desta passagem em Heidegger (1991, p.182) e em Longuenesse (1998, p.44). Para nós, basta deixar isto indicado. [N. do T].

este não depende simplesmente da síntese, mas, isto sim, em primeiro lugar, da síntese que se serve das espécies. Mas este problema das espécies leva ao núcleo do conceito de imagem, do conceito de símbolo.

Se tomamos o todo da obra de Kant diante dos olhos, grandes problemas irrompem. Um destes problemas é o problema da liberdade. Este sempre foi para mim o verdadeiro problema principal de Kant. Como é possível a liberdade? Kant diz que esta pergunta, assim colocada, não se deixa compreender. Concebemos apenas a incompreensibilidade da liberdade. Contra isto eu gostaria de apresentar, neste momento, a ética kantiana: o imperativo categórico deve ser de tal modo disposto que a lei constituída seja algo não só para homens, mas seja, isto sim, válida para todo ser racional em geral. Subitamente, aqui está esta transição notável. A restrição a uma esfera determinada, de súbito, cai. A eticidade [*Sittliche*] como tal leva para além do mundo dos fenômenos. Isto é tão decisivamente o metafísico, que nesse ponto ocorre agora uma ruptura. Trata-se da transição ao *mundus intelligibilis*. Isto se aplica ao ético, e no ético um ponto é alcançado, o qual não é mais relativo à finitude do ser cognoscente, mas, isto sim, aqui um absoluto foi agora colocado. Isto não pode ser iluminado historicamente. Pode-se dizer: um passo, o qual Kant não teria permitido realizar. Mas nós não poderíamos contestar o fato de que o problema da liberdade foi apresentado deste modo, de que ele rompe a esfera originária.

E isto se ata à exposição de Heidegger. O significado extra-ordinário do esquematismo não pode ser **[277]** sobreestimado. Neste ponto, os maiores mal-entendidos na interpretação de Kant nos escampam. No ético, entretanto, ele proíbe o esquematismo. Pois ele diz: nossos conceitos de liberdade, e assim por diante, são discernimentos [*Einsichten*] (não conhecimentos), os quais não se deixam mais esquematizar. Há um esquematismo do conhecimento teórico, mas não da razão prática. Em todo caso, há outra coisa a qual Kant chama de típica da razão prática. E entre esquematismo e típica ele faz uma diferenciação. É necessário entender que não se pode penetrar nisso se não se abandona novamente aqui o esquematismo. O esquematismo é também para Kant o *terminus a quo*, porém não o *terminus ad quem*.[5] Na *Crítica da Razão Prática* novos problemas manifestam-se; e este ponto de partida do esquematismo foi sempre mantido por Kant, mas também ampliado. Kant partiu do problema de Heidegger.[6] Mas este círculo foi por ele expandido.

Sumário: esta ampliação foi, portanto, necessária porque há um problema no ponto central: Heidegger evidenciou que nosso poder de conhecimento é finito. Ele é relativo e condicionado. Assim, porém, surge a pergunta: como tal ente finito em geral chega ao conhecimento, à razão, à verdade?

---

5 *Terminus a quo* e *terminus ad quem* podem ser entendidos, respectivamente, como *ponto de partida* e *ponto de chegada*. [N. do T.]

6 Traço de oralidade. Leia-se: “do problema indicado por Heidegger”. [N. do T.].

E agora, para a pergunta objetiva. Heidegger, em certo momento, apresenta o problema da verdade e diz: não pode haver, de todo, verdades em si ou verdades eternas; mas, antes, verdades, na medida em que existam em geral, são relativas ao *Dasein*. E agora se segue: um ser finito não pode, em absoluto, possuir verdades eternas. Não há para o homem verdades eternas e necessárias. E aqui novamente irrompe todo o problema. Para Kant, o problema era precisamente: como, sem prejudicar aquela finitude, que o próprio Kant exibiu, pode haver, ainda assim, verdades necessárias e universais? Como são possíveis juízos sintéticos a priori? - juízos **[278]** que não são somente em seu conteúdo finitos, mas que são, em seu conteúdo, necessários e universais? Este é o problema por causa do qual Kant exemplifica a matemática: o conhecimento finito se coloca em uma relação com a verdade que não desenvolve novamente um "apenas". Heidegger disse que Kant não deu nenhuma prova da possibilidade da matemática. Eu acredito que a pergunta já foi bem colocada nos Prolegômenos, mas não é a única pergunta e não pode ser a única pergunta. Mas também esta pergunta teórica pura deve ser primeiro clarificada: como esse ser finito chega a uma determinação de objetos que, como tais, não estão atados à finitude?

Agora, minha pergunta é: Heidegger quer abdicar desta objetividade inteira, desta forma de absolutidade [*Absolutheit*] que Kant advogou no ético, no teórico e na Crítica da Faculdade de Julgar? Ele quer subtrair-se completamente a este ser finito ou, se não, onde está, para ele, a transposição a esta esfera? Pergunto isso, porque realmente ainda não sei. Pois a fixação do ponto de passagem se encontra, antes de tudo, em Heidegger Mas acredito que Heidegger não pode querer nem ser capaz de ficar com isto. Ele deve se colocar primeiro esta questão. E então, eu acredito, problemas completamente novos vêm à superfície.

Heidegger: Em primeiro lugar, sobre a questão da ciência natural matemática. Pode-se dizer que a natureza enquanto uma região do Ente não era, para Kant, uma região qualquer. Para Kant, natureza nunca significa: objeto da ciência natural matemática; mas, antes, o Ente da natureza é o Ente no sentido de estar à mão [*Vorhandenen*]. O que Kant realmente queria nos dar com a Doutrina dos Princípios não é uma doutrina estrutural categorial do objeto da ciência natural matemática. O que ele queria era uma teoria do Ente em geral. (Heidegger defende isto).[7] Kant procura uma teoria do Ser em geral, sem supor objetos que fossem dados, sem **[279]** supor uma determinada região do Ente (nem a psicológica, nem a física). Ele procura uma ontologia geral, a qual se encontra antes de uma ontologia da natureza enquanto objeto da ciência natural e antes de uma ontologia da natureza enquanto objeto da

7 O que está entre parênteses se trata, provavelmente, de uma anotação de alguém que assistia ao colóquio. [N. do T.]

psicologia. O que eu quero indicar é que a Analítica não é apenas uma ontologia da natureza enquanto objeto da ciência natural, mas, antes, uma ontologia geral, uma *metaphysica generalis* criticamente fundada. Kant, ele mesmo, diz: a problemática dos *Prolegômenos*, na qual ele ilustra como a ciência natural é possível, e assim por diante, não é o motivo central, mas, isto sim, este é a pergunta pela possibilidade da *metaphysica generalis* com respeito à sua própria execução.

Agora, porém, o outro problema da imaginação. Cassirer quer indicar que a finitude se torna transcendente nos escritos éticos. – No imperativo categórico reside algo que vai além do ser finito. Mas precisamente o conceito do imperativo como tal mostra a referência interna a um ser finito. Também, este ir-além a um ponto mais elevado é sempre um ir-além para o ser finito, para o criado (Anjo).[8] Também esta transcendência ainda permanece interna ao âmbito das criaturas [*Geschöpflichkeit*] e à finitude. Esta referência interior, a qual reside no imperativo mesmo, e a finitude do Ético, vem à tona em um lugar onde Kant fala da razão do homem como mantenedora [*Selbsthalterin*], i. e., uma razão posta puramente a partir de si mesma e que não pode escapar para um eterno, absoluto, mas que também não pode escapar para o mundo das coisas. Este aí-no-meio [*Dazwischen*] é a essência da razão prática. Eu acredito que se procede erroneamente na interpretação da ética kantiana quando se orienta antes para aquilo pelo que a ação ética se regula e se vê muito pouco da função interna da lei mesma para o *Dasein*. Não se pode discutir o problema da finitude do ser ético se não se coloca a pergunta: o que significa lei aqui e como a legalidade [*Gesetzlichkeit*] mesma é **[280]** constitutiva para o *Dasein* e para a personalidade? Que há algo que vai além da sensibilidade na lei não deve ser negado. Porém, a pergunta é: Como é a estrutura interna do próprio *Dasein*? É finita ou infinita?

Nesta pergunta do ir além da finitude reside um problema totalmente central. Eu disse que perguntar pela possibilidade da finitude em geral é uma pergunta particular. Pois se pode simplesmente argumentar de modo formal: tão logo eu faça asserções sobre o finito e queira determinar o finito enquanto finito, devo já ter uma ideia de infinitude. Por ora, isso não diz muito. Porém, ainda assim, já diz tanto para que aqui haja um problema central. De que agora precisamente, de modo substancial, o que se evidenciou como constituinte da finitude, esse caráter da infinitute, vem ao primeiro plano; quero esclarecer sobre isso, que eu disse: Kant descreve a imaginação no esquematismo como *exhibitio originaria*. Mas esta originariedade é uma *exhibitio*, uma *exhibitio* da apresentação do livre dar-se, em que reside uma dependência a um tomar, receber. Assim, em certo sentido, esta originariedade é algo como capacidade criadora. O homem, enquanto ser finito,

8 "Anjo", entre parênteses, se refere possivelmente, posto ser uma anotação da transcrição, a uma anotação referida a algum curso ministrado no mesmo colóquio. [N. do T.]

tem certa infinitude no ontológico. O homem, porém, nunca é infinito e absoluto no criar do próprio Ente, mas, isto sim, ele é infinito no sentido do entendimento do Ser. Contanto, porém, como diz Kant, que o entendimento ontológico do Ser é apenas possível na experiência interna do Ente, esta infinitude do ontológico está essencialmente vinculada à experiência ôntica, de modo que se deva dizer o inverso: esta infinitude, que vem à tona na imaginação, é precisamente o argumento mais afiado para a finitude; pois ontologia é um índex da finitude. Deus não a possui. E que o homem tenha a *exhibitio*, é o argumento mais afiado para sua finitude; pois ontologia requer apenas um ser finito.[9]

A contra-pergunta de Cassirer com referência ao conceito de verdade, então, emerge. Para Kant, o conhecimento ontológico **[281]** é aquilo que é universalmente necessário, que toda experiência factual antecipa; pelo que, em seguida, eu poderia indicar que Kant diz em várias passagens que aquilo que torna a experiência possível, a possibilidade interna do conhecimento ontológico, é contingente. – A verdade mesma está unificada em máximo grau de intimidade à estrutura da transcendência, de modo que o *Dasein* seja um Ente que está aberto para outro e para si mesmo. Somos um Ente que se mantém no desvelamento [*Unverborgenheit*] do Ente. Manter-se, assim, na manifestação do Ente, é o que eu designo como ser-na-verdade; e vou mais longe e digo: no fundamento da finitude do ser-na-verdade do homem existe, ao mesmo tempo, um ser-na-inverdade. A inverdade pertence ao mais íntimo núcleo da estrutura do *Dasein*. E, aqui, eu acredito ter encontrado pela primeira vez a raiz sobre a qual a "aparência" metafísica de Kant é metafisicamente fundada.

Agora, à pergunta de Cassirer pelas verdades eternas universalmente válidas. Se eu digo: a verdade é relativa ao *Dasein*, isto não é uma asserção ôntica no sentido de que digo: verdadeiro é sempre apenas aquilo em que homem individual pensa. Antes, este enunciado é um enunciado metafísico: verdade enquanto verdade só pode apenas ser, e, enquanto verdade, tem apenas, em geral, um sentido, se o *Dasein* existe. Se o *Dasein* não existe, não há verdade, e então não há nada, em absoluto. Mas com a existência de algo como o *Dasein*, vem primeiramente a verdade no próprio *Dasein*. Agora, porém, a pergunta: como fica isto com validade da eternidade da verdade? Esta pergunta se orienta sempre ao problema da validade, ao enunciado expresso anteriormente, e de lá, primeiramente, voltamos àquilo que é válido. E, com relação a isso, encontra-se, então, valores ou afins. Eu acredito que o problema deve ser desdobrado de outro modo. A verdade é relativa ao *Dasein*. Com isto não é dito que não haveria possibilidade de cada um tornar o Ente, tal como ele é, manifesto. Eu diria, porém, que a transsubjetividade [*Übersubjektivität*] da

9 "*Denn Ontologie braucht nur ein endliches Wesen*". Traduzimos esta frase de modo manter o texto mais próximo do idioma original. Ela, porém, poderia ser lida do seguinte modo: "Pois apenas um ser finito necessita de ontologia". [N. do T.]

verdade, este irromper **[282]** da verdade em relação ao indivíduo mesmo enquanto ser-na-verdade, já significa estar entregue ao próprio Ente, estar colocado na possibilidade de, a ele mesmo, dar forma. O que, aqui, é destacável como conhecimento objetivo tem, conforme a respectiva existência individual factual, um conteúdo-de-verdade que, enquanto conteúdo, diz algo sobre o Ente. A validade própria, que foi a ele adjudicada, é mal interpretada quando se diz: em face do fluxo do vivenciar há um permanente, o eterno, o sentido e o conceito. Eu coloco a contra-questão: o que significa, pois, de fato, o eterno aqui? De onde, pois, sabemos desta eternidade? Esta eternidade não é apenas a permanência no sentido do ἀεί[10] do tempo? Esta eternidade não é apenas aquilo o que é possível sobre o fundamento de uma transcendência interior do próprio tempo? Toda a minha interpretação da temporalidade tem esta intenção metafísica de perguntar: todos estes títulos da metafísica transcendental -- *a priori*, ἀεί ὄν,[11] *o*ὐσία[12] – são contingentes? Ou, se não, de onde eles vêm? Se eles falam do eterno, como eles devem ser entendidos? Eles devem ser entendidos e são apenas possíveis pelo que na essência do tempo reside uma transcendência interior; que o tempo não é apenas o que possibilita a transcendência, mas, isto sim, que o próprio tempo tem em si mesmo um caráter horizontal; que eu, no porvir, tenho sempre um comportamento rememorante ao mesmo tempo que um horizonte de presença [*Gegenwart*],[13] futuridade [*Künftigkeit*][14]

10 O termo pode ser traduzido como "para sempre" ou "sempre". Dentre outras, podem ser encontradas ocorrências dele em Homero (*Odisseia*, 2003, canto 21, linha 69: "κέκλυτέ μευ, μνηστῆρες ἀγήνορες, οἳ τόδε δῶμα // ἐχράετ᾽ ἐσθιέμεν καὶ πινέμεν ἐμμενὲς αἰεὶ" – "ouvi-me, orgulhosos pretendentes, que esta casa escolhestes // para nela comerdes e beberdes *sem nunca cessar*", grifo nosso) e no Fedro de Platão (75d, 103e). Cf. Henry George Liddell, & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1940. [N. do T.]

11 ὄν é comumente designado como *aquilo que é*, *o ser*: "ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὐτό" – "existe uma ciência que considera o ser enquanto ser [ὂν ᾗ ὂν] e as propriedades que lhe competem enquanto tal" (Aristóteles, 2002, Metafísica Γ, 1, 1003a, 21.). Assim, ἀεί ὄν pode ser entendido como *o ser que sempre é*, *que nunca cessa,* eterno. [N. do T.]

12 Trata-se da *substância*: aquilo que subsiste, permanece. Aquilo que no ὂν, no ser, é o não acidental – em Aristóteles, a οὐσία é o fundamento dos múltiplos significados do ser e o que constitui o vínculo estrutural entre estes significados. [N. do T]

13 Para Heidegger, a imaginação transcendental é a raiz de ambos os troncos do conhecimento humano referidos por Kant na primeira Crítica: ela é *tempo originário*. Enquanto fonte de toda síntese, será a imaginação, em relação à Dedução de 1781, que torna possível a temporalidade constitutiva de toda experiência, em seu aspecto triplo. Isto é dizer que a cada um destes aspectos que Heidegger enunciará, temos como pano de fundo, a cada vez, uma das três modalidades sintéticas expostas na primeira Dedução. Quanto ao primeiro caso, diríamos que *Gegenwart* talvez guarde um sentido mais profundo do que apenas "presente" – por isto escolhemos presença. No nosso entender, a palavra significaria, se traduzida literalmente, algo como uma "espera-em-direção-a de modo a tornar presente", o que apontaria para uma orientação para o futuro. Com isto, ainda que se trate da síntese da apreensão como aquilo que possibilita a presença, já está em jogo o caráter "direcionador" e logicamente primeiro da síntese da recognição. [N. do T.]

14 *Kunft* parece derivar do verbo *kommen*: *Zukunft* (futuro) – por-vir. Aqui estaria, assim, indicado o horizonte daquilo que vem ao encontro, ou aquilo ao encontro do que se vai - por causa da partícula *zu*: *zu-kommen* pode significar "ir-ao-encontro". Cf. a nota anterior (4). [N. do T.]

e ser-do-sido [*Gewesenheit*][15] em geral; que aqui se encontra uma determinação ontológica, transcendental do tempo, dentro da qual algo como a permanência da substância, pela primeira vez, se constitui.[16] – Toda a minha interpretação da temporalidade deve ser entendida sob este aspecto. E para evidenciar esta estrutura interna da temporalidade; e para mostrar que o tempo não é apenas uma moldura na qual as vivências ocorrem; e para tornar manifesto este mais íntimo caráter da temporalidade no próprio *Dasein* – é requerido o esforço do meu livro. Todas as páginas deste livro foram escritas unicamente visando o fato de que o problema do Ser foi sempre interpretado, desde a Antiguidade, com base no tempo, em um **[283]** sentido totalmente incompreensível; e que o tempo sempre se atribuiu ao sujeito. Com vistas à conexão desta pergunta com o tempo, com vistas à pergunta pelo Ser em geral, trata-se, pela primeira vez, de trazer à tona a temporalidade do *Dasein*, não no sentido de que agora está trabalhado com alguma teoria, mas que, em uma problemática completamente determinada, a pergunta pelo *Dasein* do homem foi posta. -- Toda essa problemática no "Ser e Tempo", a qual lida com o *Dasein* no homem, não é uma antropologia filosófica. Para tanto, ela é demasiado estreita, demasiado provisória. Acredito que aqui reside uma problemática que até agora não foi desenvolvida como tal; uma problemática que é determinada pela pergunta: se a possibilidade do entendimento do Ser, e com isso a possibilidade da transcendência do homem, e com isso a possibilidade do comportamento configurante em direção ao Ente [*des gestaltenden*[17] *Verhaltens zum Seienden*], do acontecimento histórico na

15 *Gewesenheit* é o que podemos entender por um passado vivo em oposição à *Vergangenheit*, um passado morto. *Vergangen* é o particípio passado de *vergehen*: passar, ir embora, até mesmo morrer; um passado consumado, acabado. No caso de *Gewesenheit*, este é formado pelo particípio passado de *sein*: *gewesen* – ter-sido. Um ter-sido, entretanto, que para nós é vivido como presença e que, portanto, também é constitutivo do presente. Acreditamos que isto indica um passado retido, presente. Ademais, talvez Heidegger jogue com este *Wesen*, correlato de οὐσία e, assim, também aponte para algo que permaneça, que "tem ser". Em língua portuguesa encontramos dois termos principais para a tradução de *Gewesenheit*: *vigor de ter sido* (Marcia Sá Cavalcante) e *ser-do-sido* (Fausto Castilho). Escolhemos o último pelo fato de que o caráter vívido daquilo que foi, este passado ou ter-sido que, por assim dizer, tem ser, fica mais explícito. Heidegger tem em mente a *síntese da reprodução* [N. do T.]

16 Trata-se da referência a uma determinação transcendental do tempo: o esquema. Uma síntese sensível que, no esforço judicativo do entendimento discursivo, procura sua determinação por meio de certa forma lógica – trata-se, então, de uma síntese de apreensão do diverso sensível segundo regras: o esquema. Se lembrarmos que a categoria pode ser compreendida como a forma lógica na medida em que determina um diverso sensível (posto estarem em jogo as mesmas funções, no caso das duas tábuas, das formas lógicas do juízo e das categorias), então fica claro que esta regra é a uma regra categorial da síntese em geral, que, ao se processar na sensibilidade, é expressa pelo esquema da categoria correspondente. Quanto à permanência da substância, "produzida" pelo esquema da categoria de inerência e subsistência, como condição da percepção de toda mudança (posto esta não ser outra coisa que alteração dos estados reais das substâncias) e do estabelecimento das relações de sucessão e simultaneidade (portanto, de relações temporais objetivas), cf. a *Primeira Analogia* (KrV, A182-189/ B224-232). [N. do T.]

17 Reservamos para *Gestalt* o termo *configuração*. Forma será o termo utilizado, assim, para traduzir *Form*. [N. do T.]

história mundana do próprio homem, deve ser possível; e se esta possibilidade está fundada sobre um entendimento do Ente, e se este entendimento ontológico é, em algum sentido, orientado para o tempo, então, a tarefa é: evidenciar, com vistas à possibilidade do entendimento do Ente, a temporalidade do *Dasein*. E a propósito disto estão orientados todos os problemas. A análise da morte tem a função de, em uma direção, evidenciar a futuridade [*Zukünftigkeit*] radical do *Dasein*; não, porém, de estabelecer uma tese total, última e metafísica, sobre a essência da morte. A análise da angústia tem a única função, não de tornar visível um fenômeno central no homem, mas, isto sim, de preparar a questão: com base em qual sentido metafísico do próprio *Dasein* é possível que o homem em geral possa estar colocado diante de algo como o Nada? A análise da angústia foi, por conseguinte, posta de modo que a possibilidade de que algo como o Nada seja pensado apenas como ideia, seja co-fundada nesta determinação da disposição da angústia. Apenas quando entendo o Nada ou **[284]** a angústia tenho a possibilidade de entender o Ser. O Ser é incompreensível, se o Nada é incompreensível. E apenas na unidade do entendimento do Ser e do Nada salta do *Porquê* a pergunta da origem. Por que o homem pode perguntar pelo *Porquê*, e por que ele deve perguntar? Estes problemas centrais do Ser, do Nada e do *Porquê* são os mais elementares e os mais concretos. Estes problemas são aquilo sobre o que toda a analítica do *Dasein* se orientou. E eu acredito que desta antecipação já se vê que toda a suposição sobre o qual repousa a crítica de "Ser e Tempo", o verdadeiro núcleo da intenção, não foi encontrado. Por outro lado, posso muito bem admitir que, quando se toma, de certo modo, a analítica do *Dasein* em "Ser e Tempo" conjuntamente como uma investigação sobre o homem e, então, se coloca a pergunta de como com base neste entendimento do homem, o entendimento da configuração [*Gestaltung*] da cultura e da esfera cultural deve ser possível; que quando se coloca assim a questão, então é uma impossibilidade absoluta dizer algo sobre o que aqui reside. Todas essas perguntas são inadequadas com respeito ao meu problema central. Eu coloco, ao mesmo tempo, ainda outra pergunta metodológica: como, então, deve tal metafísica do *Dasein*, que tem o fundamento de sua determinação no problema de obter o solo para o problema da possibilidade da metafísica, ser, de início, colocada? Não reside no fundamento dela uma determinada visão de mundo? Eu me entenderia erroneamente se dissesse que proporia uma filosofia livre de pontos de vista. E aqui um problema é expresso: aquele da relação entre Filosofia e visão de mundo. A Filosofia não tem a tarefa de fornecer visão de mundo, ainda que, entretanto, a visão de mundo seja um pressuposto do filosofar. E a visão de mundo fornecida pelo filósofo não é direta no sentido de uma doutrina, nem no sentido de uma influência, mas, antes, a visão de mundo dada pelo filósofo repousa naquilo que sucede no filosofar, **[285]** tornar radical a transcendência do próprio *Dasein*, isto é, a possibilidade interna deste ser finito orientar-se para os

Entes no todo. Invertendo: Cassirer diz: não compreendemos a liberdade, mas, sim, apenas a incompreensibilidade da liberdade. A liberdade não se deixa agarrar. A pergunta: "como a liberdade é possível?" é absurda. Disto não se segue, porém, que, de certo modo, aqui permaneça um problema do irracional, mas, antes, porque a liberdade não é objeto da compreensão teórica, mas tanto mais um objeto do filosofar, isto não significa, então, outra coisa senão que a liberdade apenas é e apenas pode estar na libertação. A única relação à liberdade adequada no homem é o libertar-se da liberdade no homem.

Para entrar nesta dimensão do filosofar, que não é algo como uma discussão douta, mas algo sobre o que nada sabe o filósofo individual e que é uma tarefa à qual se dobrou o filósofo, este libertar-se do *Dasein* no homem deve ser a única e central [coisa] que a Filosofia enquanto filosofar pode efetuar. E, neste sentido, eu acreditaria que para Cassirer há um *terminus ad quem* totalmente outro aqui no sentido de uma filosofia da cultura; que esta pergunta da filosofia da cultura só recebe sua função metafísica no suceder da história da humanidade quando ela não permanece nem é uma mera apresentação das diferentes regiões, mas, antes, ao mesmo tempo, é, em sua dinâmica interior, tão enraizada que ela expressivamente e de antemão, não ulteriormente, torna-se visível na metafísica do *Dasein* mesmo enquanto acontecer fundamental.

Perguntas à Cassirer:

1. Qual caminho tem o homem para a infinitude? E qual é o modo como o homem pode participar da infinitude?

2. A infinitude deve ser obtida enquanto determinação privativa da finitude, ou a infinitude é um domínio próprio?

[286] 3. Em que medida a Filosofia tem a tarefa de se deixar tornar-se livre da angústia? Ou não tem ela a tarefa precisamente de entregar radicalmente o homem à angústia?

Cassirer: Ad 1. Não de outro modo que por meio da forma. Esta é a função da forma – que o homem, enquanto muda seu *Dasein*[18] em forma, isto é, enquanto ele, agora, deve converter tudo o que é nele vivenciado em alguma forma objetiva, na qual ele se objetiva de tal modo que, com isto, não se torna, por certo, radicalmente livre da finitude do ponto de partida (pois este está, de fato, ainda relacionado a sua própria finitude), mas, enquanto isso resulta da finitude, leva a finitude para além, em algo novo. E isto é a infinitude imanente. O homem não pode dar o salto de sua própria finitude para uma infinitude realista. Ele pode e deve, porém, ter a *metabasis*[19] que

18 Em língua alemã a palavra *Dasein* é correntemente utilizada no sentido de existência. É neste sentido que podemos entender seu uso por Cassirer. No caso de Heidegger, *Dasein* designa o ser-aí humano, entendido como abertura na qual se dá o entendimento do Ser. [N. do T.]

19 O termo *metabasis* - μετάβασις - pode ser compreendido como *o ato de: passar por*, *mudar para*

o leva da imediatidade da sua existência para o interior da região da forma pura. E ele possui sua infinitude somente nesta forma. "Do cálice deste reino espiritual, flui para ele a infinitude".[20] O reino espiritual não é um reino espiritual metafísico; o autêntico reino espiritual é justamente aquele mundo espiritual criado dele mesmo. Que ele o possa criar, é o selo de sua infinitude.

Ad. 2. Não é apenas uma determinação privativa, mas, antes, um domínio próprio, mas não um domínio obtido de modo puramente negativo para a finitude; Para a finitude, não apenas uma oposição é constituída na infinitude, mas, isto sim, em certo sentido, é precisamente a totalidade do preenchimento da própria finitude. Mas este preenchimento da finitude constitui justamente a infinitude. Goethe: "se queres caminhar na infinitude, apenas vá ao finito em todas as direções!".[21] Enquanto a finitude se preenche, isto é, vai para todas as direções, ela caminha para além na infinitude. Isto é o contrário de privação, é o completo preenchimento da finitude mesma.

[287] Ad. 3. É uma pergunta bastante radical, para a qual se pode responder apenas com um tipo de confissão. A filosofia deixa o homem tornar-se livre apenas na medida em que ele pode tornar-se livre. Enquanto ela o faz, acredito, ela o liberta – certamente, em certo sentido radical da Angústia enquanto mera disposição. Acredito, mesmo de acordo com as exposições de Heidegger hoje mais cedo, que, propriamente, a liberdade pode ser encontrada apenas no decorrer do caminho da libertação progressiva, o que, também para ele, é um processo sem fim. Acredito que ele pode concordar com esta interpretação, embora eu veja que aqui reside o problema mais difícil. Eu gostaria que o sentido, a finalidade, de fato, a libertação, fosse tomado neste sentido: "Lancem a angústia terrena de vós!".[22] Esta é a posição do idealismo, que eu sempre professei.

Pos[23]**:** Observação filosófica: ambos os senhores falam uma linguagem completamente diferente. Para nós, trata-se, portanto, de retirar dessas duas linguagens algo comum. Cassirer já fez uma tentativa de tradução em seu "espaço de ação". Precisamos saber de Heidegger, se reconhece esta tradução. A possibilidade de tradução alcança seu limite na medida em que algo que não se deixa traduzir vem à superfície. Esses são os termos que evidenciam o característico de cada uma das linguagens. Eu tentei

ou *transição à*. [N. do T.]

20 Cassirer se refere ao final do poema *Freudschaft*, de F. Schiller. Ao passo, porém, que Cassirer diz "*Aus dem Kelche dieses Gesiterreiches strömt ihm die Unendlichtkeit*", no poema encontramos "*Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches Schäumt ihm – die Unendlichkeit*". [N. do T.]

21 Trata-se do poema "*Gott, Gemüt und Welt*", de Goethe. [N. do T.]

22 „*Werft die Angst des Irdischen von euch*". Poema „*Das Ideal und das Leben*", de F. Schiller. A tradução mais próxima seria "do terreno", no sentido daquilo que é mundano. Escolhemos, porém, para evitar um mal-entendido (terreno: porção de terra), utilizar "terrena". [N. do T.]

23 Henrich J. Pos, aluno de Cassirer. [N. do T.]

coletar em ambas as linguagens alguns desses termos, os quais eu duvido que se deixem traduzir na outra linguagem. Nomeio as expressões de Heidegger: o *Dasein*, o Ser, o ôntico. Por outro lado, as expressões de Cassirer: o funcional no espírito e a transformação do espaço originário em um outro. Se fosse encontrado que não há tradução de ambos os lados para estes termos, então eles seriam os termos no quais o espírito da filosofia cassireriana e da heideggeriana se diferenciam.

[288] Heidegger: Na primeira conferência Cassirer utilizou as expressões: *terminus a quo* e *terminus ad quem*. Poder-se-ia dizer que, para Cassirer, o *terminus ad quem* é o todo de uma filosofia da cultura no sentido de um esclarecimento da totalidade das formas da consciência configurante [*des gestaltenden Bewußtseins*]. O *terminus a quo*, para Cassirer, é completamente problemático. Minha posição é inversa: o *terminus a quo* é minha problemática central, a que eu desenvolvo. A questão é: o *terminus ad quem* é assim tão claro para mim? Para mim, ele não consiste no todo da filosofia da cultura, mas na questão: τί τὸ ὄν[24]; ou melhor: o que significa, em geral, Ser? Desta questão, para mim, resulta a problemática de uma metafísica do *Dasein*, um solo a ser obtido para o problema fundamental da Metafísica. Ou, para chegarmos mais uma vez ao núcleo da interpretação kantiana: minha intenção não era a de trazer algo novo em contraste a uma interpretação de teoria do conhecimento e trazer honra à imaginação, mas, antes, deve ser claro que a problemática interna da *Crítica da Razão Pura*, i. e., a pergunta pela possibilidade da ontologia, faz recuar à explosão radical daquele conceito no sentido tradicional, o que, para Kant, era o ponto de partida. Ao tentar a fundamentação da Metafísica, Kant foi, por isso, impelido de modo a tornar o verdadeiro solo um abismo. Quando Kant diz: as três perguntas fundamentais se deixam reconduzir à quarta: "o que é o homem?", então esta pergunta, em seu caráter de pergunta, tornou-se perguntável. Eu tentei mostrar que não é de modo nenhum auto-evidente partir de um conceito de *logos*, mas que a pergunta da possibilidade da Metafísica requere uma metafísica do próprio *Dasein* enquanto possibilidade do fundamento de uma pergunta da Metafísica, de modo que a questão, "*o que é o homem?*", não deve ser respondida tanto no sentido de um sistema antropológico, mas, isto sim, deve ser, primeiro, propriamente clarificada com respeito à perspectiva na qual ela quer ser posta.

E, aqui, eu volto aos conceitos de *terminus a quo* e **[289]** de *terminus ad quem*. Isto é apenas um questionamento heurístico ou reside na essência da própria Filosofia que ela tenha um *terminus a quo*, que deve ser tornado um problema, e que ela tenha um *terminus ad quem*, que se mantém em uma correlação com o *terminus a quo*? Esta problemática ainda não me parece, na filosofia cassirreriana de até agora, ter sido claramente cunhada, salientada. Sobre isto, importa para

24"O que é o ser?". [N. do T.]

Cassirer, em primeiro lugar, evidenciar as diferentes formas do configurar, para, então, com vistas a estas configurações, subsequentemente expor certa dimensão destes poderes configuradores eles mesmos. Agora, poder-se-ia dizer: esta dimensão é, pois, no fundo, o mesmo que aquilo que eu chamo de *Dasein*. Mas isto seria errôneo. A diferença, a mais clara, está no conceito de liberdade. Eu falei de uma libertação no sentido de que a libertação da transcendência interna do *Dasein* é o caráter fundamental do próprio filosofar. Pelo que, o sentido próprio desta libertação não reside em tornar-se livre, até certo ponto, para as imagens configurantes da consciência e para o reino da forma, mas, antes, em tornar-se livre para a finitude do *Dasein*. Precisamente, entrar no ser-lançado do *Dasein*, entrar no conflito que reside na essência da liberdade. A liberdade, eu não a dei a mim mesmo, apesar de que somente através do ser-livre eu possa ser eu mesmo. Eu mesmo, porém, não no sentido de um fundamento de explicitação indiferente, mas, antes: o *Dasein* é o verdadeiro acontecimento fundamental, no qual o existir do homem e, com isso, toda problemática da própria existência, torna-se essencial.

Disto, acredito, pode-se dar a resposta à pergunta de Pos, sobre a tradução. Eu acredito que aquilo o que descrevo com *Dasein* não se deixa traduzir com um conceito de Cassirer. Se alguém dissesse consciência, isto seria precisamente aquilo que por mim seria rejeitado. O que eu chamo de *Dasein* é essencialmente co-determinado, não apenas através daquilo que se designa por espírito, nem apenas através daquilo **[290]** que se chama vida, mas, isto sim, aquilo sobre o que ele depende é a unidade originária da estrutura imanente da referencialidade [*Bezogenheit*] de um homem que, em certo sentido, está agrilhoado ao corpo e que neste agrilhoamento ao corpo fica em uma vinculação característica com o Ente, no meio da qual ele se encontra, não no sentido de um espírito que por sobre isso olha para baixo, mas, antes, no sentido de que o *Dasein*, lançado no meio do Ente, enquanto livre, executa uma incursão no Ente, que sempre é histórica e, em última instância, contingente. Tão acidental que a forma mais elevada de existência do *Dasein* só se deixa reconduzir sobre os pouquíssimos e raríssimos momentos de duração do *Dasein* entre vida e morte; [tão acidental] que o homem existe apenas em pouquíssimos momentos da agudez [*Spitze*] de sua possibilidade, e de resto, porém, move-se no meio do seu Ente.

A pergunta pelo modo de Ser daquilo que na filosofia das formas simbólicas dele está posto, a pergunta central pela constituição interior do Ser, é aquilo que a metafísica do *Dasein* determina – e ela não o determina com a intenção de uma sistemática, dada de antemão, do campo da cultura e das disciplinas filosóficas. No todo meu trabalho filosófico, eu deixei a forma tradicional e a divisão das disciplinas filosóficas completamente em aberto, porque acredito que orientação a elas é a maior fatalidade no sentido de que nós não voltamos mais à problemática

interna da Filosofia. Tanto Platão como Aristóteles, em igual medida, não sabiam nada de tal divisão da Filosofia. Tal divisão era assunto das escolas, i. e., de uma certa Filosofia que extraviou a problemática interna do perguntar; e isso exige o esforço para transpor estas disciplinas. E é por isso, porque, quando nós passamos através da disciplina da Estética etc., que nós voltamos novamente ao modo de Ser especificamente metafísico do campo em questão. A Arte não é apenas uma forma da consciência auto-configurante [*sich gestaltenden Bewusstseins*], mas, antes, **[291]** a Arte ela mesma tem um sentido metafísico dentro do acontecimento fundamental do próprio *Dasein*.

Eu salientei intencionalmente estas diferenças. Não é oportuno ao trabalhado de fato, se nós chegarmos a um nivelamento. Ainda mais, porque apenas através do rigor da evidenciação que o problema obtém clareza, eu gostaria, assim, de, mais uma vez, colocar toda nossa discussão nos termos da *Crítica da Razão Pura* de Kant, e fixar, mais uma vez, a pergunta do *que o homem é* como a pergunta central. Ao mesmo tempo, porém, enquanto pergunta que não pomos em certo sentido ético isolado, mas de modo que, sobre a problemática, ambas as posições tornem-se claras, de maneira que a pergunta do homem, para o filósofo, seja apenas essencial segundo o modo com que o filósofo simplesmente abre mão de si mesmo, com que a pergunta não possa ser colocada antropocentricamente, mas, isto sim, que deva ser mostrado: pelo fato de que o homem é o essenciar-se[25] que é transcendente, i. e., aberto ao Ente na totalidade e a si mesmo, e que, ao mesmo tempo, o homem, através desse caráter extrínseco, é posto na totalidade do Ente em geral – e que apenas assim a pergunta e a idéia de uma antropologia filosófica tem sentido. Não no sentido de que se investigue o homem empiricamente como objeto dado, nem que eu, desse modo, projete uma antropologia do homem; mas, antes, a pergunta pelo ser do homem unicamente tem sentido e direito se ela é motivada pela própria problemática central da Filosofia, que conduz o homem de volta para além de si mesmo e à totalidade do Ente, para tornar manifesto aí para ele, em toda a sua liberdade, a nadidade [*Nichtigkeit*] do seu *Dasein*. Uma nadidade que não é motivo para o pessimismo e para a melancolia, mas para o entendimento de que a atividade efetiva está apenas lá onde há oposição, resistência, e que a Filosofia tem a tarefa

25 Neste caso, convém traduzir de modo diferente a palavra *Wesen*. Devemos ter em mente que Heidegger, por vezes, utiliza a palavra em sentido verbal (proveniente, segundo *Duden – das gro*ße Wörterbuch *der deutschen Sprache*, volume seis, p.2870, do *médio alto-alemão*), em "oposição" ao infinitivo substantivado (equivalente ao termo latino *essentia*). Escolhemos *essenciar-se* para denotar esta diferença. Isto é, *Wesen*, em sentido não-verbal, denota a essência em sua acepção tradicional, como salientado por Heidegger em *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975, p.149 e ss.). Assim, diferentemente da *essentia* da cadeira ou da árvore, sua *quidditas* ou o equivalente germânico *Washeit*, acreditamos que *Wesen*, na passagem referente a esta nota, deve ser interpretado não como aquilo que o homem é, mas como seu essenciar-se, uma "essência atuante", "estar-sendo", uma espécie de essência do homem entendida como acontecer do seu Ser. [N. do T.]

de, do mais baixo [*faulen*] aspecto de um homem que meramente utiliza o trabalho do espírito, em certo sentido, lançá-lo de volta à dureza de seu destino.

[292] Cassirer: Eu também sou contra um nivelamento. Aquilo a que nós queremos e devemos aspirar, e que também podemos alcançar, é que cada um, enquanto permaneça em sua posição, com isso não veja apenas a si mesmo, mas também o outro. Que isto deva ser possível me parece residir na idéia do conhecimento filosófico em geral, em uma ideia que também Heidegger reconhecerá. Eu não quero fazer a tentativa de desprender Heidegger de sua posição, forçá-lo em outra linha de visão; mas, antes, quero apenas tornar sua posição compreensível para mim.

Acredito que já se tornou mais claro onde reside a oposição. Não é, porém, fecundo salientar de novo e de novo esta oposição. Estamos em uma posição na qual pouco é realizado através de argumentos meramente lógicos. Ninguém pode ser compelido a assumir essa posição, e nenhuma tal compulsão puramente lógica pode forçar ninguém a começar pela posição que, a mim, me parece ser a essencial. Assim, seríamos aqui condenados a uma relatividade. "Que tipo de Filosofia se escolhe, depende do tipo de homem que se é".[26] Mas nós não podemos permanecer nesta relatividade, que colocaria o homem empírico no centro. E o que Heidegger disse por último foi muito importante.

Também a posição dele não pode ser antropocêntrica, e se ela não o quer ser, eu pergunto onde reside, pois, o centro comum em nossa oposição. Que não pode estar no empírico, está claro. Devemos, precisamente na oposição, procurar novamente pelo centro comum. E eu digo: não precisamos procurar. Pois nós temos este centro e, em verdade, isto é assim porque há um mundo humano comum, objetivo, no qual a diferença dos indivíduos não foi, de nenhum modo, abolida, mas com a condição de que aqui, pois, a ponte de indivíduo para indivíduo foi derrubada. Isto se revela repetidamente para mim no fenômeno originário da linguagem. Cada um fala sua linguagem; **[293]** e é impensável que a linguagem de um seja transportada para a do outro. E, ainda assim, nos entendemos pelo meio da linguagem. Há, desse modo, algo como *a* linguagem. E, assim, algo como uma unidade acima da infinidade dos diferentes modos da linguagem. Nisto reside para mim o ponto decisivo. E é por isto que eu parto da objetividade da forma simbólica; porque aqui foi feito o incompreensível. A linguagem é o exemplo mais claro. Asseveramos que aqui pisamos em um solo comum. Asseveramos isso, primeiramente, como postulado. E, apesar de todos os enganos, não ficaremos confusos com essa reivindicação. Isto é o que eu gostaria de chamar de mundo do espírito objetivo. Do *Dasein* é tecida a linha que, através do medium de tal espírito objetivo, nos conecta novamente com outro

26 „ *Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist*". A frase é de Fichte e encontra-se no „*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*". [N. do T.]

Dasein. Acredito que não há outro caminho de *Dasein* para *Dasein* a não ser através deste mundo das formas. Há esse fato. Se não houvesse, então eu não saberia de que modo poderia haver algo como um entender mútuo. Também o conhecer é apenas um caso fundamental desta asserção: que uma sentença objetiva sobre um assunto se deixe formular e que ela tenha o caráter da necessidade, que não toma mais em consideração a subjetividade do indivíduo.

Heidegger disse corretamente que a pergunta fundamental de sua metafísica é mesma que Platão e Aristóteles definiram: o que é o Ente? E disse ainda que Kant referiu-se [*angeknüpft*] novamente a esta pergunta fundamental de toda a Metafísica. Isso eu concedo sem hesitação. Aqui, porém, me parece haver uma diferença essencial, precisamente naquilo que Kant chamou de viragem copernicana. Parece-me que a pergunta do Ser, de fato, de nenhum modo foi eliminada com esta viragem. Esta seria uma interpretação completamente incorreta. A pergunta do Ser, porém, recebe, desse modo, com esta viragem, uma configuração muitíssimo mais complicada do que teve na Antiguidade. Em que consiste a viragem? "Até agora se admitiu que o conhecimento deveria se regular pelo objeto... desta vez, porém, tenta-se **[294]** com a questão reversa. Como seria, se não fosse nosso conhecimento que devesse se regular pelo objeto, mas, porventura, o objeto que devesse se regular pelo nosso conhecimento?".[27] Isto significa que a pergunta pela determinidade [*Bestimmheit*] dos objetos é precedida por uma questão sobre a constituição do Ser de uma objetalidade em geral. E que aquilo que é valido para a objetalidade em geral, também o deve ser para todo objeto no interior desta estrutura do Ser. O novo nesta viragem me parece residir em que agora não há mais uma única estrutura do Ser, mas, antes, que temos estruturas do Ser completamente diferentes. Cada nova estrutura do Ser tem os seus novos pressupostos *a priori*. Kant mostra que ele está vinculado às condições de possibilidade de experiência. Kant mostra como todo tipo de nova forma também se refere a um novo mundo de objetalidade, como o objeto estético não está vinculado ao objeto empírico, como ele tem suas próprias categorias *a priori*, como também a arte constrói um mundo, como, porém, estas leis são outras que as leis do [mundo] físico. Através disto, uma multiplicidade completamente nova entra no problema do objeto, em geral. E através disto, da velha metafísica dogmática, vem a ser, exatamente, a nova metafísica kantiana. O Ser da velha metafísica era a substância, o subjacente [*Zugrundeliegende*]. O Ser na nova metafísica é, na minha linguagem, não mais o Ser de uma substância, mas o Ser que parte de uma diversidade de determinações funcionais e significados. E aqui me parece residir o ponto essencial da diferenciação da minha posição em contraposição a de Heidegger.

Eu continuo com a colocação kantiana da pergunta do transcedental, assim como

27 Citação aproximada. A passagem se encontra em KrV, BXVI. [N. do T.]

Cohen repetidamente a formulou. Ele viu o essencial do método transcendental nisto: em que ele começa com um fato; apenas ele tinha esta definição geral: começar com um fato, para perguntar pela possibilidade deste fato, **[295]** novamente restringido, com o que ele apresenta, enquanto propriamente perguntável, a ciência natural matemática. Kant não fica nesta redução. Mas eu pergunto pela possibilidade do fato linguagem. Como se dá, como é pensável que possamos nos entender, de *Dasein* para *Dasein*, neste meio? Como é possível que possamos ver em geral uma obra de arte enquanto uma determinação objetiva, enquanto Ente objetivo, enquanto esta [coisa] cheia de sentido em sua totalidade?

Esta pergunta deve ser resolvida. Talvez, daqui em diante, nem todas as perguntas da Filosofia devam ser resolvidas. Daqui em diante, talvez não possamos mais chegar a vastas regiões. Mas é necessário que se coloque primeiramente esta pergunta. E acredito que apenas quando se colocou esta pergunta, torna-se livre o acesso à colocação da pergunta de Heidegger.

Heidegger: A última pergunta de Cassirer, no confronto de Kant com os Antigos, me dá novamente oportunidade para caracterizar o trabalho completo. Eu digo que a pergunta de Platão deve ser repetida. Isto não pode significar que nós retornemos à resposta dos gregos. Evidencia-se que o próprio Ser se estilhaçou em uma multiplicidade e que nisto reside um problema central: obter o solo para entender a multiplicidade interna dos modos de Ser a partir da idéia de Ser. E me empenho em obter este sentido de Ser em geral como central. Com isto, foi julgado que o único esforço da minha investigação era obter o horizonte para a pergunta pelo Ser, sua estrutura e sua multiplicidade.

O mero mediar nunca fará avançar a nada produtivo. É a essência da Filosofia enquanto assunto finito do homem, que ela seja restringida a finitude do homem, como algo que não é uma realização criadora do mesmo. Porque a Filosofia chega à totalidade e ao mais elevado do homem, **[296]** a finitude deve ser mostrada de modo completamente radical na Filosofia.

O que importa é que vocês levem consigo uma coisa da nossa discussão: não se orientem para a variedade das posições dos homens filosofantes, e que vocês não se ocupem com Cassirer e Heidegger; mas, isto sim, que vocês cheguem tão longe para ter percebido que nós estamos no caminho para tornar novamente séria a questão central da Metafísica. Sobre isto, eu gostaria de chamar atenção para que aquilo que aqui vocês vêem em pequena escala, a diferença dos homens filosofantes na unidade da problemática, que em grande escala se expressa de modo completamente outro, e que precisamente o essencial na discussão com a história da Filosofia, que é o primeiro passo na história da Filosofia, é o tornar-se livre da diferença das posições e pontos de vista; para ver como precisamente a diferenciação de pontos de vista é

a raiz do trabalho filosófico.

Referências

Aristóteles. (2002). *Metafísica. vol. II: texto grego com tradução ao lado*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola.

Heidegger, M. (1991). „Kant und das Problem der Metaphysik“. In: *Gesamtausgabe*, Band III, I Abteilung. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (1977). „Sein und Zeit“. In: *Gesamtausgabe*, Band II, I Abteilung. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (1975). „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. In: *Gesamtausgabe*, Band XXIV, II Abteilung. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.

Homero. Odisseia. (2003). Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo, SP: Cia. das Letras.

Kant, I. „Kritik der reinen Vernunft“. (1911). In: *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III. Berlin: Georg Reimer.

Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of. Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press.

Longuenesse, B. (1998). *Kant and the capacity to judge*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.

Tradução: André Rodrigues Ferreira Perez (andre.perez@usp.br)
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Recebido em: 29.11.2016
Aceito em: 28.02.2017

Freud e o peso do gelo

Resenha de *Filogênese na metapsicologia freudiana*, de Fernanda Silveira Corrêa (Campinas: Editora Unicamp, 2015).

Léa Silveira

lea@dch.ufla.br
(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p179-186

Su, straniero, ti sbianca la paura!
E ti senti perduto!
Su, straniero, il gelo che dà foco,
che cos'è?
(*Turandot*, ópera de G. Puccini, libreto de G. Adami e R. Simoni)

Conhecemos bem a advertência com que V. Goldschmidt encerra seu ensaio sobre o tempo na interpretação de sistemas filosóficos, aquela que se refere ao recurso a textos póstumos no estudo da história da filosofia. Para se situar no tempo lógico e assim pretender alcançar o movimento e a estrutura do pensamento, o intérprete deve privilegiar a "obra assumida" e se precaver contra o perigo de camuflar a obra publicada a partir de argumentos apenas manuscritos. "Notas preparatórias, onde o pensamento se experimenta e se lança sem ainda determinar-se", ele escreve, "são *léxeis* sem crença e, *filosoficamente*, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroá-la, e desse modo, falseá-la" (Goldschmidt, 1970, p.147). Ora, nenhum preceito poderia talvez ser mais equivocado, em termos de método de leitura, quando se trata de ler Freud. Se bem que seja controversa a possibilidade de aplicação de uma metodologia estrutural *stricto sensu* à obra freudiana, certo é que, concordando-se ou não com tal possibilidade, ninguém negaria hoje a importância de se considerar o famoso *Projeto de uma psicologia*, seja qual for o viés de leitura que se imprima ao lugar dessa consideração, para a compreensão do pensamento de Freud. Quer se trate de traçar a gênese dos conceitos da metapsicologia, de recuperar o movimento pelo

qual Freud direcionou seus esforços iniciais para conferir inteligibilidade à neurose, ou mesmo de compreender algumas das diretrizes implicadas em sua ontologia do psíquico, nenhuma dessas discussões filosóficas maiores relativas à psicanálise poderia hoje, é seguro dizer, passar ao largo desse rascunho de 1895, descoberto na correspondência endereçada a W. Fliess e publicado pela primeira vez apenas em 1950, mais de dez anos após a morte de Freud. Muito provavelmente essa afirmação seja tomada como algo bastante trivial. O que talvez não seja trivial ou muito veiculado é que temos desde 1985 acesso a um segundo rascunho póstumo de Freud (1987). Ou, à guisa de afirmação menos inflada, talvez não seja muito conhecido o alcance do conteúdo desse segundo rascunho em sua obra, o que coloca, por si só, uma questão curiosa e bem legítima: será que há algo nele que incomoda os leitores de Freud? Conteria ele elementos de um pensamento que não se quer reconhecer como freudiano? Não pretendo responder a essa pergunta aqui, mas fato é que não é comum ver as pesquisas sobre a teoria freudiana, mesmo aquelas empreendidas no âmbito da filosofia, enfrentarem a tão espinhosa hipótese filogenética exposta sistematicamente neste que seria o décimo segundo artigo metapsicológico, mas presente de um modo mais ou menos fragmentado ao longo de toda a obra.

Insisto no ponto. Freud é um pensador célebre, entre tantas coisas, por ter escrito obras ousadas. Apesar disso, por vezes nos esquecemos do que deve ter sido, para um neurologista formado no século XIX no modelo anátomo-patológico da Universidade de Viena, publicar um livro voltado para a defesa da existência de um sentido nos sonhos e para a apresentação de um método que permitiria alcançá-lo. Ou, para alguém que tentava instaurar e consolidar um novo campo de saber e de prática, apresentar em 1905 não apenas uma defesa da existência da sexualidade infantil (o que já não era original), mas a defesa de que as características dessa sexualidade seriam distintas da sexualidade adulta, sustentando que os comportamentos sexuais desviantes – chamados à época "perversos", listados e classificados na *Psychopathia sexualis*, de Krafft-Ebing[1] – seriam, não uma degenerescência, mas nossa condição de partida. O que dizer então da defesa de que a origem da cultura residiria no assassinato do pai de agrupamentos humanos arcaicos e, por essa via, de que o sentimento de culpa estaria instalado no cerne daquilo que somos hoje e desde sempre como civilização? Reconhecido o caráter *prima facie* insólito destas e de tantas outras formulações freudianas, esse reconhecimento não nos impede de dizer que aquela dentre as teses de Freud que tem todos os pré-requisitos para ser qualificada com o virtuosismo desse apanágio, o da ousadia, e que está profundamente vinculada a esta última pergunta (sobre a origem da cultura), permanece pouco debatida. A hipótese filogenética é todavia onipresente em sua obra, como uma espécie de novelo cujo fio poderia nos ajudar a sair do labirinto ou fazer com que nos percamos

1 Obra publicada em 1886.

ainda mais nele.

Isso não significa, obviamente, que não haja uma bibliografia relevante sobre o tema. Ela apenas não deixa de soar marginal quando temos em vista o vigor e a amplitude da pesquisa que se faz sobre a psicanálise freudiana. No próprio momento em que o rascunho veio à luz, I. Grubrich-Simitis, que o descobriu[2], transcreveu e editou, o fez ser acompanhado de um importante ensaio (1985), mais de apresentação e contextualização do que de interpretação. Em datas anteriores à descoberta do manuscrito, J. Laplanche e J.-B. Pontalis (1988) dedicaram à questão das fantasias originárias, que é uma questão vinculada à hipótese filogenética, um comentário que está no centro de toda uma compreensão da reflexão freudiana e F. Sulloway (1992) trouxe um encaminhamento que se distancia bastante da leitura dos psicanalistas franceses numa tentativa de fortalecer a defesa de que Freud seria, antes de tudo, um biólogo. Entre nós, o texto de L. R. Monzani (1991) é um elemento incontornável do debate e o monumental *Freud, pensador da cultura*, de Renato Mezan (1985), apresenta elementos e análises que convergem para a tese de que a hipótese filogenética deve ser compreendida, antes de mais nada, como uma fantasia de Freud, fantasia que seria, de seu ponto de vista, prescindível para a teoria psicanalítica. Mas a nenhum desses textos pode ser atribuído o objetivo de explorá-la até o fim e de uma maneira interna – isto é, considerando-se as premissas e as elaborações que encontramos na própria pena de Freud. Esse é, a meu ver, o principal mérito do livro *A filogênese na metapsicologia freudiana*: a autora, Fernanda Silveira Corrêa, enfrenta essa questão e o faz até extrair as últimas consequências das teses assumidas por Freud a esse respeito, sem deixar de vinculá-las a um contexto teórico mais vasto.

O que é a hipótese filogenética? *Grosso modo*, trata-se do lugar para onde converge a ideia de que as neuroses testemunham o desenvolvimento psíquico da espécie humana, ou, da raiz e fundamento, para emprestar uma expressão do breve ensaio sobre *Totem e tabu* de G. Lebrun, da seguinte ideia: "o primitivo é o *arquivista* do original, o neuropata é o seu *hermeneuta*" (Lebrun, 1983, p.98). No manuscrito encontrado em 1983, ela é chamada a responder pela origem da fixação da libido, a qual constitui uma disposição que contribui decisivamente para a determinação da neurose. Ocorre que Freud sustenta que essa fixação tanto pode ser contingente, resultante de uma história específica e individual, quanto inata. A necessidade de considerar a possibilidade de a fixação ser inata pode ser compreendida lendo-se outro texto de Freud, que é o relato do caso clínico do Homem dos Lobos. Trata-se ali, entre outras coisas, da tentativa de sustentar que o coito entre os pais fora observado pela criança, tentativa que Freud arremata com um *non liquet* ao qual se sucede a afirmação de que ela, a *observação*, caso não tenha tido lugar na vida do

2 Em 1983, na correspondência de Freud com S. Ferenczi, que foi quem sugeriu inicialmente os pressupostos da hipótese filogenética.

indivíduo, foi, *certamente*, herdada.[3] Mas, então, indaga-se Freud, se a fixação pode ser inata, seria porventura possível perguntar-se pelo modo como ela se constitui exatamente como herança? Por motivos que precisariam ser considerados em outro lugar, Freud quer mostrar que o próprio inato é adquirido – se não pelo indivíduo, então pela espécie. Eis como ele apresenta esse ponto:

> Onde se leva em consideração o elemento constitucional de fixação não se afasta o adquirido: ele retroage para um passado ainda mais remoto, já que se pode justamente afirmar que disposições herdadas são restos de aquisições dos antepassados. Com isso, chega-se ao problema da disposição filogenética atrás da individual, ou ontogenética, e não há contradição quando o indivíduo adiciona às suas disposições herdadas, baseadas em vivência anterior, as disposições recentes derivadas de vivências próprias (Freud, 1987, p.71).

Partindo dessa ideia, ele tenta estabelecer um paralelo entre duas séries, que são a sequência cronológica conforme a qual as neuroses surgem na vida individual (algumas eclodem caracteristicamente na primeira infância, outras na puberdade, por exemplo) e uma sequência filogenética que instalaria aquelas fixações constitutivas das disposições e que, por sua vez, seria dividida em duas gerações de indivíduos: uma que teria vivido o advento da[4] era glacial e outra posterior que teria se organizado psiquicamente por referência ao pai opressor da horda primitiva. Seriam tais os momentos desta sequência filogenética: 1- a era glacial que interrompe a convivência amistosa com o meio ambiente, produzindo-se a angústia; 2- a limitação da procriação decorrente da escassez de alimentos; 3- o desenvolvimento da inteligência e da linguagem e a convergência dessas novas capacidades para o pai opressor; 4- a efetiva castração dos filhos pelo pai; 5- o estabelecimento de um laço erótico homossexual entre os filhos que teriam conseguido escapar ao domínio paterno; 6- o assassinato do pai. Esses acontecimentos, *vividos* por nossos antepassados mais distantes, teriam sido transmitidos, *como traços de memória* (Freud, 2008, p.96), ao longo das gerações (sem que se encontrem, aliás, nem em Darwin nem tampouco em Lamarck, argumentos em favor da possibilidade dessa herança). Nossa neurose de cada dia seria o signo mais palpável dessa improvável transmissão.

F. S. Corrêa mostra em seu livro que Freud associa aspectos centrais de sua teoria às heranças filogenéticas, tais como a vinculação entre prazer sexual e angústia, o caráter perverso-polimorfo da sexualidade humana, a erotização da dor e a disposição libidinal passivo-masoquista, o amor homossexual e o narcisismo

3 Lemos: "As cenas de observação do ato sexual entre os pais, de sedução na infância e de ameaça de castração são indubitavelmente patrimônio herdado, herança filogenética, mas podem também ser aquisição da vivência individual. (...) O que vemos na história primitiva da neurose é que a criança recorre a essa vivência filogenética quando sua própria vivência não basta. Ela preenche as lacunas da verdade individual com verdade pré-histórica, põe a experiência dos ancestrais no lugar da própria experiência" (Freud, 2010, pp.129-30).

4 Freud parece supor apenas uma.

masculino, a disposição para a mania e a melancolia. A serviço dessa investigação, a análise de cada fase filogenética exige que a autora confronte o rascunho com diversos outros textos de Freud dedicados às problemáticas que são centralizadas a cada vez, o que resulta na argumentação geral de que ele é coerente com o restante da obra, ou, dito de outro modo, de que o manuscrito não está nela como um *corpo estranho*. No desenvolvimento dessa conexão, a autora constrói diversas soluções próprias, que transcendem a letra de Freud sem transcenderem o espírito de seu pensamento. Vale-se em muitos momentos para isso de uma aproximação entre Freud e Nietzsche. É interessante acompanhar o modo pelo qual ela recorre à perspectiva genealógica para pensar a tensão entre a psicologia do pai primitivo e a da segunda geração, situando a psicologia dos filhos, estruturante da vida coletiva, como uma psicologia de ressentidos.

Destaco outro feito importante alcançado pelo livro de F. Corrêa. Além de indicar consistentemente a relevância do manuscrito sobre a filogênese para a compreensão de teses freudianas centrais, ele traça um vínculo teórico entre este rascunho e aquele outro de 1895, o rascunho do *Projeto*... O caminho que permite à autora fazer isso passa pelo seguinte. Para sustentar que no ser humano a libido se transforma em angústia conforme um processo que, em larga medida, barra a satisfação sexual, será necessário, do ponto de vista da teoria do aparelho psíquico, supor um caminho de esforço de retomada da própria possibilidade dessa satisfação. Quando Freud monta no *Projeto*... um aparelho determinado empiricamente pelas próprias representações, isso corresponderia a uma forma de pensar o que poderia ser esse caminho, considerando-se que ele não pode ser determinado a partir de uma dimensão biológica da qual a sexualidade humana exatamente se afastou. O livro de F. S. Corrêa encontra uma articulação engenhosa – tanto mais que em 1895 a sexualidade infantil não está presente no horizonte teórico de Freud – entre, de um lado, esse processo de passagem de uma sexualidade passiva (pré-humana) que seria dada biologicamente e uma sexualidade objeto de uma construção representacional, e, de outro lado, o processo de construção ontogenética do aparelho psíquico que está no centro das preocupações do *Projeto*... e que é um processo de acordo com o qual a alucinação (passiva) envolvida nas vivências originárias de satisfação e de dor deve ceder espaço para a ação. Escreve a autora, nesse sentido:

> Freud então supõe duas coisas: um aparelho, por um lado, determinado por suas experiências de satisfação, passivo, no sentido de que se satisfaz com suas marcas das experiências; por outro, que tem de resgatar sua atividade, agora, não mais determinada pela ação biológica, mas pelas próprias representações. (Corrêa, 2015, p.148)

A percepção dessas relações permite à autora enveredar seu comentário para a exploração das semelhanças entre as duas fases da "história"[5] filogenética e as

5 O início do livro traz uma discussão voltada para justificar a escolha de caracterizar a hipótese

teorias da vivência de satisfação e da vivência de dor, bem como as consequências de se projetar retroativamente a sexualidade infantil perversa – e então o próprio conceito de fantasia – sobre as teses do *Projeto*... Tudo isso lhe permite problematizar uma leitura mais convencional da teoria freudiana da cultura (muito pautada em *O mal-estar na cultura*) na medida em que temos aí elementos para compreender que, para Freud, não é a cultura que conduz à inibição da sexualidade infantil, mas o contrário: "é a inibição da sexualidade infantil que propicia a energia para a civilização" (Corrêa, 2015, p.150). Essa inibição é pensada como algo determinado filogeneticamente. Isso significa que, na perspectiva freudiana, o ato sexual genital só é possível do ponto de vista psíquico como resultado da incidência dos poderes reativos (herdados) da vergonha e da repugnância. Sem eles, a sexualidade humana – na medida em que se encontrasse um caminho, para nós hoje insondável, para a reprodução da espécie – teria permanecido perversa polimorfa, tal como exigido pela era glacial.

Não apenas a inibição da sexualidade infantil teria origem filogenética, mas a própria sexualidade infantil em sua peculiaridade. Na primeira fase da sequência filogenética, explica a autora, a era glacial dá origem à angústia de anseio.[6] "O eu, ameaçado em sua existência (...) absteve-se do investimento dos objetos sexuais e transformou a libido sexual em angústia, temendo ainda mais o real. Não se trata de uma perda do objeto, mas sim da abstenção do investimento deste" (Corrêa, 2015, p.110). Freud se referiria aqui, desse modo, a uma perda que seria anterior à própria vivência de satisfação e diria respeito a uma ruptura inaugural do ser humano com a função sexual biológica, estabelecendo-se um laço intrínseco entre pulsão[7] sexual e angústia. Essa ruptura inicial, filogenética, teria condicionado as fases subsequentes na história da espécie e possibilitado o próprio desenvolvimento psíquico, aí incluída a inscrição psíquica de objetos aos quais a libido viria se vincular. O que está em jogo aqui é, evidentemente, uma ruptura radical com a ideia de instinto. Mas a autora afirma que, *por ter dado lugar* a novas formações, a disposição produzida nos tempos glaciais teria se tornado permanente e, de uma disposição temporária, então contextualizada na era glacial, teria se tornado uma disposição herdada: o afastamento da ordem biológica "possibilitou novas formações (...) que serão descritas nas próximas fases da história filogenética, e que, *por isso*, de temporário se tornou permanente, se tornou disposição herdada, inata, presente em todos os seres humanos." (Corrêa, 2015, p.125). A meu ver, isso parece trazer três dificuldades: 1- Ora, o fato de x dar lugar a y não constitui, por si só, argumento para a defesa da permanência de x. Certamente, a construção é feita de modo retroativo: se as

filogenética como história, em vez de mito.

6 É a tradução da autora para *Sehnsuchtangst*.

7 F. S. Corrêa prefere "impulso" para verter *Trieb*, embora empregue por vezes o adjetivo "pulsional".

neuroses são tais e tais, as disposições que se tornaram permanentes foram estas. Mas o raciocínio de Freud não parece fornecer uma justificativa *para a transformação de algo temporário em algo permanente*. 2- Em se assumindo os pressupostos que Freud assumiu, por que a herança não teria, por sua vez, se alterado ao longo da própria história da espécie? Por que as disposições teriam permanecido as mesmas ao longo de dezenas de milhares de anos? Especialmente, por que teriam permanecido as mesmas após o término da glaciação? 3-A tese da herança não retorna à biologia? Como a herança poderia, ela mesma, não ser um fato biológico? Aquilo que se tratava aqui de alijar não retorna na posição mesma de fundamento? Se toda a questão é o afastamento da sexualidade humana da biologia, a hipótese filogenética não acaba exigindo um retorno a ela?

Tudo indica que nos deparamos, ademais, com um jogo de recuos na argumentação de Freud. Se as disposições são herdadas, se todas elas estão presentes em todos os indivíduos divergindo entre eles apenas por uma questão de intensidade, se é a intensidade que, por sua vez, determina a escolha da neurose, obviamente torna-se necessário perguntar *o que determinaria a intensidade da disposição*. Lebrun sugere em sua leitura, aliás também inspirada em Nietzsche, que a repetição da filogênese pela ontogênese – "herdada" por Freud de E. Haeckel e então traduzida pelo primeiro para disposições libidinais e traços psíquicos – nunca passa, na reflexão do psicanalista, de um pressuposto, por maior que seja sua potência heurística. Um pressuposto que precisa ser explicitado enquanto tal. Porque reconhecê-lo assim nos permite bem situar uma questão como a seguinte: em que medida a hipótese filogenética freudiana (assim como a argumentação de *Totem e tabu*) constitui uma estratégia pretensa e explicitamente natural e tacitamente metafísica para a reprodução desse paralelo constitutivo da história do Ocidente entre, de um lado, masculino, pensamento e cultura, e de outro lado, feminino, afeto e natureza? Freud não opera aqui de fato, como sustenta Lebrun, uma sobreposição entre valores sócio-culturais e normas vitais?

Todos os pontos aqui ligeiramente levantados convocam a uma reflexão filosófica sobre a obra de Freud (e com ela). Sua discussão exige uma leitura adequada do rascunho do décimo segundo artigo metapsicológico. Para tal tarefa, encontramos, de uma maneira muito viva, elementos cruciais no livro de F. S. Corrêa, livro que contribui com brilho para a continuidade de uma tradição brasileira de estudos localizados na interseção entre filosofia e psicanálise. Ele é ferramenta sofisticada da qual o leitor brasileiro pode se valer, de modo privilegiado, para medir por si mesmo o peso que Freud atribui ao gelo na determinação e na compreensão dos fenômenos psíquicos.

Referências

Freud, S. (1987). *Neuroses de transferência: Uma síntese (manuscrito recém-descoberto)* ([1915]1985). Tradução de A. Eksterman. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (2008). "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]) In: *Obras completas*, volume XXIII. Traducción de J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2010). "História de uma neurose infantil ('O homem dos lobos', 1918 [1914])". In: *Obras completas*, volume 14. São Paulo: Companhia das Letras.

Goldschmidt, V. (1970). "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos". In: *A religião de Platão* (1949). São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

Grubrich-Simitis, I. (1987). "Metapsychology and metabiology – On Sigmund Freud's draft Overview of the transference neuroses". In: Freud, S. *A phylogenetic fantasy – Overview of the transference neuroses*. ([1915]1985). Translated by A. Hoffer and P. T. Hoffer. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1988). *Fantasia Originária, Fantasias das Origens, Origens da Fantasia* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lebrun, G. (1983) "O selvagem e o neurótico". In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense.

Mezan, R. (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

Monzani, L. R. (1991). "A fantasia freudiana". In: B. Prado Jr. (ed.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.

Sulloway, F. (1992). *Freud biologist of the mind – Beyond the psychoanalytic legend*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.

Recebido em: 13.10.2016
Aceito em: 01.03.2017

Summary

Editorial 9

Articles

Frankfurt School Critical Theory and the Persistence of Authoritarian Populism in the United States 13
JOHN ABROMEIT

Political liberalism, indigenous unreasonability and post-liberal democracy 39
ALESSANDRO FERRARA

The question of teleology: Kant, a reader of Rousseau 51
JOEL THIAGO KLEIN

Language, Drive and Atavism: Genetic Analysis and Conceptual Mapping around the Problem of the Unconscious in Nietzsche and its Relation to the Transcendental 71
WILLIAM MATTIOLI

Should Nietzsche be considered a Heideggerian thinker? An answer to Vinicius Figueiredo 99
FERNANDO COSTA MATTOS

Democracy against the pathologies of Freedom: Power and Domination in Franz L. Neumann 115
JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ

Summary

Translations

Franz Neumann's *O significado social dos direitos fundamentais na Constituição de Weimar* 139
BIANCA TAVOLARI

Ernst Cassirer and Martin Heidegger's *Disputa de Davos* 157
ANDRÉ RODRIGUES FERREIRA PEREZ
with an introduction by Rafael Rodrigues Garcia

Review

Freud and the weight of ice. Review of Fernanda Silveira Corrêa's *Filogênese na metapsicologia freudiana* 179
LÉA SILVEIRA

Summary 187