

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 22 • n. 04 • dez. 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

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

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

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

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

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

*Editores Responsáveis*

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola  
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 Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves(UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG).

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* 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:*

Moacyr Ayres Novaes Filho e Marcus Sacrini

Ayres Ferraz

**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. 04 - dez. 2017

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial 9

## Artigos

Do poderio tecnológico ao dever de responsabilidade: sobre a crítica à tecnociência em Hans Jonas e Günther Anders 13

MAURÍCIO CHIARELLO

Criticar e obedecer versus mordaza e desobediência: críticas de Kant a Hobbes 43

DELAMAR VOLPATO DUTRA

Para uma crítica política do capitalismo – a partir de Rahel Jaeggi 63

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO

“De que modo são possíveis direitos universais contra colonialistas?” Abordagens em Judith Butler 85

RODRIGO SOUZA GRAÇA

Reflexão e normativismo em Kant 103

DANIEL TOURINHO PERES

La crítica a Spinoza en las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia de Fichte*: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo 115

MARÍA JIMENA SOLÉ

## Sumário

Heidegger em busca da verdade da obra de arte: dialogando com a elegia Pão e Vinho de Hölderlin	129
GABRIELA NASCIMENTO SOUZA	

## Traduções

<i>Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global</i> , de Seyla Benhabib	145
--	-----

ANA CLAUDIA LOPES

<i>Como pensar filosoficamente o social?</i> , de Franck Fischbach	171
--	-----

HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA

<i>A Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?</i> , de Jean-François Kervégan	187
---	-----

NICOLAU SPADONI e PAULO AMARAL

Índice em inglês	203
------------------	-----

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 04 de 2017. Este número conta com 7 artigos e 3 traduções, avaliados por meio de análise cega de pares.

Em “Do poderio tecnológico ao dever de responsabilidade: sobre a crítica à tecnociência em Hans Jonas e Günther Anders”, Maurício Chiarello discute as propostas de Hans Jonas e Günther Anders para superar o descompasso entre poder tecnológico e dever de responsabilidade no presente. Em relação a ambas as soluções, que têm, respectivamente, teor preponderantemente ético e estético, Chiarello aponta a desconsideração da possibilidade de reestruturação da própria atividade tecnocientífica.

Delamar Volpato Dutra, em “Criticalar e obedecer versus mordança e desobediência: críticas de Kant a Hobbes”, compara as posições destes autores com relação à liberdade de expressão. Contra a posição de Hobbes, que restringe os direitos dos súditos à defesa de sua vida, Kant afirma que o direito de manifestação pública de injustiças resultantes dos decretos do soberano não seria fator de desestabilização da ordem. Tal diferença se reflete na divergência entre Kant e Hobbes a respeito do poder da comunicação.

Em “Para uma crítica política do capitalismo - a partir de Rahel Jaeggi”, José Ivan Rodrigues de Sousa Filho concentra-se no trabalho de Jaeggi e sua proposta de crítica ao capitalismo em três dimensões: funcional, moral e ética. O autor defende ampliar esta crítica em um desdobramento político, visando a apresentação do capitalismo como política e a sua clarificação como “política da heteronomia econômica”.

## Editorial

Em “‘De que modo são possíveis direitos universais contra colonialistas?’ Abordagens em Judith Butler”, Rodrigo Graça expõe o caráter problemático dos direitos universalistas para Butler e a sua solução, informada por estudos pós-colonialistas, pela análise de alguns aspectos da crítica hegeliana ao formalismo kantiano e pelas noções de “tradução cultural” e “contradição performativa”. O autor mobiliza textos de Butler das décadas de 1990 e 2000 e a aproxima de filósofas e filósofos que se situam sob o signo da democracia radical e da sociedade civil.

Daniel Tourinho Peres, em “Reflexão e normativismo em Kant”, aborda a questão do normativismo em Kant, por meio das elaborações de Williams, Geuss, Kervégan e Waldron sobre o tema. São discutidos a dimensão reflexionante do idealismo político kantiano, os seus elementos metafísicos e o seu vínculo com o plano histórico da política real.

Em “La crítica a Spinoza en las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo”, María Jimena Solé explicita a contraposição entre idealismo e dogmatismo nas *Introduções à doutrina da ciência* (1797-1798) e evidencia a sua suspensão ao final da segunda introdução. O estudo da nova caracterização do dogmatismo que daí emerge permite repensar a estratégia de Fichte frente a seus leitores dogmáticos.

Em “Heidegger em busca da verdade da obra de arte: dialogando com a elegia Pão e Vinho de Hölderlin”, Gabriela Nascimento Souza aborda a concepção de verdade como acontecimento poético presente na filosofia de Heidegger, em recusa à concepção tradicional de verdade enquanto adequação. Para tal, percorre o desenvolvimento do conceito de verdade da obra de arte em *A origem da obra de arte* (1935), *A coisa* (1950) e *Sobre a elegia de Hölderlin: Pão e Vinho* (1943).

Três traduções também integram este número: “Diferença Sexual e Identidades Coletivas: A Nova Constelação Global”, de Seyla Benhabib, publicado originalmente em 1999 na revista *Signs*, com tradução de Ana Claudia Lopes Silveira; “Como pensar filosoficamente o social”, de Franck Fischbach, publicado originalmente em 2013 em *Cahiers philosophiques*, com tradução de Hélió Alexandre da Silva; “A *Fenomenologia do Espírito* é a fundação última do ‘sistema da ciência’ hegeliano?”, de Jean-François Kervégan, publicado originalmente em *Comment fonder la philosophie? L’idéalisme allemand et la question du principe premier* (CNRS Editions, 2014), aqui traduzido por Paulo Amaral e Nicolau Spadoni.

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.



# Do poderio tecnológico ao dever de responsabilidade: sobre a crítica à tecnociência em Hans Jonas e Günther Anders

From technological power to the duty of responsibility: on the criticism of technoscience in Hans Jonas and Günther Anders

Maurício Chiarello

chiarello@scientiaestudia.org.br  
(Universidade de Franca, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** A civilização hodierna caracteriza-se por um preocupante descompasso: de um lado, o descomunal poderio tecnológico alcançado; de outro, nossa flagrante incapacidade para lidar com os efeitos deste poderio e deliberar sobre seu emprego responsável e consequente. O tema do crescente descompasso entre poder tecnológico e dever de responsabilidade correspondente, cujas consequências são cada vez mais catastróficas, ocupa um lugar central tanto na obra de Günther Anders como na de Hans Jonas. No presente trabalho, investigamos as distintas propostas elaboradas por estes dois pensadores no intento de superar o descompasso assinalado, uma de teor eminentemente ético, outra de cunho preponderantemente estético. Assim fazendo, buscamos acusar uma falta comum nestas distintas propostas: ambas terminam por menoscabar a possibilidade de reestruturação da própria atividade tecnocientífica, de modo a torná-la capaz de se desenvolver atendendo a valores fundamentais.

**Palavras-chave:** Hans Jonas; Günther Anders; tecnociência; teoria crítica; valores.

**Abstract:** Contemporary civilization is characterized by a disturbing lack of balance. On the one hand, the enormous technological power achieved. On the other, our blatant inability to deal with the effects of this power and deliberate on its responsible and consequent employment. The theme of the increasing discrepancy between technological power and the corresponding duty of responsibility, whose consequences are catastrophic, occupies a central place in both the work of Günther Anders and that of Hans Jonas. In the present work, we investigate the different proposals elaborated by these two thinkers in the attempt to overcome the indicated discrepancy, one of eminently ethical content, another of predominantly aesthetic nature. In doing so, we seek to acknowledge a common lack in these different proposals: both disregard the possibility of restructuring the techno scientific activity itself, in order to make it capable of giving attention to fundamental values in its development.

**Keywords:** Hans Jonas; Günther Anders; technoscience; critical theory; values.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p13-42>

## À guisa de introdução

O que permitiria aproximar pensadores tão diferentes como Hans Jonas e Günther Anders, cujos estilos de argumentação são tão distintos e cujos pontos de

vista se mostram, por vezes, até mesmo contrários? Em primeiro lugar, o fato de terem compreendido que a questão da tecnociência é a questão crucial da civilização contemporânea, sobre a qual se faz imperativo refletir, e com urgência. Com efeito, a problemática da tecnociência configura o tema central da obra destes pensadores, em torno da qual orbitam os demais. Em segundo lugar, ainda os aproxima o fato de se mostrarem extremamente críticos com respeito à ciência e à tecnologia. Mas não só. Subjacente à crítica à ciência e à tecnologia que desenvolvem, põe-se uma desconfiança renitente quanto à própria “natureza” da tecnociência, que ambos compartilham. A tecnociência hodierna se lhes afigura um poder de dominação e exploração cuja dinâmica, tornada autônoma, progride de forma vertiginosa, com consequências inegavelmente catastróficas para a existência em escala planetária. Com efeito, estes dois pensadores encontram-se irmanados pela constatação do escandaloso descompasso existente entre, de um lado, o descomunal poderio tecnológico alcançado em nossa época e, de outro, a deficiente capacidade de apreender os efeitos deste poderio e de balizar seu desenvolvimento desenfreado. Por esse motivo, conter ou moderar o progresso tecnocientífico em caráter emergencial, para evitar uma catástrofe iminente, é a palavra de ordem que reverbera na obra destes dois pensadores.

Se concordam no diagnóstico da situação, divergem consideravelmente, contudo, na formulação da proposta para sua superação. Hans Jonas propõe a adoção de uma nova ética por parte da civilização tecnológica, uma ética do mais distante, preocupada com a preservação da existência futura, que passasse a admitir, para além do homem, a natureza no seu todo como objeto digno de consideração. Günther Anders, quanto a ele, julga necessário investir na promoção de experiências de teor estético-moral, combatendo o definhamento das faculdades anímicas associadas à imaginação, ao sentimento e à responsabilidade moral, para que nos curemos de nossa cegueira em face da catástrofe iminente.

Por mais divergentes que se apresentem, estas propostas se assemelham, no entanto, sob um aspecto que aqui nos interessa particularmente explorar. Justamente porque a ênfase da argumentação de ambos pensadores se põe sobre a necessidade premente de conter ou refrear o progresso tecnológico, escapa a seu âmbito de cogitação a possibilidade de reestruturação ou reformulação da atividade tecnocientífica. Este é o ponto cego comum a estas obras, para o qual gostaríamos de chamar a atenção: ambas não concedem a devida atenção, ou mesmo deixam de admitir a possibilidade de uma intervenção realizada sobre o âmbito intrínseco das práticas tecnocientíficas, intervenção esta capaz de promover uma reorientação do paradigma científico vigente. Que a atividade tecnocientífica, uma vez inserida de modo efetivo na arena do jogo político democrático e sujeitando-se, destarte, à adoção de distintas estratégias metodológicas, pudesse vir a se desenvolver de

uma outra forma, menos subservientes às forças mercadológicas que lhe conferem o caráter exploratório ou predatório prevalecente, esta é uma possibilidade com a qual não contaram. Esta é a falta que julgamos preciso acusar nestas duas obras. Uma falta que remete, em última instância, ao âmbito da política como campo de manifestação e discussão de valores, em sua estreita relação com as práticas e as estratégias adotadas pelas atividades tecnocientíficas.

## **1. O descompasso prometeico entre o poder e o dever em Günther Anders**

Segundo afirma Hans Jonas, o dever de responsabilidade que se nos impõe atualmente decorre diretamente do desmedido poderio tecnológico alcançado: é o excesso de poder (com a ameaça que ele encerra) que impõe ao homem esse dever. Nas palavras de Jonas (2006, p.216), “O dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente. (...) Aquilo que vincula o querer ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral”. Reiterando a mesma ideia com outras palavras, poderíamos dizer: é de nosso crescente poderio tecnológico que deriva nosso dever de responsabilidade para com tudo o que se encontra ameaçado por esse poder - e quanto maior o poder conquistado, tanto maior o dever correspondente.

Mais adiante, iremos nos deter sobre esta problemática passagem do poder ao dever, a qual, na avaliação do próprio Hans Jonas, constitui “o ponto crítico da teoria moral”. Antes, porém, gostaríamos de apresentar um ponto de vista que o contradiz exemplarmente. Trata-se daquele defendido por Günther Anders, segundo o qual a potencialização do poder, em decorrência do vertiginoso progresso tecnocientífico de nossa época, ao invés de promover a passagem ao dever, tende a dificultar e comprometer esta passagem.<sup>1</sup> A potencialização dos poderes da técnica aprofunda a disparidade ou o descompasso entre o gigantesco potencial da ação humana e a capacidade de apreensão das consequências desse poderio de intervenção sobre a natureza, cada vez mais avassalador.

Quanto mais progride o poderio tecnocientífico à nossa disposição, mais regridem as inibições relativas a seu emprego. O motivo acusado por Anders reside no seguinte fato: cada vez maior é o abismo que se abre entre, de um lado, as crescentes potências de fabricação, de intervenção (e também de aniquilação!) tecnológica e, de outro, nossas tacanhas faculdades para representar ou conceber este poderio e as mais diversas consequências de sua aplicação. E não se trata aqui de mera debilidade de representação mental cognitiva, ou de mera deficiência de conhecimento teórico-experimental. Embora Anders não se detenha sobre este

---

<sup>1</sup> A argumentação a que nos referimos aqui encontra-se desenvolvida notadamente nas seguintes obras de Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, *Wir Eichmannsöhne* e *Le temps de la fin*.

aspecto como seria preciso, devemos acrescentar que se trata também de um déficit de representação pública, da falta de instâncias sociais capazes de dar voz, no efetivo exercício democrático, aos mais diversos atores envolvidos, direta ou indiretamente, no processo de desenvolvimento tecnocientífico. E, destarte, capazes de exigir, por exemplo, uma avaliação exaustiva do rol de benefícios, assim como da plêiade de riscos presentes na adoção de determinada inovação tecnológica, que possa ser considerada satisfatória para todos os atores concernidos no processo.

Nosso sentimento de responsabilidade não se encontra mais, por conseguinte, à altura do desmedido potencial de ação alcançado por nosso poderio tecnocientífico. As exigências impostas a este sentimento de responsabilidade são hoje imensamente maiores do que foram outrora; elas recrudesceram tremendamente sem que conseguíssemos responder devidamente a essa maior solicitação de responsabilidade pelo dever, de modo que a discrepância entre o poder e o dever acentuou-se monstruosamente. É o que caracteriza, segundo Günther Anders, a “obnubilação em face da catástrofe” própria de nossa época. Impotentes para apreender os efeitos de longo alcance de nosso poderio tecnológico, nossas faculdades cognitivas e imaginativas, na esteira de nossas instâncias democráticas de representação política, mostram-se cada vez mais deficientes. Poderíamos dizer o mesmo de nossas faculdades morais, ou de nossas capacidades de reconhecimento de valores fundamentais (relativos, por exemplo, à dignidade humana, à justiça social e à sustentabilidade ambiental) envolvidos no processo de desenvolvimento tecnocientífico:

Por mais infernal que isso possa parecer, podemos, contudo, dizer desse último [do sentimento de responsabilidade] exatamente a mesma coisa que afirmamos a respeito da representação e da percepção: que ele *se torna tanto mais impotente quanto mais aumenta o efeito visado ou já atingido; que ele se torna nulo desde que certo nível máximo é ultrapassado*” (Anders, 2003, p.59; grifos do próprio autor).

O tema da disparidade entre os incomensuráveis efeitos do poderio tecnológico e a impotência das faculdades humanas para concebê-los é, de fato, central no pensamento de Anders. Instado certa vez a definir o teor de seu pensamento, cunhou o termo *Diskrepanzphilosophie*, que podemos traduzir por filosofia da discrepância.

É certo que o apocalipse a que se refere Anders - a catástrofe total em face da qual nos encontramos obnubilados - consiste eminentemente na ameaça, onipresente em seu tempo e até então absolutamente inaudita, da aniquilação total representada pela eclosão de uma guerra atômica. Sua obra se insere, assim, no contexto da Guerra Fria e o reflete exemplarmente. Este contexto já não é mais o nosso há muito tempo, é certo. No entanto, é interessante notar o quanto sua obra readquire uma surpreendente atualidade em nossa época, em que voltaram a se tornar onipresentes ameaças de toda sorte configuradas pelo crescente e ainda mais diversificado poderio de intervenção tecnológico. O apocalipse que doravante nos ronda não é mais o de

uma hecatombe nuclear de efeito devastador e instantâneo - embora tal ameaça específica não tenha absolutamente desaparecido em nossos dias, é bom que se diga -, mas aquele produzido por “bombas-relógio” de efeito retardado, tão inumeráveis quanto inimagináveis, cujo poder destrutivo de conjunto se potencializa com o passar do tempo, enquanto nada é feito para desativá-las. Assim, por exemplo, apresentam imenso perigo, em nosso tempo, o fenômeno do aquecimento global, a exaustão dos recursos naturais, a poluição ambiental, a perda da diversidade natural, a contaminação alimentar por pesticidas, o aumento da produção e da disseminação de organismos geneticamente modificados (OGM), cujos efeitos são imponderáveis em última instância, e de sua liberação indiscriminada para uso e consumo - para mencionar apenas aqueles que têm sido noticiados com mais frequência no presente e que não devem ser subestimados de forma alguma. Deixando de apresentar uma figura clara e definida, a ameaça de aniquilação retorna, portanto, em nossos dias, sob a figura difusa de riscos e ameaças de toda ordem, muitos ainda insuspeitos, provocados por um processo de desenvolvimento tecnológico de efeitos muitas vezes danosos, cujo raio de ação não para de se expandir, causando devastação, poluição, contaminação e outros malefícios, alguns deles já conhecidos e outros tantos por ora ainda desconhecidos. Propulsionado pela competição e pela lucratividade do sistema econômico vigente, tal processo se mostra em grande medida incapaz de se nortear pelo princípio de precaução.

Nesse sentido, volta a assumir extrema pertinência a mesma disparidade que acusava Anders, por ele denominada “descompasso prometeico”, qual seja, a disparidade existente entre o desmedido poderio de ação tecnológico e nossas tacanhas faculdades de apreensão e justa avaliação dos riscos acarretados por este poderio.

Apesar do acerto no prognóstico relativo ao “descompasso prometeico”, que confere inegável atualidade à sua obra, é interessante aventar, por outro lado, o quanto a temível ameaça do apocalipse nuclear, onipresente em seu tempo, acompanhada pelo urgente imperativo de curar os homens da cegueira em face dele, não teriam contribuído para que Günther Anders deixasse de admitir a proposta de democratização das atividades tecnocientíficas, assim como a possibilidade de reestruturação destas atividades para que viessem a se desenvolver de outra forma. Talvez porque a execução de uma proposta como esta demandasse um investimento de longo prazo e de resultados incertos, pareceu-lhe mais premente e quiçá mais plausível, em face do risco de uma hecatombe nuclear iminente, investir na proposta de ampliação do potencial de nossas faculdades anímicas (relacionadas à imaginação, ao sentimento e à responsabilidade moral) para que adquirissem a capacidade de apreender os efeitos devastadores deste poderio. Seu intenso ativismo pacifista, que exerceu como escritor e jornalista militante ao longo das décadas de 1960 e 1970,

teve sempre no horizonte a superação do mencionado “descompasso prometeico” mediante a correção da “atrofia psíquica” que nos acomete. Entretanto, ao se dedicar a combater prioritariamente a regressão de nossa sensibilidade e o ofuscamento de nossa consciência moral, Anders deixou de tematizar a própria atividade tecnocientífica e a possibilidade de sua reorientação democrática.

Isto delinea o primeiro motivo crítico à obra de Günther Anders que aqui gostaríamos de assinalar. Visando despertar a consciência de seus coetâneos para a descomunal e iminente ameaça de que não eram capazes de se dar conta, Anders deixou de pôr em questão a forma com que se desenvolvem as atividades tecnocientíficas de seu tempo. Aquilo que sua obra almeja, em primeiro lugar, é uma transformação a ser operada no plano subjetivo, mediante uma espécie de reeducação da sensibilidade capaz de promover o desenvolvimento de nossas faculdades perceptivas e imaginativas, de modo a se tornarem capazes de apreender os catastróficos efeitos do desmedido poderio tecnológico que não cessa de aumentar em ritmo desenfreado. O engajamento em movimentos antinucleares e o envolvimento com o ativismo pacifista de amplo espectro dependeriam, em última análise, de uma transformação deste teor. Não é por outra razão que o próprio Anders denomina as reflexões levadas a termo em seus escritos por estudos de “psicologia da técnica”. A este respeito, lemos em sua obra magna, *“L’obsolescence de l’homme”*:

Sendo assim, *a única tarefa moral decisiva* em nossos dias, na medida em que tudo já não esteja perdido, *consiste em educar a imaginação moral*, isto é, em tentar suplantar a “disparidade” ou o “descompasso”, em tentar ajustar a capacidade e a elasticidade de nossa imaginação e de nossos sentimentos à desproporção de nossos próprios produtos e ao caráter imprevisível das catástrofes que podemos provocar, em suma, em colocar nossas representações e nossos sentimentos em compasso com nossas atividades (Anders, 2002, p.304).

Esta é, com efeito, a própria razão de ser desse seu estudo, *“L’obsolescence de l’homme”*, que conduz ao cerne de sua proposta: incitar a realização de novas formas de experiência capazes de promover *“exercícios de alongamento moral*, isto é, exercícios com o fito de aumentar o alcance das operações habituais da imaginação e dos sentimentos; em suma, trata-se de realizar exercícios com o propósito de transcender a medida humana, pretensamente imutável, da imaginação e dos sentimentos” (idem, p.305).

Segundo o próprio Anders reconhece, tais exercícios não deixam de apresentar uma conotação mística, na medida em que procuram promover o acesso, mediante técnicas de transformação de si, a domínios de objetos de outro modo inatingíveis. Embora faça alusão a uma série de exemplos históricos extraídos de práticas mágicas e religiosas, assim como da mística, destinados a promover esta metamorfose ensinada - a ampliação deliberada do raio de alcance da imaginação e da sensibilidade

moral -, Anders tem em mente aqui um âmbito de experiência bastante específico. Trata-se do âmbito do livre exercício da imaginação, vale dizer, da arte. Por meio da experiência estética, o homem se mostra capaz de engendrar sentimentos dos mais variados matizes. O fato de se entregar, de modo voluntário e prazenteiro, à realização de experiências estéticas comprova, para Anders, que o homem não se contenta em herdar uma determinada sensibilidade definida: ele inventa sempre novos sentimentos, os quais terminam por exceder a capacidade habitual de sua alma, dela exigindo que aumente a elasticidade e amplie sua capacidade de compreensão. Entre as diversas modalidades de atividades artísticas, Anders tem em mente mais especificamente a música: “A técnica em que penso, e que tomarei aqui como exemplo da possibilidade de um alargamento deliberado do sentimento, é a *música*” (idem, p.348). Não nos estenderemos aqui, porém, sobre esta virtude distintiva que Anders confere à música, o poder de fazer desabrochar nossa sensibilidade, porque no presente trabalho nos interessa, sobretudo, apontar para os limites desta sua proposta.<sup>2</sup>

Isto posto, a questão que conviria então responder e que delinea o nosso segundo motivo crítico é: o quanto Günther Anders não termina por atribuir à técnica ou à tecnologia certa natureza prévia e imutável, isto é, o quanto não a toma como um instrumento de poder e de dominação que escapa, em última instância, às formas de deliberação e configuração social? De fato, não faz parte de seu âmbito de cogitação a mera possibilidade de reestruturação da atividade tecnocientífica com o fito de instituí-la sob novas bases, quiçá mais democráticas. Ele, que tanto acusou o crime que cometemos justamente porquanto não o assumimos como sendo nosso - quando não reconhecemos como sendo nossa a responsabilidade pela catástrofe que nós mesmos provocamos, visto que teimamos em lhe conceder a feição de uma catástrofe natural -, ele, dizíamos, termina curiosamente por assentir com certa essência pré-determinada da tecnociência. É essa atribuição de certa natureza imutável e perversa à técnica que justifica a pecha, que não raro recai sobre seus escritos, de alimentar a tecnofobia. Ao não considerar seriamente, ou a até mesmo negar a capacidade humana de reorientação social das atividades tecnológicas em sentido mais democrático, não terminaria ele por sucumbir a uma espécie de nihilismo?

Porquanto a técnica se lhe afigura uma força antidemocrática por sua própria natureza, não é difícil encontrar passagens de sua obra que acusam a radical impossibilidade de democratização das atividades tecnocientíficas. A técnica não apenas se mostra refratária a uma reorientação conduzida por forças democráticas; mais ainda, em sentido até mesmo contrário a este movimento, impõe-se

---

<sup>2</sup> A respeito da crescente deficiência das faculdades anímicas (imaginação, sentimentos e juízo moral) e da metamorfose necessária para recuperar esta deficiência de modo a superar o “descompasso prometeico”, ver ainda a introdução de *L'obsolescence*, notadamente a p.32.

crescentemente no domínio político como força antidemocrática, promotora do avanço da tecnocracia.

Com efeito, segundo Anders, o desenvolvimento técnico é regido, no âmbito político, pelo princípio de dominação oligárquica. A este respeito, escreve ele:

Não tenhamos ilusões: a técnica não é neutra relativamente às formas de dominação política. Seria enganar a si mesmo acreditar que a técnica pudesse ser empregada igualmente por todos para consecução de seus propósitos, beneficiando a todos de forma igualitária. A técnica demonstra antes afinidade eletiva com o princípio “oligarquia”. Isto quer dizer que ela flerta com as formas de dominação oligárquicas. Em termos negativos, que ela é fundamentalmente contrária à democracia (Anders, 2007, pp.65-6).

E, pouco mais adiante, reiterando a mesma ideia: “a vida do mundo técnico tende para formas de dominação oligárquicas ou monocráticas” (idem, p.67). Certamente, reforça o caráter antidemocrático da técnica, a seu ver, o poder de aniquilação em massa concedido àqueles poucos detentores de uma das conquistas mais poderosas e avançadas do desenvolvimento tecnológico de seu tempo, a bomba atômica:

Se um só instrumento - uma única bomba de hidrogênio - tem poder para decidir do ser ou do não-ser de milhões de pessoas, aqueles que possuem este instrumento dispõem de um montante de poder que, de forma terrorista, faz da maioria da humanidade uma *quantia negligenciável* e da palavra “democracia” um simples *flatus vocis* (idem, ibidem).

Cumpriria aqui se perguntar, porém: o que fica demonstrado por este exemplo é o caráter antidemocrático da técnica ou, antes, o caráter antidemocrático das relações de produção estabelecidas, baseadas na divisão do trabalho e na correspondente garantia da propriedade privada dos meios de produção? Não se pode, afinal, deixar de conceber a técnica como uma atividade que, como toda atividade, encontra-se necessariamente inserida em determinado contexto histórico-social no qual se realiza. E não seria razoável supor que a atividade técnica pudesse assumir outro caráter, quiçá mais democrático, fosse outro o sistema socioeconômico em que estivesse inserida?

A propósito da atribuição de uma determinada natureza universal à técnica, correlata a sua concepção abstraída do contexto econômico-social específico em que se desenvolve, é interessante notar como, em alguns dos escritos de Anders, a argumentação promove um deslizamento semântico mediante o qual o verdadeiro apocalipse que nos espreita, em face do qual nos mostramos cegos, deixa de ser aquele deflagrado por uma eventual guerra atômica, de efeitos devastadores, e termina por se desvelar como sendo aquele consumado pelo “totalitarismo técnico”, tal como ele o denomina.

Nestes escritos, a tendência praticamente irreversível identificada no curso do

progresso tecnológico é a de nossa completa obsolescência enquanto seres humanos, suplantados que seremos, ao final, pelo domínio de seres maquínicos. O poder de avaliação, decisão e controle que ainda nos incumbe enquanto seres humanos - e que constituem os atributos de livre determinação da razão prática kantiana - seria, então, segundo esta tendência, completamente delegado a dispositivos técnicos. Acabaríamos por renunciar ao livre-arbítrio que ainda nos distingue como humanos e sucumbiríamos a uma nova forma de determinismo, análogo ao determinismo que, segundo Kant, rege a natureza de forma implacável. Em consonância com este prognóstico, Anders sentencia que a crítica da razão prática kantiana parece ter seus dias contados (cf. Anders, 2007, p.74).

Seria o fim da humanidade. Seria o apocalipse, mas o apocalipse que não se anuncia de forma bombástica. Seria o apocalipse que se consuma sem alarde, de maneira tanto mais insidiosa quanto mais sorrateira. Não na forma de uma catástrofe total provocada por uma hecatombe de uma guerra nuclear capaz de varrer, de uma vez por todas, a espécie humana da face do planeta, mas pela paulatina subtração de nossa autonomia, pelo progressivo esvaziamento de nossa responsabilidade moral, uma vez que vamos delegando nosso poder de ajuizamento e deliberação a toda sorte de aparelhos e dispositivos técnicos. Depois de ter se destacado da animalidade, a espécie humana parece, assim, destinada a recair em uma outra forma de falta de humanidade, anunciada pelo advento do reinado do totalitarismo técnico. A dinâmica deste processo é o princípio do verdadeiro apocalipse que se põe no horizonte da história, princípio mesmo anterior a um eventual apocalipse nuclear que ainda possa vir a ocorrer, o qual se apresenta, para Anders, como um mero epifenômeno deste processo mais fundamental. Afinal, ainda que uma eventual devastação nuclear acabe por não se desencadear, a dinâmica em curso terminará inexoravelmente por acarretar a total liquidação do humano pelo automatismo maquínico. A mesma apreciação se aplica, aliás, a Auschwitz e às bombas atômicas detonadas sobre Hiroshima e Nagasaki. Por mais monstruosos que tenham sido estes acontecimentos históricos, Anders os vê como um mero prelúdio do verdadeiramente monstruoso que se põe à nossa frente. Lemos em uma passagem de *Nous, fils d'Eichmann*:

Não porque aqui ou acolá eu tenha receio de um totalitarismo político, mas sim porque, onde quer que se olhe, o *totalitarismo técnico* se impõe sobre nós, este totalitarismo técnico, ao lado do qual o político constitui tão-somente um fenômeno secundário. Em suma: aquilo que não perco de vista, é que nosso mundo, em sua totalidade, se encaminha para o “império milenarista da máquina” e que nossa transformação em peças de máquina avança passo a passo, irresistivelmente, com este processo. Se esta tese é justa, se é verdade que a pressão que impulsiona o processo de maquinização aumenta dia após dia, e que o reinado da “máquina total” se aproxima dia após dia, então, evidentemente, não se pode afirmar de forma alguma que o tempo do monstruoso ficou para trás (Anders, 2003, p.107).

Pois estamos a todo momento expostos à tentação de cooperar com o monstruoso e entregues ao perigo de, mais dia menos dia, sucumbir ao monstruoso.<sup>3</sup>

Destarte, Anders delineia antecipadamente um cenário em que a alienação se encontra levada a seu limite extremo. Neste cenário, que já se põe imediatamente à nossa frente, os produtos da atividade tecnocientífica ganham existência autônoma, a ponto de não mais serem concebidos como resultantes da atividade humana: são produtos da própria técnica auto engendrados. O progresso tecnológico se desenvolve então como força autônoma, completamente independente de determinações humanas, de modo tal que seus produtos parecem pertencer a uma outra ordem de realidade, uma ordem incomparavelmente superior, que decreta a obsolescência do homem. Em face da perfectibilidade, da potência e da dignidade atingidas pelos produtos tecnológicos, a criatura humana percebe a si mesma como imperfeita, débil e desprezível. Vale dizer: supérflua e dispensável, porquanto superada. O sentimento que passa a nos assolar, então, é o da “vergonha prometeica”, que Anders define como sendo aquela vergonha que se apossa do homem diante da humilhante qualidade dos objetos que ele mesmo produziu e que ganharam existência própria.<sup>4</sup>

Nesse sentido, poderíamos ver a figura do “totalitarismo técnico”, delineada por Anders, como uma radicalização do descompasso prometeico a que nos referimos inicialmente. O descompasso crescente entre a “produção e a imaginação”, entre a “atividade e o sentimento”, assim como entre o “conhecimento tecnocientífico e a consciência moral”, não sendo superado, aumenta a ponto de instaurar entre eles um abismo enfim intransponível. Passaríamos da crescente incapacidade de apreensão dos efeitos do poderio tecnológico para a incapacidade total, consumada pela renúncia cabal das faculdades anímicas de avaliação eajuizamento em favor do automatismo maquínico. O totalitarismo técnico representa, para Anders, este ponto a partir do qual, uma vez atingido, não há mais retorno possível. Ele é a figura consumada do “apocalipse sem salvação”. Figura esta que, é certo, não dispensa certo elemento retórico em sua composição, a do exagero hiperbólico, com expresse fim terapêutico.

À crença hoje prevalecente na “salvação sem apocalipse” - que é como ele

---

3 Para reconhecer o acerto deste diagnóstico premonitório de Anders relativo ao avanço do controle maquínico, poderíamos mencionar como sendo extremamente preocupantes hoje em dia: 1) a capacidade letal de armamentos bélicos autônomos, tais como drones, cujo emprego em conflitos armados vem sendo realizado, até a presente data, sem regulamentação ética específica; 2) a invasão da esfera privada pela coleta, processamento e uso de informações pessoais obtidas via redes sociais, sem qualquer consentimento ou autorização prévia; 3) a captura de imagens feita em tempo real por câmeras de vigilância disseminadas no espaço público e mesmo pelas câmeras instaladas em aparelhos eletrodomésticos e em aparelhos de uso pessoal, como celulares, inadvertidamente infiltradas no espaço privado, promovendo uma verdadeira dissolução das fronteiras que antes separavam o espaço público do espaço privado. Não há como negar a paulatina subtração de nossa autonomia nestes e em outros exemplos que poderiam ser mencionados.

4 Ver, a respeito, o estudo “*Sur la honte prométhéenne*”, que compõe o primeiro capítulo de *L’obsolescence de l’homme*, (pp.37-116).

designa a crença cega na salvação resultante dos contínuos avanços tecnocientíficos -, Anders julga ser necessário contrapor esta visão aterrorizante do “apocalipse sem salvação” que nos aguarda, isto é, do apocalipse puro e simples, que não se faz acompanhar de qualquer reino salvífico subsequente. Seu propósito: quebrar a apatia e a insensibilidade reinantes e fazer com que despertemos de nossa crença cega no progresso científico, com que cobremos consciência do horror que nos espera, como condição necessária para procurar evitá-lo. Este é um ponto de aproximação entre Günther Anders e Hans Jonas, sobre o qual nos voltaremos mais adiante: ambos defendem a necessidade premente de desbaratar a ideologia do progresso tecnológico. O totalitarismo maquinico é distopia prefigurada na esperança de que, graças ao despertar da consciência propiciado, não se cumpra justamente aquilo que nela se afigura como destino inexorável.

Ora, por mais que estejamos de acordo com este desiderato, é preciso reconhecer, porém, que ele se aplica não ao desenvolvimento tecnológico em geral, mas ao progresso tecnológico *na forma com que vem se realizando* nas sociedades hodiernas. O problema com esta espécie de distopia, esboçada mormente com fins pedagógico-terapêuticos, é que ela alimenta a imagem da técnica como força antidemocrática ou afeita à dominação totalitária *por sua própria natureza*. E deste modo avessa a possíveis esforços de reformulação ou reestruturação. Que a técnica pudesse vir a se desenvolver de outra forma, buscando superar o descompasso prometeico acertadamente diagnosticado, isto é algo que termina por se colocar fora de seu âmbito de cogitação, uma vez que a esperança de superação do descompasso ele a deposita num âmbito inteiramente extrínseco à práxis tecnocientífica, no âmbito das experiências anímicas do indivíduo, cuja deficiência das faculdades ele julga ser preciso sanar. Porém, uma vez sanadas estas deficiências - imaginando o cenário ideal no qual a ameaça de uma hecatombe nuclear tenha sido afastada por completo, tendo os indivíduos cobrado consciência dos perigos representados pelo poderio tecnológico descomunal - então, neste caso, que destino seria dado às atividades tecnocientíficas? Deveriam ser simplesmente refreadas, de modo a impedir o advento do império maquinico? Precisaríamos ser suplantadas por outra forma de atividade? Ou teriam que ser suprimidas por completo?

A propósito, notemos que, caso não reconheçamos o papel de efeito retórico desempenhado, no curso de sua argumentação, pela figura do totalitarismo técnico, seria preciso admitir que passaria a soar em falso, nos termos em que foi enunciada, aquela proposta de superação do descompasso prometeico a que nos referimos inicialmente. Afinal, se o próprio “totalitarismo técnico” precisasse ser percebido como a verdadeira ameaça que nos ronda, e não mais as consequências deletérias do poderio tecnológico que nos escapam, então a proposta de superação do “descompasso prometeico” pelo alargamento de nossas atrofiadas faculdades anímicas precisaria,

evidentemente, ser entendida em outro sentido. A saber, em um sentido bem mais abrangente, que se encaminha para a superação ou contenção da própria atividade técnica em si.

Essa observação talvez nos permita compreender um pouco melhor a espantosa virada que sofreu o pensamento militante de Günther Anders em sua fase final, durante as décadas de 1980 e 1990. À sua luz, a conversão do pacifista convicto em defensor da violência pode parecer menos espantosa. Estamos aqui sugerindo que seu pessimismo de fundo relativamente a uma possível reorientação democrática das atividades tecnocientíficas, aliado à suspeita corrosiva quanto à inanidade da política democrática para confrontar o avanço tecnocrático, terminou por solapar sua convicção de ativista pacifista. Em suas últimas intervenções públicas e em seus últimos escritos, como em *Gewalt, ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, de 1992, julgou preciso considerar que a ação política violenta talvez possuísse a eficácia que a ação política democrática mostrou não possuir. Contra o poder essencialmente antidemocrático do imperialismo maquinico, acabou por defender a violência como forma legítima de ação política. Para fazer frente a uma força que acreditava ser intrinsecamente antidemocrática, foi obrigado a concluir que apenas outra força de mesma natureza, antidemocrática, poderia ser efetiva.

Em suma, justamente porque Anders concebeu o âmbito das atividades tecnocientíficas como sendo intrinsecamente avesso a uma reorientação democrática e, conseqüentemente, promotor do avanço inexorável das forças tecnocráticas, seu ativismo político, que a princípio empunhou de modo veemente a bandeira do pacifismo, em estrito respeito ao jogo democrático, ao final terminou por assumir um caráter desesperado.

Deixemos agora a obra de Günther Anders e passemos a tratar de problemática assemelhada que encontramos na obra de Hans Jonas.

## **2. A responsabilidade como princípio dissociado da política em Hans Jonas**

Entre todas as criaturas vivas, assinala Hans Jonas, somente o homem tem o poder de colocar em questão a continuidade da vida sobre o planeta. Para ser mais exato, somente o homem conquistou, mais recentemente, graças ao vertiginoso desenvolvimento tecnológico dos últimos tempos, este poder de aniquilação total da vida. Ora, é este poder extremado que deve conclamar nossa responsabilidade, na medida em que coloca a permanência da vida em perigo. Retomando a sentença de Jonas já mencionada anteriormente, “o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente. (...) Aquilo que vincula o querer ao dever, o poder, é justamente o que desloca a responsabilidade para o centro da moral” (Jonas, 2006, p.216).

E, no entanto, este mesmo poder só pôde chegar ao ponto extremo em que chegou em razão de seu alheamento das causas da natureza, levado a termo a partir do advento da modernidade, segundo argumenta Jonas. Desde então, o homem, no exercício de seu livre-arbítrio, passou a se conceber como absolutamente distinto da totalidade da natureza e seu interesse deixou de coincidir com o interesse dos outros viventes e da natureza como um todo. Como se desembaraçar deste inquietante paradoxo?

Não é por outro motivo que a passagem do poder para o dever constitui, para Jonas, “o ponto crítico da teoria moral, cuja fundamentação se mostra sempre tão arriscada” (idem, p.152). Em outra passagem, escreverá ele: “Há algo de terrível no pensamento de que a causa da natureza se deposita em solo tão instável, a liberdade humana” (idem, p.231). Sim, terrível, porque foi justamente graças à própria liberdade que o homem veio a se dissociar das causas da natureza, concebendo a si mesmo como se dela não fizesse parte, como ser distinto, ao mesmo tempo em que dela se apropriou para seus propósitos, reduzindo-a a mero objeto de dominação e exploração à completa mercê de seu poderio tecnológico. Foi a liberdade humana, este solo tão instável, que permitiu que se abrisse um fosso, no decurso da história, entre “Ser” e “dever ser” - embora, conforme reiteradamente Hans Jonas nos assevere em sua obra, “Ser” e “dever ser” compartilhem o mesmo fundamento ontológico.

E se esse fosso não vier jamais a se fechar? E se a dominação tecnológica da natureza se revelar, mais que uma compulsão momentaneamente irrefreável, nosso próprio destino, a ser consumado na total aniquilação da natureza? Tal possibilidade perturbadora é aventada pelo próprio Jonas. Afinal, não constitui o homem o resultado supremo do trabalho finalista da natureza? Que ele, de continuador da obra, venha a se tornar o seu destruidor graças ao conhecimento e ao poder conquistados, não poderia constituir o desígnio final da natureza, por mais inquietante que se nos afigure esta possibilidade? A passagem seguinte, extraída do capítulo IV de *O Princípio Responsabilidade*, encontra-se transida por esta inquietação; vale mencioná-la por inteiro:

Por que teria de se constituir em um dever algo do qual o Ser desde há muito se encarrega, em proveito do todo, por meio de cada um dos seres particulares? Por que o homem deveria destacar-se da natureza, vindo a tornar-se seu tutor graças à adoção de normas, necessitando para tal restringir a sua herança particular e singular, o livre-arbítrio? Não seria exatamente o exercício pleno deste livre-arbítrio o cumprimento da finalidade da natureza, que foi quem o produziu, não importa para onde ele nos conduza? (idem, pp.152-153).

Em resposta ao inquietante paradoxo a que nos referimos, a argumentação joniana se encaminha no sentido de assegurar que o “dever”, o qual doravante se nos impõe, nasce inapelavelmente do perigo inaudito da situação atual. Destarte, seria

preciso observar que aquilo que hoje efetivamente reclama o “dever ser” não é o Ser propriamente dito (embora este contenha em si mesmo a responsabilidade pelo seu dever ser como um dado ontológico), mas o Ser ameaçado, o Ser na iminência de deixar de ser.

### *O dever nascido do perigo*

Sobre a problemática passagem do poder ao dever, não devemos descuidar, portanto, do papel decisivo desempenhado pelo *perigo* na argumentação jonianana. Ou pela ameaça existencial que paira sobre o próprio Ser, a partir do momento em que o poderio tecnológico passa colocar sua existência em risco. É precisamente em face do perigo iminente de aniquilação, exercido pelo potencial destrutivo alcançado pelo poderio tecnológico, que o dever de responsabilidade se vê então conclamado: “O poder e o perigo revelam um dever, o qual, por meio da solidariedade imperativa com o resto do mundo animal, se estende do nosso Ser para o conjunto, independentemente do nosso consentimento” (idem, p.231). Nesta passagem, reiterando a mesma ideia de forma mais poética, escreverá ele em seguida: o fato de que

existam homens, que exista a vida, que exista um mundo -, aparece subitamente iluminado pelos relâmpagos da tempestade ameaçadora do agir humano. Sob a mesma luz aparece então o novo dever. Nascido do perigo, esse dever clama, sobretudo, por uma ética da preservação, da preservação e da proteção, e não por uma ética do progresso ou do aperfeiçoamento (idem, p.232).

Ora, tal argumentação permite a Jonas concluir que o paradoxo aventado há pouco revela-se meramente aparente, pois é justamente graças à oposição, tremendamente recrudescida em nossos dias, entre o Ser e a possibilidade de não ser (representada pela iminente ameaça de morte instaurada pelo poderio tecnológico atual), que a afirmação do Ser torna-se enfática por meio do “dever ser”. No entanto, ao asseverar que este paradoxo seja meramente aparente, Jonas não termina por fazer com que seu caráter inquietante perca o gume? E que soe, afinal, reconfortante? A passagem do poder ao dever de responsabilidade correspondente não terminaria, destarte, por perder o caráter problemático que lhe é constitutivo?

Avancemos a seguinte hipótese: se a passagem do poder ao dever não se afigura, na obra de Hans Jonas, tão problemática quanto deveria, é porque se vê assegurada no plano ontológico, onde encontra seu fundamento. Neste plano, o próprio Ser se desvela como afirmação imperiosa de ser, impondo-se conseqüentemente como valor em si perante o qual nossa responsabilidade se vê reclamada de forma indeclinável. Em contrapartida, sua análise termina por conceder parca relevância à realidade concreta, vale dizer, às transformações operadas nos âmbitos social e psíquico com o avanço do progresso tecnológico e da administração tecnocrática. De fato,

escassas são as considerações, feitas em sua obra, a propósito da regressão da experiência histórico-social, ou da própria práxis política (notadamente no âmbito da atividade tecnocientífica), com o avanço da tecnocracia, assim como a respeito da impotência relativa a que se veem condenadas as faculdades imaginativas e expressivas do indivíduo numa sociedade crescentemente racionalizada. Não que, para o nosso autor, estes âmbitos escapem incólumes ao progresso tecnológico, mas não é definitivamente sobre eles que se põe a ênfase de sua exposição. Com efeito, sua atenção se volta principalmente ou para os portentosos e deletérios efeitos de longo alcance da tecnociência sobre a natureza externa como um todo, que ameaça a continuidade da vida sobre a Terra, ou então para as questões éticas e os dilemas morais decorrentes da manipulação da natureza orgânica, levada a termo pela engenharia genética, a qual ameaça a preservação da “natureza espiritual do homem”.

Com efeito, quando acontece de se reportar às modificações operadas na natureza interior do indivíduo (vale dizer, nas faculdades anímicas componentes da experiência subjetiva) em decorrência do avanço tecnocientífico, Hans Jonas o faz em termos demasiado metafísicos. Assim se dá, por exemplo, quando nosso autor insiste na real possibilidade de a tempestade tecnológica varrer completamente do universo a “essência sacrossanta do sujeito da evolução” (idem, p.79) e na premente missão de preservar esse elemento transcendental infinito, “que está ameaçado de ser lançado no cadinho da alquimia tecnológica” (idem, p.80). Quando trata da natureza própria do homem, o que Jonas receia é, fundamentalmente, a limitação ou mesmo a eliminação do potencial humano de transcendência em consequência do avanço do automatismo mecânico: a perda da “imagem e semelhança divinas” pela total redução do *homo sapiens* ao *homo faber* como resultado do progresso tecnológico. Em *O Princípio Vida*, escreve ele a propósito: “A ameaça ao mundo vivo por parte de nossa tecnologia (...) diz que a imagem de Deus corre perigo” (Jonas, 2004, p.269). Vale ressaltar aqui que quando nosso autor insiste ser mais urgente, em face da catastrófica situação atual, cuidar primeiro da salvação do *próprio homem*, cuja existência se encontra ameaçada em conjunto com toda vida planetária, seu expresso propósito é o de, com isso, permitir que seja salvaguardado o *próprio do homem*, isto é, sua natureza transcendental - considerada por ele seu elemento distintivo mais importante.<sup>5</sup> Entendamos: dada a gravidade da situação atual, mister é, para ele, cuidar primeiro da preservação da vida planetária e, com ela, da existência física do homem, porque esta é a condição prévia, imposta pelo caráter emergencial da situação atual, para sobrevivência da natureza espiritual do

---

<sup>5</sup> Sobre a “natureza humana” a ser preservada, ver notadamente a secção final de *O Princípio Responsabilidade*, “Preservar a imagem e semelhança”: algo “sagrado que deveria ser protegido da degradação para garantir a integridade futura da *imagem e semelhança*” (Jonas, 2006, p.353).

homem.

A falta de relevância concedida às transformações operadas no âmbito sociopolítico, assim como na esfera da experiência subjetiva, em decorrência do progresso tecnológico, não permite a Jonas bem avaliar e compreender por que, em nosso tempo, não se cumpre a esperada passagem do poder ao dever, isto é, por que nosso agir responsável não se põe, afinal, à altura de nosso poderio tecnológico avassalador. Como não se atém à crescente impotência da práxis política (especialmente no que diz respeito à debilidade das instâncias de mediação democrática envolvidas na atividade tecnocientífica) e à crescente incapacidade de se solidarizar com o outro, seja ele humano, seja ele natural (acarretado pelo embotamento geral da sensibilidade com o avanço da burocracia nas sociedades tecnocráticas), Jonas não pode compreender adequadamente por que se mostra tão débil e impotente o sentimento de responsabilidade em nossos dias. Estes fatores, que afinal comprometem a própria percepção do perigo encerrado na situação presente, sua obra em geral os desconsidera. Sua obra também não procura explicar o motivo pelo qual nosso sentimento de responsabilidade mostra-se via de regra incapaz de se traduzir, na prática, em ações reparadoras de resultado efetivo, ainda quando a consciência da catastrófica situação global parece despertar. Por que permanecemos, em geral, alheios e tão pouco comprometidos com a constelação de valores implicada nos desenvolvimentos tecnocientíficos, enquanto o poderio tecnocientífico avança de forma avassaladora? Por que, enfim, não se consuma a passagem do poder ao dever de responsabilidade correspondente, enquanto o descompasso prometeico, assinalado por Günther Anders, só faz aumentar, tornando ainda mais perigosa, objetivamente falando, a situação atual?<sup>6</sup> A estas perguntas, sua obra não fornece elementos suficientes para responder.

### *Uma ética do estado de emergência*

Pergunta-se Hans Jonas, em uma passagem do *Princípio Responsabilidade*: “De onde se pode esperar este poder de terceiro grau que restituirá ao homem novamente - e ainda a tempo - o controle sobre seu poder, quebrando o sortilégio desse poder autônomo, que se tornou tirânico?” (Jonas, 2006, p.237). Ao procurar responder com ele esta pergunta, constatamos que sua perspectiva de emancipação se desenvolve em dois níveis.

No primeiro nível, fundamentado ontologicamente, Hans Jonas assegura que o dever de responsabilidade encontra-se enraizado no próprio Ser, despertando

---

<sup>6</sup> Já chamamos a atenção do leitor para o fato de que a posição de Günther Anders, a este respeito, se situa nas antípodas daquela defendida por Hans Jonas. Para aquele pensador, com efeito, a potencialização do poderio tecnocientífico, ao contrário de propiciar a almejada passagem ao dever, termina por comprometer esta passagem.

indefectivelmente em face da ameaça do não ser. Num segundo nível, mais propriamente pragmático, respalda-se na *crítica da utopia tecnológica*, isto é, num processo educativo de larga escala capaz de promover a consolidação de uma ética para o futuro distante, que se conjuga com um processo de esclarecimento voltado a desbaratar a ideologia legitimadora do progresso tecnológico desenfreado e encobridora de suas catastróficas consequências.<sup>7</sup>

No entanto, o esclarecimento que sua obra pretende levar a termo a respeito dos crescentes perigos associados progresso tecnocientífico parece visar fundamentalmente a que, em caráter emergencial, os cientistas dediquem-se mormente à pesquisa básica em detrimento da pesquisa aplicada, refreando assim a cega compulsão de aplicação tecnológica, com os perversos efeitos associados à tecnologização e à mercantilização da ciência em nossos dias. Afinal, a crítica da ideologia legitimadora do progresso tecnocientífico almeja, em última instância, meramente *debelar* o processo compulsivo de aplicações tecnológicas, considerado perverso em si mesmo, não se permitindo considerar de que outra forma o progresso tecnocientífico pudesse vir a se desenvolver, de modo a se tornar efetivamente capaz de atender valores humanos, sociais e ambientais.

Afinal, quando Jonas afirma ser preciso “conquistar um poder sobre o poder tecnológico tornado tirânico”, em que sentido exatamente devemos entender este “controle” a ser assumido sobre o poder tecnológico? No sentido de uma possível reorientação do progresso tecnológico capaz de fazer com que se desenvolva de modo mais responsável, contemplando de forma mais efetiva valores humanos, sociais e ambientais? Embora não de todo ausente, sustentamos aqui que este sentido é deixado em segundo plano na obra de Hans Jonas, não sendo desenvolvido como seria desejável. Isto porque assume a primazia, em sua obra, uma outra conotação, segundo a qual controlar o progresso tecnológico atual consiste fundamentalmente em moderar, em caráter emergencial, o emprego do poderio tecnológico alcançado. Neste sentido preponderante, esta proposta de controle do progresso estabelece, assim, uma curiosa dissociação: ela se posiciona contra as aplicações tecnológicas em ritmo descontrolado, mas a favor do desenvolvimento científico e do progresso técnico. A uma certa altura de *O Princípio Responsabilidade*, lemos a este respeito: “Nada do que dissemos deve ser compreendido como um desestímulo a este ou a qualquer outro progresso técnico. Seria preciso apenas saber empregar as conquistas do progresso técnico” (idem, p.306). Contudo, na medida em que, como o próprio Hans Jonas reconhece, o desenvolvimento da tecnociência moderna se deve justamente ao vínculo indissociável estabelecido entre teoria e prática, como seria

---

<sup>7</sup> De modo semelhante, como já observamos, Günther Anders julga necessário desbaratar a crença cega na “salvação sem apocalipse” garantido pelo avanço tecnocientífico, contrapondo a ela a figura do “apocalipse sem salvação” que nos espera.

uma proposta como esta exequível? Como conceber que seria possível avaliar o progresso tecnocientífico hodierno fazendo pesar um interdito sobre o emprego das aplicações tecnológicas?

O fato é que, em sua obra, a desejável moderação do poderio tecnológico, objetivando refrear a exploração desmesurada da natureza externa, não se conjuga com um processo de transformação mais abrangente e profundo, que procurasse considerar outras formas possíveis de estruturação da atividade tecnocientífica e que levasse em conta os âmbitos políticos, econômicos e mesmo psíquicos. E isso porque o processo de dominação e de exploração da natureza externa é concebido, em última instância, como um processo independente ou extrínseco tanto ao sistema social vigente como à estrutura psíquica do homem dos dias de hoje. Hans Jonas não atenta para os nexos existentes entre a valorização hodierna do poder de controle sobre a natureza, propiciado pela tecnociência hodierna, e a estrutura vigente de dominação tanto econômico-social como psíquica. No entanto, tanto a tecnologização como a mercantilização, a que sucumbe em grande medida a ciência hodierna, deitam raízes profundas em valores prevaletentes na sociedade capitalista hodierna, tais como os de individualismo, competitividade, eficiência e rentabilidade. A afinidade eletiva existente entre estes valores, gestados no seio de uma economia capitalista de mercado, e aqueles processos de tecnologização e mercantilização da ciência constitui uma linha de investigação fecunda, que a obra de Hans Jonas deixa de explorar, para compreensão da “aplicação tecnológica descontrolada” que tem lugar em nossos dias.<sup>8</sup>

Pensemos, a propósito, na questão do mal na história. Há certa platitudo na atribuição do mal, em primeira instância, à liberdade moral: “a mais transcendente e a mais perigosa, pois é também a liberdade de denegação de si mesmo, a surdez voluntária, chegando até mesmo ao mal radical, que pode adornar-se (como aprendemos) com a aparência do bem supremo” (Jonas, 2000, p.216). Hans Jonas atém-se, assim, à noção kantiana de mal radical e não concede a devida atenção aos processos histórico-sociais que promovem uma progressiva insensibilização moral, como é o caso da compartimentalização estanque de funções burocráticas levadas a termo pela administração tecnocrática. A compreensão da barbárie que irrompeu no seio da civilização tecnológica altamente desenvolvida exigiria uma investigação dos mecanismos de “banalização do mal” propiciado pelo desenvolvimento das estruturas tecnocráticas, no interior das quais aumenta o déficit na capacidade de fazer a experiência do mal enquanto tal - quanto mais o sujeito se conforma ao exercício de uma função específica da maquinaria tecnocrática. Ora, esta abordagem

---

<sup>8</sup> A propósito desta fecunda linha de investigação, recomendamos ao leitor os estudos de Hugh Lacey, notadamente aqueles publicados em *Valores e Atividade Científica*. Estes estudos exploram a afinidade eletiva existente entre as estratégias materialistas descontextualizadoras, prevaletentes na atividade científica hodierna, e os processos de tecnologização e mercantilização vigentes.

que se insinua na direção do pensamento de Günther Anders e de Hanna Arendt, ao recriminar a supremacia assumida pelo *homo laborans*, em nossa época, em detrimento de outras dimensões da atividade antes mais valorizadas (como a política, a artística, a reflexiva-contemplativa), a obra de Hans Jonas fica nos devendo.<sup>9</sup>

Em verdade, a problemática passagem do poder ao dever só se sustenta, na argumentação de Jonas, em vista do caráter emergencial que assume a situação atual. O acolhimento dos anseios de existência e permanência dos seres vivos como um todo, por parte de nosso dever de responsabilidade, só se mostra algo imperativo em razão de uma possível catástrofe global iminente. Até mesmo o processo de esclarecimento dos efeitos globais deletérios resultantes da marcha do progresso tecnológico depende deste caráter emergencial para se desencadear. Esta ética do estado de emergência se vê, por isso, dispensada (felizmente, como reconhece nosso autor!) da espinhosa questão relativa à consideração dos valores envolvidos nas mais diversas situações concretas em que se processa o desenvolvimento tecnocientífico. Sim, a passagem do ser ao dever, e mais exatamente do ser-perecível ao dever é, de fato, uma questão espinhosa - e, ao contrário do que pensa nosso autor, não só incontornável de imediato como incapaz de se furtar ao “pluralismo democrático da matéria”. Afinal, não há como deixar de mergulhar na singularidade concreta. O movimento do pensamento de Jonas segue, no entanto, o percurso contrário, alçando-se às alturas ontológicas. Para ele, em face do risco de extinção iminente que paira sobre todas as formas de vida do planeta, entre elas a forma humana, o imperativo ético fundamental de “salvar toda aventura mortal em si” e, com ela, a “imagem do homem”, adquire a prerrogativa de fundar-se no nível mais geral e elevado do Ser, em que ontologia e metafísica, como fundamentos de uma ética, se sobrepõem à moral do mais próximo e do mais imediato:

Mas é um aspecto peculiar e único da atual situação do ser humano, por ele mesmo provocada, que os dois aspectos da responsabilidade moral, o aspecto metafísico do momento atual [o dever transcendental de preservar a essência sacrossanta da evolução] e o aspecto causal do efeito futuro [de preservação meramente física da natureza], confluem um com outro (Jonas, 2006, p.270; os esclarecimentos dispostos entre colchetes são de nossa autoria).

Assim, a premente ameaça futura alça a um plano metafísico a preservação meramente física de toda ordem da criação.

Com efeito, a ética da responsabilidade proposta por Hans Jonas é uma ética que intenta justamente suplantiar a concepção tradicional da ética - a “ética do mais

---

<sup>9</sup> Ver, a respeito, as análises de Günther Anders sobre a compartimentalização das faculdades anímicas correspondente à divisão de trabalho vigente na empresa capitalista e a conseqüente perda do sentido do trabalho. Não se trata de desvalorizar o papel desempenhados por ideologias racistas, mas de entender que tais ideologias podem vicejar no terreno aberto por este crescente déficit. A este respeito, também podem ser lidos com muito proveito os estudos de Zygmunt Bauman, especialmente aqueles recolhidos em *Modernidade e Holocausto*.

próximo”, como ele a designa - tornada obsoleta em nossa civilização tecnológica. E tornada obsoleta porquanto, sendo seu âmbito de legislação fundamentalmente o das relações inter-humanas mais imediatas e mais próximas, ela se mostra impotente para ajuizar e normatizar uma prática humana que assume, graças ao alcance descomunal do poderio tecnológico atingido em nossa época, conseqüências de escala planetária.

Destarte, a ética para nossa civilização tecnológica proposta busca sua fundamentação na “amplitude do ser”, a qual depende de uma reinterpretação da natureza como um todo. Esta, por sua vez, exige uma revisão da ideia de natureza capaz de reconhecer o ser que lhe é próprio, desbaratando a desastrosa visada antropocêntrica vigente até então. Ora, esta ética entende que, em última instância, é na ontologia que deve encontrar os princípios de sua fundamentação (que se veja, a propósito, o epílogo “Natureza e ética” de *O Princípio Vida*: Jonas, 2004, p.271). A perspectiva apocalíptica coloca em segundo plano a fundamentação do sentimento de responsabilidade na materialidade sensível e corpórea, na particularidade concreta dos contextos sociais, ambientais e mesmo individuais em que se faz perceptível - e mesmo a suspende temporariamente -, concedendo-lhe o alibi necessário para fundar-se ontologicamente. Assim, o sentimento de responsabilidade visado por Jonas diz respeito, em primeiro lugar, ao futuro do planeta como um todo e, por extensão, de toda humanidade. Esse sentimento ganha uma dimensão espacial e temporal de larga escala e de longo alcance, correspondente ao poder sem precedentes de intervenção tecnológica alcançado por nossa civilização.

É somente neste nível demasiadamente elevado que Jonas logra fundar ontologicamente o dever ser como contido no próprio Ser. Esta fundamentação, contudo, desmorona logo que se desce à existência concreta. Então, não há como escapar do subjetivismo que se imiscui na avaliação das situações particulares e nas decisões capazes de contribuir ou não para a preservação da “vida” - as quais, justamente por isso, exigem a arena democrática como espaço de discussão política, em que os mais diversos atores implicados, direta ou indiretamente, no processo de desenvolvimento tecnocientífico podem manifestar seus distintos pontos de vista, e no qual a faculdade de julgar pode ser exercida no seio de uma autêntica pluralidade.

A vida se manifesta, afinal, na forma de incontáveis espécies de seres vivos, cuja existência depende de relações extremamente complexas, estabelecidas entre si e com seu meio ambiente. Pensemos, a propósito, na problemática questão relativa à preservação das inúmeras espécies animais hoje ameaçadas de extinção. Para que não se torne inócua, a responsabilidade como princípio universalista não pode deixar de se conjugar com uma responsabilidade nominalista, capaz de conceder a devida atenção às espécies singulares ameaçadas, cada qual em seu contexto específico, bem como ao complexo equilíbrio tecido pelas relações que mantém entre si.

Consideremos, por exemplo, as severas intervenções promovidas pelos processos tecnológicos atuais não só no meio ambiente como, por vezes, na própria natureza de determinadas espécies (pensamos aqui nos organismos geneticamente modificados, cuja produção é mais e mais frequente). Realizadas em ritmo cada vez mais acelerado, estas intervenções provocam perturbações no complexo e delicado equilíbrio dos ecossistemas, perturbações estas que, por vezes, terminam por acarretar a ameaça de extinção de algumas espécies em decorrência da proliferação descontrolada de outras. Nestes casos, seria preciso considerar inclusive a necessidade de controle populacional pelo sacrifício programado da vida daquelas últimas, na tentativa de impedir a extinção das primeiras. Menciono o exemplo apenas para ilustrar como pode se tornar extremamente problemático o cumprimento do imperativo genérico que demanda a permanência da “totalidade do Ser” desde quando se desce à existência concreta. A menos que se trate de acontecimentos catastróficos de grande escala, tais como os representados por uma hecatombe nuclear ou pelo processo de aquecimento global acentuado, de fato capazes de aniquilar a totalidade da vida sobre a Terra em curto espaço de tempo, nossa responsabilidade ver-se-á obrigada a abandonar o nível mais geral do Ser para se ocupar de salvaguardar espécies particulares em seu contexto específico.

Decisões como esta e outras de domínio local não têm como se furtar ao âmbito da política. O grau de acerto nas deliberações a serem tomadas depende mormente de um efetivo pluralismo democrático capaz de orientar o desenvolvimento tecnocientífico da forma mais justa possível em cada contexto específico. Soa inócuo, nestas situações, o imperativo geral de moderar o avanço tecnológico desenfreado em nome da preservação do Ser. Neste sentido, é preciso reconhecer que a verdade do princípio metafísico formulado por Hans Jonas - a saber, o dever de responsabilidade fundado ontologicamente - deve ser acusado no instante de sua queda.

Em seu estudo *Hans Jonas: écologie et démocratie*, Virginie Schoefs se ressent de esta mesma debilidade que acusamos aqui na obra de Hans Jonas. De acordo com esta autora, Jonas realiza uma transposição demasiado apressada de sua ética para a esfera da política. Escreve ela a propósito: “a aplicação concreta e política de seus princípios morais é a parte mais fraca de seu sistema e a mais sujeita à discussão” (Schoefs, 2009, p.83).

### *Sobre o desapareço da política*

Em trabalho recentemente publicado, Jelson de Oliveira empreende uma comparação entre as distintas abordagens da problemática da tecnociência hodierna realizadas por Hans Jonas e Andrew Feenberg. Neste trabalho,<sup>10</sup> Oliveira assinala

---

<sup>10</sup> Ver o artigo “A técnica como poder e o poder da técnica: entre Hans Jonas e Andrew Feenberg”

que a intervenção humana sobre a técnica dar-se-ia, para Jonas, sob a égide do pensamento ético, enquanto que, para Feenberg, ela se daria essencialmente no jogo político democrático, como alternativa à tecnocracia. Escreve ele:

Jonas permanece associado a uma visão distópica que delimita sua interpretação em relação à problemática do poder da própria técnica sobretudo ao campo ético, sem acentuar a importância política de que o homem transforme a própria técnica - algo que se torna questão central na filosofia de Feenberg, principalmente quando opõe a alternativa de democratização da técnica à ideia de tecnocracia (De Oliveira, 2015, p.147).

É certo que Jonas não assume uma postura fatalista ou tecnofóbica em relação à tecnociência hodierna, uma vez que deposita sobre uma ética reformulada (capaz de abarcar no seu âmbito de consideração tanto o mais distante, no tempo e no espaço, como a totalidade da natureza) a responsabilidade pelo almejado controle da esfera técnica. Ainda assim, é preciso convir que sua abordagem não tematiza ou incentiva formas políticas de intervenção sobre o âmbito das atividades tecnocientíficas, tais como as elaboradas por Feenberg.<sup>11</sup>

Ora, poderíamos nos perguntar em que medida esta intervenção pautada fundamentalmente pela dimensão ética, em detrimento da política, proposta por Jonas, não terminaria por favorecer as tendências tecnocráticas vigentes. E isto porque, nas deliberações relativas ao desenvolvimento tecnocientífico, ela concederia a palavra final a comitês de especialistas eticamente responsáveis - certo que imbuídos de uma nova ética de longo alcance pensada para o futuro -, em prejuízo de uma discussão democrática livremente conduzida, em que todos os atores envolvidos pudessem ter voz ativa.

Encontramos aqui um tema recorrente na obra joniana, expresso sob variadas formulações. Trata-se da desconfiança manifesta perante a “democracia da matéria”, e o correspondente apreço pela “aristocracia da forma”, vale dizer, pelas formas de ordenação espiritual que concedem autoridade ao mais elevado. No exercício pleno de seu princípio de responsabilidade, o “agente” do poder tecnológico vai até o ponto de reconhecer o “paciente” dos processos de desenvolvimento tecnológico (não só seres humanos, mas os seres da natureza no seu todo) como objeto digno de consideração de seu agir eticamente responsável. No entanto, não vai além disto, pois não é capaz de admitir que eles sejam, para além de objetos de direito, *sujeitos de direito*. Isto é, que possam ter voz ativa capaz não só de acusar os efeitos deletérios de determinados produtos ou aplicações tecnológicas, como também, antes disso, de participar da tomada de decisões democráticas que digam respeito à orientação

---

(De Oliveira, 2015).

11 Para uma compreensão da teoria crítica da tecnologia proposta por Andrew Feenberg, recomendamos ao leitor notadamente os estudos *Critical Theory of Technology* e *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*.

ou mesmo à reorientação do desenvolvimento de produtos tecnológicos, de modo que seus interesses possam ser efetivamente levados em consideração em cada caso específico. O fato de que esta participação, em determinados casos, só possa vir a se realizar de forma indireta, por entidade interposta capaz de representá-los, não deve retirar destes seres ou criaturas naturais o estatuto legítimo de sujeitos éticos, uma vez que atingidos pelo desenvolvimento tecnológico. Temos aqui em mente aqueles seres naturais que, não sendo dotados da linguagem humana, não são capazes de firmar qualquer tipo de contrato social. Nestes casos, a forma particular de participação indireta de tais seres deve constituir, ela mesma, objeto de discussão política, concernente à legitimidade de sua forma específica de representação política.

Como escreve Virginie Schoefs, no estudo *Hans Jonas: écologie et démocratie*, em razão de sua desconfiança pelo âmbito da política, Hans Jonas não deixa de manifestar simpatia por um certo autoritarismo “*bienveillante*”, entendamos, por um autoritarismo paternalista e bem intencionado, conduzido por especialistas esclarecidos e norteado pelo princípio responsabilidade, cujo exercício de poder fosse capaz de realizar aquilo que, de modo flagrante, os regimes democráticos em vigor se mostram incapazes de realizar por si mesmos e para seu próprio bem, a saber: pôr sob controle a dinâmica insaciável do poder tecnológico, de modo que a permanência do Ser seja assegurada sobre a Terra. Isto porque lhes falta, às democracias ocidentais capitalistas, algo indispensável em face do caráter emergencial da situação atual: “o máximo de disciplina social politicamente imposta” (Jonas, 2006, p.237).<sup>12</sup> Se uma expressão como essa não parece contemplar com bons olhos o pluralismo de livres manifestações democráticas, chegando a evocar uma espécie de despotismo, é porque, para Jonas, visando evitar o aniquilamento físico iminente, até mesmo uma modalidade de autoritarismo precisaria ser aceita como forma de controle deste “poder tecnológico que se tornou tirânico”.

“A vantagem de um poder governamental total” constitui uma secção extraordinária de *O Princípio Responsabilidade* caso queiramos ver corroborado o *penchant* joniano por uma autocracia bem-intencionada. Segundo lemos nesta passagem, a tirania comunista se lhe afigura um regime superior ao sistema capitalista liberal-democrático em um sentido específico, qual seja: ela é capaz de impor medidas incômodas - e, portanto, impopulares -, visando pôr sob controle o poderio tecnológico. Posto que seriam contrárias à vontade da maioria, tais medidas dificilmente seriam aprovadas pelas democracias liberais. No fundo, Hans Jonas não acredita que uma vontade popular esclarecida possa um dia ainda deliberar

---

<sup>12</sup> No estudo mencionado, é à luz do pensamento de Hannah Arendt que Virginie Schoefs procura iluminar a ênfase precária que a obra de Hans Jonas concede ao pleno exercício do processo político-democrático.

democraticamente pela implantação de medidas que venham a refrear - como julga necessário de forma urgente - o ímpeto alcançado pelo progresso tecnológico, pois este ímpeto se deve justamente às necessidades consumistas de uma massa populacional crescente, e dele se alimenta.

Destarte, Jonas deposita nas mãos de uma elite de notáveis esclarecidos a missão de promover a vigência desta nova ética, que se assume responsável pela preservação da existência futura. Uma elite bem-intencionada e bem informada, dotada de uma visão eticamente responsável da realidade - eis uma nova edição do rei-filósofo platônico! Fato é que o próprio Jonas não deixa de pôr em dúvida a emergência de uma elite idealizada como esta: “o verdadeiro problema é: se considerarmos que aquela responsabilidade pelo futuro presume uma elite ética e intelectual capaz de assumi-la, como surgirá tal elite e de que poderes ela será investida de modo a executar sua missão?” (idem, p.244).

A crítica que Gérard Lebrun endereça a Hans Jonas em seu artigo “Sobre a tecnofobia” mostra-se, neste ponto, bastante alinhada com aquela que aqui esboçamos.<sup>13</sup> Escreve ele que é de espírito platônico a autolimitação que, segundo Jonas, urge ser imposta ao poderio técnico, uma vez que deve ser exercida por um poder normativo superior capaz de “domesticar” uma técnica tornada selvagem. Tal proposta levanta a questão: “que grau de competência na disciplina em questão deve ser exigida do ‘comitê de sábios’ que será o porta-voz da comunidade ética? O que poderia autorizar ‘especialistas em ética’ a exercer uma censura sobre pesquisas que, tecnicamente falando, não são de sua alçada?” (Lebrun, 1996, p.477).

Não se deve esperar que a vigência de uma nova ética resulte de uma imposição feita a partir de cima, por obra de um comitê de *experts*: ela precisa se desenvolver a partir de baixo, a partir do corpo tecnocientífico diretamente envolvido com os desenvolvimentos tecnológicos - desde que a atividade desse corpo seja convocada a tomar parte do debate democrático. Isto porque a implementação de uma nova ética, apropriada para a civilização tecnológica, não pode prescindir do cientista ou do técnico que reflete sobre sua prática, certo que não de forma isolada ou apenas entre seus pares. Pois ela depende do especialista que é levado a refletir sobre sua atividade, que ele conhece melhor do que ninguém, quando partilha suas expectativas e inquietações na arena pública, perante aqueles que poderão ser tanto beneficiados como prejudicados pelos produtos tecnológicos que estão sendo desenvolvidos. A desejável transformação da esfera técnica requer, por essa razão, a admissão de um pluralismo metodológico capaz de florescer apenas se as discussões tecnocientíficas, deixando de permanecer confinadas ao círculo de

---

<sup>13</sup> A propósito, a crítica elaborada neste artigo respalda-se, em grande medida, em dois estudos de Bernard Sève, quais sejam: “*Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*” e “*La peur comme procédé heuristique*”.

especialistas, exponham-se aos questionamentos, às discussões e às propostas mais variadas que têm lugar no debate público realizado de forma democrática. Ao se expor, o que se espera do corpo de especialistas não é apenas que faça a divulgação e o esclarecimento científico de seu trabalho perante um público de leigos, mas sobretudo que saiba ouvir as demandas e os questionamentos desse público como legítimo ator de políticas tecnocientíficas. Não há outro caminho para que a esfera técnica deixe de se sujeitar às forças mercadológicas imperantes e passe a se orientar preponderantemente pelo bem comum, pelo interesse público, assim como pelas causas naturais e ambientais.

Em suma, o problema na proposta joniana estaria, segundo argumenta Lebrun, na limitação prévia do desenvolvimento tecnocientífico imposta por uma heurística do medo que julga poder prescindir do conhecimento do especialista diretamente envolvido com as atividades tecnológicas. Ora, o medo sem conhecimento real de causa é como o medo de fantasmas, sempre mau conselheiro. Além disso, insistindo na necessidade de refrear o ímpeto das aplicações tecnológicas, Jonas terminaria por menoscabar toda uma vertente mais inventiva da atividade tecnocientífica dedicada a solucionar problemas engendrados pela própria técnica. A esse respeito, a obra recentemente publicada de Ralf Fücks, *Intelligent Wachsen: Die grüne Revolution*, pode ser lida como um contraponto exemplar à proposta joniana, posto que explora as potencialidades manifestadas pela própria técnica, ao longo dos últimos anos, para superar seus efeitos deletérios, graças a sua capacidade de operar com a natureza de forma menos predatória e mais simbiótica ou orgânica.

A falta de aposta no potencial regenerativo da atividade tecnocientífica vai de par, na obra joniana, com falta de propostas que se encaminhem no sentido da promoção de políticas da natureza a serem elaboradas no espaço de uma democracia plena. A acusação dessa última deficiência pode ser acompanhada por outra recriminação. Trata-se da recriminação, que também pode ser dirigida à obra de Hans Jonas, relativa à condenação da utopia, a qual traz consequências negativas para uma práxis social emancipadora, instaurando um impasse em matéria de política. Não desenvolveremos aqui, contudo, este motivo crítico.<sup>14</sup>

#### *Para concluir*

Procurando resumir a exposição feita até aqui, poderíamos dizer que, menoscabando o papel transfigurador da atividade científica exercido por políticas tecnológicas de âmbito local, Hans Jonas não considera que possa ser transformado,

---

<sup>14</sup> No que diz respeito a esta temática, recomendamos ao leitor especialmente a crítica contundente a Jonas feita por Jacques Taminiaux no artigo “*Sur une étique pour l’âge technologique*”. Esta crítica é endossada por Danielle Lorie e Olivier Depré no estudo *Vie et liberté: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*.

ao menos no curto prazo de tempo, o caráter dominador e predatório assumindo pelo poderio tecnológico hodiernamente. Justamente por isso, a missão premente, aquela que sua obra termina por eleger como sendo a mais decisiva para nosso tempo, consiste em refrear, vale dizer, colocar efetivamente sob controle o poder tecnológico tornado tirânico. Sua simpatia por um certo autoritarismo “*bienveillante*”, exercido por especialistas esclarecidos, deita raízes nesta concepção.

Nos momentos de sua obra em que a atenção recai sobre eventuais políticas tecnológicas de alcance local, destinadas a promover uma reorientação do desenvolvimento tecnológico no sentido de contemplar determinados valores tais como, por exemplo, maior justiça social, a argumentação levada a efeito por Hans Jonas invariavelmente desliza em direção a uma outra dimensão, que se lhe afigura não só mais decisiva como mais urgente, a saber, em direção à dimensão ética do princípio responsabilidade, na qual enfatiza a necessidade premente de refrear a dinâmica fatídica assumida pelo progresso tecnológico com o fito de salvaguardar a existência futura global.

Notável, a este respeito, é a seção “A reconstrução do planeta Terra por meio de uma tecnologia liberada”, que encontramos na obra *O princípio responsabilidade*. Nela, Hans Jonas admite a possibilidade de uma reorientação social do progresso técnico capaz de garantir uma distribuição social mais justa dos frutos do desenvolvimento tecnológico e, por conseguinte, capaz de eliminar a miséria material ainda reinante sobre a Terra. Esta seria uma das vantagens que uma sociedade de orientação marxista apresentaria, para ele, em relação à capitalista. Em vista da consecução deste propósito, escreve ele: “Não há dúvida de que boa parte do problema não é de natureza técnico-material, mas de natureza econômico-política” (idem, p.300).

No entanto, por mais louvável que considere ser uma reorientação político-social do progresso tecnológico realizada nestes termos, ele a avalia como sendo modesta e insuficiente. E isto porque Jonas a concebe segundo o modelo da reorientação promovida pelas ideologias socialistas, que permaneceram imbuídas de um progressismo tecnológico utópico. Visando incremento de produtividade para suprir as demandas de consumo de uma população continuamente crescente, esta “tecnologia liberada” continuou - e assim continuaria - atrelada aos grilhões do desenvolvimentismo incessante. Embora socialmente reorientada, ela não deixaria de ser uma força de exploração incessante da natureza, uma força que constrange a natureza a entregar seus tesouros de forma violenta, provocando sua ruína futura. Compreendemos, assim, porque a questão decisiva, para Jonas, não consiste em uma melhor condução social da tecnologia (embora ele a veja com bons olhos, é certo), mas sim no reconhecimento da existência de limites de tolerância da natureza, limites que exigem moderar o desenvolvimento tecnológico em nome da preservação

conjunta da natureza e do próprio homem: “Em última instância, não se trata de saber precisamente o que o homem ainda é capaz de fazer (...), mas o quanto a natureza é capaz de suportar. Ninguém duvida de que haja tais limites” (idem, p.301).

Que limites seriam estes? Na secção “Os limites de tolerância da natureza”, que consta de *O Princípio Responsabilidade*, eles são elencados sumariamente. O primeiro limite a ser reconhecido, segundo Jonas, consiste na inevitável exaustão dos recursos naturais do planeta em decorrência da necessidade de prover alimentação para a crescente população mundial. Ainda que admitamos que novas fontes de matérias primas possam ser descobertas e exploradas, mediante o desenvolvimento de novas tecnologias, ainda neste caso o enorme consumo energético necessário para esta exploração constituiria um segundo limite a ser reconhecido. Afinal, não há como negar que a reserva de combustíveis fósseis, fonte de energia não renovável, tende a se esgotar um dia; além disso, sua utilização indiscriminada provoca poluição e aquecimento global, em consequência do efeito estufa. Quanto às energias limpas e renováveis, como a solar e a eólica, embora promissoras, serão capazes de prover apenas uma fração muito pequena do montante total energético demandado. Para Jonas, parece bem mais promissora a energia a ser obtida pela fusão nuclear controlada. Caso seja conquistada um dia, teremos à disposição uma fonte inesgotável de energia. Então, o último e derradeiro limite que se imporia seria o problema térmico, isto é, o inevitável aquecimento planetário em razão do enorme montante de energia gerado e dissipado sobre a superfície do planeta.<sup>15</sup>

Sem pretender menoscabar a existência de tais limites, e tampouco negar a necessidade de que o progresso científico venha a se pautar pelo princípio de precaução, o motivo crítico que buscamos aqui endereçar à obra de Hans Jonas poderia ser formulado, concisamente, nos seguintes termos. Sua obra não contempla, como seria desejável, a possibilidade de uma reorientação do paradigma tecnocientífico vigente, reorientação esta capaz de promover tanto uma condução social das atividades tecnocientíficas como, ao mesmo tempo, um desenvolvimento tecnológico menos predatório, realizado de forma mais orgânica e simbiótica com a natureza. Não seria possível conceber, afinal, que as atividades tecnocientíficas viessem a se desenvolver de modo a atender não somente aqueles valores relativos à justiça

---

<sup>15</sup> Hans Jonas foi um arauto deste limite que hoje se nos afigura de fato incontornável, o aquecimento global. De 1979, ano de publicação do *O Princípio Responsabilidade*, até os dias de hoje, as evidências científicas do aquecimento global, em consequência da emissão de gases do efeito estufa, tornaram-se praticamente incontestáveis. Por outro lado, os desenvolvimentos tecnológicos mais recentes parecem desmentir o limite por ele assinalado para as energias solar e eólica. A fusão nuclear, por seu turno, mostrou encerrar um desafio tecnológico bem maior que o imaginado em seu tempo, talvez até mesmo insuperável. Quanto ao problema térmico último, este nos parece bastante discutível, na medida em que a energia dissipada sob a forma de calor representa uma fração pequena, correspondente, em geral, às perdas envolvidas nos processos de geração e consumo de energia sob outras formas (elétrica, mecânica, química, etc.).

social, mas também, no mesmo movimento, valores que prezem a sustentabilidade ambiental e a preservação da diversidade natural? Uma tecnologia que passasse a se desenvolver desta maneira poderia ser considerada, esta sim, uma tecnologia verdadeiramente liberada.

Mais que um desiderato, uma reformulação da atividade tecnocientífica promovida nestes moldes se nos impõe, hoje, como uma necessidade cada vez mais urgente. Embora estejamos contemplando, em nossos dias, o desabrochar de inúmeras propostas e iniciativas que se apresentam como alternativas ao modelo prevalecente,<sup>16</sup> é preciso reconhecer que uma nova forma de estruturação da ciência e da tecnologia como esta, capaz de conjugar satisfatoriamente as vertentes social e ambiental, está ainda longe de se impor e se consolidar. Curiosamente, ao contemplar o desenvolvimento tecnológico ocorrido mais recentemente, desde a publicação a obra joniana até os dias de hoje, é interessante constatar que tem ganhado força a tendência de valorização de tecnologias “ecologicamente corretas”, voltadas para assegurar maior sustentabilidade ambiental. O desenvolvimento dessas tecnologias tem sido surpreendente. Em contrapartida, o desenvolvimento tecnológico orientado para propiciar uma distribuição mais equânime das conquistas tecnológicas, com maior justiça social, tem permanecido, infelizmente, em segundo plano. O deslumbramento que experimentamos com as extraordinárias descobertas científicas e com as prodigiosas conquistas tecnológicas de nosso tempo não para de crescer; hoje, nossos dispositivos tecnológicos nos fascinam bem mais que as máquinas primitivas um dia deslumbraram os antigos gregos, que a elas se referiam como *thaumata*, objetos de admiração e espanto. E, no entanto, a desigualdade social, a miséria e a fome são ainda hoje como uma chaga escura, ignominiosa, espalhada por todo o planeta, que o brilho do progresso tecnológico resiste em iluminar.

## Referências

Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter des zweiten industriellen Revolution*. Munique: Beck Verlag.

\_\_\_\_\_. (1992). *Gewalt, ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*. Munique: Droemer Knaur.

\_\_\_\_\_. (2001). *Wir Eichmannsöhne: Offener Brief an Klaus Eichmann*. Munique: Beck Verlag.

\_\_\_\_\_. (2002). *L'Obsolescence de L'Homme: Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Traduit par Christophe David. Paris: Éditions Ivrea.

---

<sup>16</sup> Uma discussão bastante abrangente sobre as mais diversas propostas alternativas de reestruturação da atividade tecnocientífica hodierna pode ser encontrada na coletânea, organizada por Boaventura de Souza Santos, *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*.

- \_\_\_\_\_. (2003). *Die atomare Drohung: Radikale Überlegung zum atomare Zeitalter*. Munique: Beck Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Nous, fils d'Eichmann: Lettre ouvert à Klaus Eichmann*. Traduit par Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Paris: Payot-Rivages.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Le temps de la fin*. Paris: Éditions L'Herne.
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy.
- Bauman, Z. (1998). *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bischof, G.; Dawsey, J.; Fetz, B. (orgs.). (2014). *The Life and Work of Günther Anders: Émigré, iconoclast, man of letters*. Innsbruck: Studien Verlag.
- Cernicchiaro, A. (2014). *Günther Anders, La cassandra della filosofia: Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*. Pistoia: Petit Plaisance Editrice.
- Chiarello, M. (2015). A Fascinação da Compulsão Tecnológica: Sobre a racionalidade científica em Hans Jonas. *Scientiae Studia: Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, 13(2), abr-jun, pp.369-395.
- David, C.; Röpcke, D. (2004). Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. *Revue Écologie & Politique*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 29(2), pp.193-213.
- De Oliveira, J. (2015). A técnica como poder e o poder da técnica: entre Hans Jonas e Andrew Feenberg. *Revista de Filosofia Aurora*, 27(40), jan/abr, pp.143-166.
- Feenberg, A. (1991). *Critical Theory of Technology*. Nova York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Nova York: Oxford University Press.
- Fücks, R. (2013). *Intelligent Wachsen: Die grüne Revolution*. Munique: Carl Hanser Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Green Growth, smart growth: a new approach to economics, innovation and the environment*. Londres: Anthem Press.
- Hernando, C. V. (2016). *Günther Anders, fragmentos do mundo*. Madrid: La Oveja Hoja.
- Jonas, H. (1987). *Macht Oder Ohnmacht der Subjektivität*. Frankfurt: Insel.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Évolution et liberté*. Tradução de S. Cornille e P. Ivernel. Paris: Payot & Rivages. [Título original: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*].
- \_\_\_\_\_. (2004). *O Princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução brasileira de C. A. Pereira. Petrópolis: Vozes. [Título original: *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*].
- \_\_\_\_\_. (2006). *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de M. Lisboa e L. B. Montez. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio/Contraponto. [Título original: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*].

- \_\_\_\_\_. (2010). *Matéria, Espírito e Criação: Dados cosmológicos*. Tradução de Wendel Evangelista S. Lopes. Petrópolis: Vozes. [Título original: *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*].
- Jung, W. (1989). Verantwortung und/oder Widerstand. In: Gatzemaier, M. (org.). *Verantwortung in Wissenschaft und Technik*. Mannheim/ Viena/Zurique: Wissenschaftsverlag, pp.56-71.
- Lacey, H. (2008). *Valores e Atividade Científica, 1*. São Paulo: Editora 34/Associação Filosófica Scientiae Studia.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Valores e Atividade Científica, 2*. São Paulo: Editora 34/Associação Filosófica Scientiae Studia.
- Lebrun, G. (1996). “Sobre a tecnofobia”. In: Novaes, A. (org.). *A Crise da Razão*. Companhia das Letras, São Paulo, pp.471-94.
- Lories, D.; Depré, O. (2003). *Vie et liberté: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris: Vrin (col. Problèmes et controverses).
- Lütkehaus, L. (1985). Prinzip Verantwortung. Praktische Philosophie im Zeitalter der technokratischen Apokalypse. *Die Neue Gesellschaft, Frankfurter Heft, 5*, pp.251-260.
- Pinsart, M-G. (2002). *Hans Jonas et la liberté: Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Librairie Philosophique Vrin (col. Pour demain).
- Pinsart, M-G.; Hottos, G.(1993). *Hans Jonas: Nature et responsabilité*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1991). La responsabilité et la fragilité de la vie. Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas. *Le messenger européen, 5*, pp.203-18.
- Santos, B. S. (2006). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um ‘Discurso sobre as Ciências’ revisitado*. São Paulo: Editora Cortez.
- Schmidt, H. (1992). Verantwortung im technischen Zeitalter. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 3*, pp.159-174.
- Schoefs, V. (2009). *Hans Jonas: écologie et démocratie*. Paris: L’Harmattan.
- Sève, B. (1990). Hans Jonas et l’éthique de la responsabilité. *Esprit, 10*, pp.72-88.
- \_\_\_\_\_. «La peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion: Hans Jonas et H. T. Engelhardt en perspective». In: Hottos, G. (org.). *Aux fondements d’une éthique contemporaine*. Paris: Vrin, pp.107-125.
- Sganzerla, A. (2013). Biologização do ser moral em Hans Jonas. *Revista de Filosofia Aurora, 25(36)*, jan/jun, pp.155-178.
- Taminiaux, J. (1991). Sur une éthique pour l’âge technologique. *Le messenger européen, 5*, pp.187-202.
- Wiesenberger, B. (2003). *Enzyklopädie der apokalyptischen Welt: Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose bei Günther Anders und Theodor W. Adorno*. Munique: Herbert Utz Verlag.

Recebido em: 21.08.2017

Aceito em: 06.11.2017

# Criticar e obedecer versus mordação e desobediência: críticas de Kant a Hobbes

Criticize and obey versus gag and disobedience: critiques of Kant to Hobbes

Delamar Volpato Dutra

djvdutra@yahoo.com.br

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

**Resumo:** O texto compara os posicionamentos de Hobbes e de Kant com relação à liberdade de expressão. Hobbes temeu pelos efeitos desestabilizadores de tal liberdade, ao passo que Kant a definiu como a mais inocente das liberdades, por isso, pode mobilizá-la contra os atos do soberano, pois que despida de poder para desafiá-lo. A expressão dos pensamentos não passaria de um apelo ao soberano para reformar a lei. O texto destaca, ainda, que as razões para Hobbes defender a censura são de ordem pública e não a errância das doutrinas proibidas.

**Palavras-chave:** Hobbes; Kant; liberdade de expressão.

**Abstract:** The text compares Hobbes's and Kant's views on freedom of expression. Hobbes feared for the destabilizing effects of such freedom, whereas Kant defined it as the most innocent of the liberties, therefore, Kant can mobilize it against certain acts of the sovereign, because of its innocence. The expression of thoughts would be no more than an appeal to the sovereign to reform the law. The text further emphasizes that the reasons for Hobbes to defend censorship are of public order and not the wandering of forbidden doctrines.

**Keywords:** Hobbes; Kant; freedom of expression.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p43-61>

## Introdução

Em 1793 Kant publica a obra sobre a relação entre teoria e prática. No segundo item da mesma, logo depois do subtítulo *Da relação da teoria à prática no direito político*, ele escreveu entre parêntesis (*Contra Hobbes*). No texto, a única crítica direta que ele endereça a Hobbes se refere à tese deste último de que o Estado não pode cometer injustiça contra o cidadão, cuja referência ele endereça ao *De cive*. Kant afirma que esta tese é terrível. Se outras críticas há no texto, e certamente há, elas são indiretas. Por exemplo, parece implícita a crítica à defesa hobbesiana da censura, haja vista Kant explicitamente sustentar o uso público da razão como paládio dos direitos do povo. O presente texto pretende tratar dessas duas críticas. Pretende, ainda, apresentar aproximações e sobreposições entre os dois pensadores no que concerne especificamente ao texto em comento.

Em momentos-chave da argumentação kantiana, em sua filosofia do direito,

pode-se ver a influência de Hobbes, como é o caso da concepção de Estado que ele defende: “As ideias reformistas de Kant ainda traem o respeito de Hobbes perante o fato natural do poder político, núcleo decisionista impenetrável da política, no qual se separam o direito e a moral” (Habermas, 1997, p.175). Com isso, Kant parece honrar a não mais poder o capítulo XXVI do *Leviathan*, pois não há lugar, em seu sistema, para qualquer coisa parecida com o capítulo XXI do mesmo texto. Alguns argumentam que Kant buscou diferenciar substancialmente a sua posição daquela de Hobbes, como é o caso de Williams e Slomp. Para eles, a teoria kantiana implicaria não só uma argumentação completamente diferente, como melhor e mais persuasiva do que aquela de Hobbes. Este estudo pretende mostrar não só o tributo de Kant a Hobbes, mas também que a argumentação hobbesiana é mais defensável do que a kantiana, pelo menos em alguns pontos.

### Direito ou direitos inalienáveis

Para Hobbes, no estado de natureza vige o direito a todas as coisas: “numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” (Hobbes, 1979, chap. XIV).<sup>1</sup> A um tal direito não corresponde nenhuma obrigação, nem do próprio titular do direito, pois este não é o verso da medalha de algum dever, nem por parte dos outros. O sentido preciso desse direito ou pelo menos de parte dele é que não se pode ser obrigado, por um outro, a renunciá-lo. Nesse diapasão, Warrender defende que em Hobbes operariam dois conceitos de direito, um como pretensão moral contra os outros e outro como não ser obrigado a renunciar: “Hobbes usa o termo *direito* com dois significados distintos: (1) como aquilo a que se tem titularidade moral; (2) como aquilo a que não se pode ser obrigado a renunciar” (Warrender, 1957, p.18). No primeiro caso, os direitos são o verso da medalha de deveres, são sombras de deveres. No segundo caso, os direitos são uma antítese dos deveres, ou seja, uma liberdade ou isenção de obrigação: “ao passo que no primeiro sentido, os direitos são sombras de deveres, no sentido presente eles são a antítese de deveres, sendo um direito uma liberdade ou isenção de obrigação” (idem, p.19). Quando Hobbes fala das *verdadeiras liberdades* dos súditos ou do direito a todas as coisas, a referência seria ao direito como isenção de obrigação (idem, p.20). Com efeito, ao se referir ao direito do súdito contra a punição do Estado, ele anota “ninguém é obrigado a não lhe resistir” (Hobbes, 1979, chap. XIV).

Portanto, uma característica desses direitos é que eles não constituem uma

---

<sup>1</sup> Essa reformulação do direito natural clássico já tinha sido sugerida por Grotius, que estabeleceu três sentidos para o termo direito: primeiro, como o que é justo; segundo, uma faculdade ou poder que se tem sobre si mesmo, chamada de liberdade; terceiro, como a lei que nos obriga a fazer o que é apropriado (Grotius, 2001, Book I, chap. 1, III, V e IX, respectivamente]. A esse respeito, ver Volpato Dutra (2011).

pretensão contra os outros. Foi por isso que Hobbes pôde afirmar, sem incoerência, o direito de alguém à autopreservação e que os outros têm direito de matá-lo, pois o seu direito não implica em uma obrigação por parte dos outros. Um significado preciso disso é que, por exemplo, o indivíduo não pode ser obrigado a renunciar à sua vida: “o indivíduo não pode ser obrigado a renunciar à sua vida” (Warrender, 1957, p.20). A consequência é que o dever de não matar não pode ser derivado do direito à vida de alguém. O dever de não matar tem que ser derivado de outra fonte, por exemplo, da lei civil ou da lei natural. Segue-se disso, também, que o soberano pode matar o súdito e este pode resistir ao soberano, sem que nenhum dos dois cometa injustiça, porque o direito que está em questão é aquele no sentido de uma isenção de obrigação. Nenhum dos dois está obrigado a renunciar ao direito que pretende (Warrender, 1957, pp.20,188). Ou seja, o titular não tem o dever de se abster do seu exercício nunca: “dizer que ‘X tem um direito’ significa meramente que X não está sob o ‘dever’ de não fazer. Hobbes percebeu que a expressão ‘um direito’ poderia ter esse sentido” (Hart, 1955, p.179).

Em um tal estado não há justiça ou injustiça, pois tais determinações só podem fazer sentido nos termos do contrato que as partes vierem a estabelecer. Sendo assim, é o próprio contrato que determina o que é a justiça ou a injustiça. Por isso, Hobbes estatui:

Já mostramos acima (nos parágrafos 7, 9 e 12) que nenhum pacto obriga quem recebeu o poder supremo em relação a ninguém. Disso se segue, necessariamente, que ele não pode fazer injúria nenhuma a seus súditos. Pois a injúria, tal *como* foi definida no capítulo III, parágrafo 3, nada mais é do que uma quebra de contrato; portanto, onde não há contrato não pode haver injúria (Hobbes, 1998, p.128, Chap. VII, §14).

É justamente essa referência que Kant toma por base em sua crítica direta a Hobbes:

ele [o povo] possui também os seus direitos imprescritíveis perante o chefe do Estado, embora estes não possam ser direitos de constrangimento. Hobbes é de opinião contrária. Segundo ele (De Cive, cap. VII, g 14), o chefe de Estado de nenhum modo está ligado por contrato ao povo e não pode cometer injustiça contra o cidadão (seja qual for a sua decisão a respeito deste). - Semelhante tese seria totalmente correcta se, por injustiça, se entende a lesão que reconhece ao lesado um direito de constrangimento relativamente àquele que comete a injustiça; mas, considerada na sua generalidade, a tese é terrível [*erschrecklich*] (TP, AA 08: 303-304).<sup>2</sup>

Como bem destaca Slomp:

em todos os seus escritos políticos, Hobbes nunca se cansa de dizer que *antes da criação ou depois do colapso* de uma associação política ou mesmo *fora* dos Estados políticos nas relações internacionais, não há acordo sobre o que é bom ou mau,

---

<sup>2</sup> As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela *Kant-Studien Redaktion*, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>], incluso para as abreviaturas das obras que menciona. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das obras referidas.

certo ou errado, justo ou injusto. Desacordo sobre a justiça, para Hobbes, é uma característica definidora da condição natural da espécie humana (Slomp, 2007, p.220).

Até aqui registra-se uma discordância entre os dois pensadores. Torna-se interessante agora observar os desdobramentos dessa discordância.

Para Kant, o soberano pode cometer injustiça contra os direitos do povo por erro escusável, haja vista ele não querer fazer injustiça alguma: “O súdito não refractário deve poder admitir que o seu soberano não lhe quer fazer injustiça alguma” (TP, AA 08: 303-304). Isso significa que embora não queira, ele pode cometer injustiça. Kant é dúbio em relação a isso, pois ele também afirma “porque tudo o que ele fez anteriormente na qualidade de um chefe tem de ser considerado como tendo ocorrido de forma exteriormente legítima, e ele próprio, considerado como fonte das leis, não pode ser injusto” (RL, AA 06: 321). Mesmo que ele não possa ser injusto, a lei pode ter, contra a sua vontade, efeitos injustos.

Segundo Kant, a inalienabilidade dos direitos, oponível à própria vontade do seu titular, visto ser isso mesmo o que está implicado no termo *inalienabilidade*, atribui-lhe a competência de julgar se ele é vítima de injustiça ou não, ou seja, de julgar se seus direitos foram ou estão sendo feridos. Como o soberano não erra porque quer errar, mas por ignorância sobre algum aspecto da lei, o súdito tem “a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, parece-lhe ser uma injustiça a respeito da comunidade” (TP, AA 08: 303-304). Por isso, conclui Kant, “a liberdade de escrever (...) é o único paládio dos direitos do povo” (TP, AA 08: 303-304). Kant parece concordar com Hobbes no sentido de que não há um direito do súdito contra o soberano. Isso não pode haver porque seria na verdade um direito contra si mesmo, o que constituir-se-ia em um contrassenso, haja vista o soberano ser a vontade unida do povo. Não obstante, o súdito deve ter a liberdade de manifestar publicamente a sua opinião, pois, com isso, ele leva ao conhecimento do soberano aquilo que ele próprio modificaria caso tivesse a informação.

Veja-se agora o caso de Hobbes. Para ele, a soberania tem caráter absoluto: “em toda cidade há (...) um poder supremo e absoluto” (Hobbes, 1998, chap. VI, §18). Não obstante tal postulado, o qual é reforçado a não mais poder no capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes admite claramente um âmbito de liberdade que se não é imune à ação do soberano, é imune de obrigação por parte do súdito de obedecer ao soberano. Segundo ele, por exemplo, “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere” (Hobbes, 1979, chap. XIV). De acordo com esta citação, o direito de se autodefender nos casos apontados permanece mesmo havendo cláusula contratual

em contrário, haja vista tais cláusulas serem inquinadas de nulidade. Deveras, “há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio” (idem, chap. XIV). Veja-se que não se trata de uma liberdade de criticar, mas de resistir. Segundo seu raciocínio, para haver paz e para pôr fim ao estado de guerra, há necessidade da renúncia de certos direitos, mas também é necessário que se retenham certas liberdades:

Assim como é necessário a todos os homens que buscam a paz renunciar a certos direitos de natureza, quer dizer, perder a liberdade de fazer tudo o que lhes apraz, assim também é necessário para a vida do homem que alguns desses direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem (Hobbes, 1979, chap. XV).

Vale a pena mencionar que tais direitos são oponíveis mesmo em relação à execução de uma condenação justa: “se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer” (Hobbes, 1979, chap. XXI). Como registra o *De cive*:

Ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo. (...) E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva o mais possível, e supomos que de outro modo não possa agir. Ora, quando alguém chega a esse grau de medo, tudo o que dele podemos esperar é que se salve pela luta ou pela fuga. Ninguém está obrigado ao que é impossível: portanto, quem se vê ameaçado pela morte, que é o maior dos males que possa afetar a natureza, ou por um ferimento ou ainda por danos físicos de qualquer espécie, e não é corajoso o bastante para suportá-los, não está obrigado a sofrê-los (Hobbes, 1998, p.107, cap. II, §18).

Deveras, se certas cláusulas são nulas, com relação àquela liberdade que a nulidade se aplica, se restabelece o estado de natureza no qual o direito consiste na liberdade de usar do próprio poder do modo que tiver vontade. Como bem anota Hobbes, o direito de punir do soberano não advém da sua autoridade, mas do seu direito no estado de natureza:

Mas também já mostrei que, antes da instituição do Estado, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário à sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao

seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não lhe foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo (Hobbes, 1979, chap. XXVIII).

Forçoso concluir, portanto, que os atos de punição, incluso as punições justas, ativam o estado de guerra que, por isso mesmo, permanece sempre latente, determinando, portanto, um conflito de poder, o qual se resolve pela força: “o poder não é mais nada a não ser um excesso do poder de alguém sobre o poder de outro, pois, poderes iguais opostos se destroem um ao outro” (Hobbes, 1928, chap.8, §4). Desse modo, sustenta Hobbes, o súdito que resiste à execução da sentença não comete injustiça, haja vista a operação ocorrer no estado de natureza, até porque, se cláusula contratual houvesse comprometido o súdito a não reagir, ela seria nula de pleno direito.

Veja-se, então, que os remédios para a proteção dos direitos são diversos. Kant baseia tal proteção no direito da pena, ou seja, na liberdade de expressão, e Hobbes no direito de desobedecer, ao menos em relação ao que conflitar frontalmente com o direito de se autopreservar. Para Kant, há *direitos* irrenunciáveis e para Hobbes há *apenas um único* direito irrenunciável, ainda que de escopo amplo. Diz-se irrenunciável, no caso de Hobbes, porque a renúncia, caso houvesse, seria nula. Nesse particular, é de se reforçar que para Hobbes só há de fato um direito inalienável, aquele da autopreservação:

Hobbes explica que em caso de emergência qualquer Estado - em razão de sua própria sobrevivência - porá a preservação da vida de seus cidadãos acima da salvaguarda da sua liberdade, igualdade, propriedade e assim por diante. Isso mostra que somente a autopreservação, em primeiro lugar, tem o status de um direito ou titularidade inalienável, ao passo que liberdade, igualdade e propriedade seriam concessões revogáveis (Slomp, 2010, p.219).

Desse modo, “para Hobbes, Liberdade e propriedade são concessões, não direitos. Na opinião de Hobbes, os cidadãos têm direitos uns contra os outros, mas eles podem reivindicar somente um direito - a autopreservação - contra o Estado” (Slomp, 2010, p.219, nota 37). Schmitt poderia mostrar que no estado de exceção essa verdade é vingada de forma derradeira. No caso de Kant, ainda que a RL afirme haver só um direito inato, a liberdade, em TP ele usa o termo *direitos* do povo, no plural.

### **Poder comunicativo: inocência e perigo da comunicação**

Se a análise for dirigida para o remédio<sup>3</sup> que cada um propõe para a defesa do direito, percebem-se diferenças importantes. Hobbes não viu problema em albergar

---

<sup>3</sup> “onde não há remédio, não direito” (Bentham, 1838-1843, p.388).

em seu sistema a possibilidade da desobediência por parte do súdito, pelo menos em alguns casos, bem como a possibilidade de cláusulas contratuais nulas. Sem embargo disso, Hobbes considerou perigosa a liberdade de expressão, razão pela qual defendeu a censura. Por seu turno, Kant recusou cabalmente a desobediência, considerou inocente a liberdade de expressão e avaliou como perigosa a censura.

A não injustiça da desobediência com relação à autopreservação, assim como a nulidade das cláusulas que implicam alienação de tal direito, são desideratos que não causam inconsistência para Hobbes porque no seu sistema operam duas determinações, aquela da autoridade e aquela do poder. Como bem pontuou Agamben, “a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*” (Agamben, 2004, p.130). Melhor dito, a autoridade é necessária para que o poder do soberano seja fortalecido. Isso ocorre de dois modos, pela renúncia dos súditos em interferir nos atos do soberano contra os outros e pelo auxílio no que for necessário para a prática de tais atos. Tais determinações são bem claras quando Hobbes trata do direito de punir, o qual não tem base na autoridade. Como declinado há pouco, o direito de punir tem base no poder que o soberano já porta no estado de natureza. A autoridade apenas torna tal poder imenso, ou seja, o maior poder que há na terra. Eis a citação:

Ao fundar um Estado, cada um renuncia ao direito de defender os outros, mas não de defender-se a si mesmo. Além disso, cada um se obriga a ajudar o soberano na punição de outrem, mas não na sua própria. Mas prometer ajudar o soberano a causar dano a outrem só poderia equivaler a dar-lhe o direito de punir se aquele que assim promete tivesse ele próprio um tal direito (Hobbes, 1979, p.388).

Como já mencionado, “o poder não é mais nada a não ser um excesso do poder de alguém sobre o poder de outro” (Hobbes, 1928, chap. 8, §4).

Por outro lado, Hobbes considerou a livre circulação de opiniões perigosa. Hobbes viveu em período de agitação política que ele caracterizou como anarquia. A seu juízo, um tal estado de coisas teria como causa principal as opiniões dos homens. No capítulo XII do *De cive*, ele caracteriza como sediciosas [*seditious*] várias opiniões, ou seja, opiniões que causam perturbação da ordem pública, agitação, sublevação, revolta, motim: “Quantas rebeliões não foram causadas apenas por aquela opinião que ensina que cabe aos particulares conhecer se os mandamentos dos reis são justos ou injustos, e que antes de prestarem obediência eles não só podem, mas também devem discuti-los” (Hobbes, 1998, p.11). Com efeito, as opiniões governam as ações, sendo as mais importantes aquelas sobre o bem e sobre o mal:

Também é evidente que todas as ações voluntárias têm origem na vontade, e dela necessariamente dependem; e que a vontade de fazer ou deixar de fazer qualquer coisa depende de nossa opinião sobre o bem e o mal, e sobre a recompensa ou o castigo que concebemos vir a receber pelo referido ato ou omissão. Assim as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles (Hobbes, 1998,

p.107, cap. VI, §11).

É tendo essa base que Hobbes defende a censura. Ou seja, Hobbes não defende a censura em razão da verdade ou falsidade de uma doutrina, mas a partir do efeito que ela pode ter sobre a ordem pública: “Com base nisso podemos compreender, por uma inferência evidente e necessária, que para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade” (idem, p.107, cap. VI, §11). Hobbes propõe o governo da manifestação das opiniões pela mordaza: “Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles” (Hobbes, 1979, chap. XVI).

É importante destacar que o motivo da censura das opiniões em Hobbes não é a possível errância das mesmas, mas a ordem pública. Nesse particular, Rawls, ao comentar o caráter avesso de Rousseau à discussão pública, bem como a sua defesa de uma religião de caráter civil, destaca que o princípio que justificaria a intolerância seria aceitável na posição original (Rawls, 1999, p.190). O princípio que Rousseau defenderia para a intolerância seria aquele da manutenção da ordem pública: “Locke e Rousseau limitaram a liberdade baseados no que eles supuseram ser consequências claras e evidentes para a ordem pública” (idem, p.189). Um tal princípio é bem diferente daquele que põe como fundamento da intolerância uma questão de fé. A vantagem do primeiro critério em relação ao segundo é que de acordo com o primeiro os limites da tolerância podem vir a ser traçados de forma diferente:

Pois, quando a negação da Liberdade é justificada por um apelo à ordem pública, como evidenciado pelo senso comum, é sempre possível argumentar que os limites foram desenhados incorretamente, que a experiência, de fato, não justifica a restrição. Quando a supressão da liberdade é baseada sobre princípios teológicos ou questões de fé, argumento algum é possível (Rawls, 1999, p.190).

Muito embora Rawls não se refira a Hobbes, defende-se ser possível estender a Hobbes as afirmativas que Rawls faz em relação a Locke e a Rousseau.

Com relação à obediência, Kant parece afirmar com mais força do que Hobbes a autoridade do Estado: “não é, todavia, permitido ao súbdito resistir pela violência à violência” (TP, AA 08: 299-300). Como ele muito bem esclarece: “numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada. Pois, supondo que ele tenha esse direito e, claro está, o direito de se opor à decisão do efectivo chefe de Estado, quem decidirá de que lado está o direito” (TP, AA 08: 299-300)? Ele sustenta a necessidade de suportar um abuso insuportável bem como afirma lapidarmente que a resistência como um direito seria

uma contradição:

O fundamento do dever do povo de suportar mesmo um abuso do poder supremo considerado insuportável encontra-se nisto: que sua resistência à própria legislação suprema nunca pode ser pensada senão como ilegal e mesmo como destruindo o todo da constituição legal. Pois, para ser autorizado a tanto, deveria existir uma lei pública que permitisse esta resistência do povo, i. e., a legislação suprema conteria em si uma determinação de não ser a suprema e de, em um e mesmo juízo, fazer do povo, enquanto súdito, o soberano sobre aquele de quem é súdito, o que se contradiz, ressaltando esta contradição imediatamente da seguinte pergunta: quem deve ser juiz nesta disputa entre povo e soberano (pois, do ponto de vista jurídico, trata-se sempre ainda de duas pessoas morais distintas)? Quando então fica claro que o primeiro quer sê-lo em sua própria causa (RL, AA 06: 320).

Em uma nota a esta referência, ele afirma: “porque tudo o que ele fez anteriormente na qualidade de um chefe tem de ser considerado como tendo ocorrido de forma exteriormente legítima, e ele próprio, considerado como fonte das leis, não pode ser injusto” (RL, AA 06: 321).

Ora, o ponto de Hobbes é menos que o soberano não possa errar e mais a necessidade de haver uma instância decisória com característica de coisa julgada, ou seja, de decisão final. O centro dessa tese está no capítulo XXVI do *Leviathan*. Como visto, nesse ponto preciso Kant não discorda de Hobbes. O soberano pode errar, mas deve ser obedecido porque, senão, quem decidiria a questão na disputa entre o povo e o soberano? Nesse particular Kant sufragaria a tese principal de Hobbes: “*sed auctoritas, non veritas, facit legem*”.<sup>4</sup> Certamente, Kant pode alegar que “a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão” (VAZeF, AA 08: 369) e que, por isso mesmo, o soberano pode ser criticado, mas, como já dito, a decisão sobre o direito não lhe cabe mais. Segundo Kant,

deve-se sair do estado de natureza, no qual cada um segue sua própria cabeça, e unir-se com todos os outros (não lhe sendo possível evitar entrar em interação com eles) com o intuito de se submeter a uma coação externa legal e pública, portanto entrar em um estado no qual é determinado *legalmente* o que deve ser reconhecido como o seu de cada um, cabendo-lhe por um *poder* suficiente (que não é o seu, mas um poder externo), i. e., deve-se antes de tudo o mais entrar em um estado civil (RL, AA 06: 212).

Uma formulação, aliás, que parece comprometer bastante Kant com teses positivistas (Waldron, 1995-1996, pp.1535-1566).

### **Um paládio inocente?**

Como se vê, diferentemente de Kant, Hobbes não tem uma avaliação positiva

---

<sup>4</sup> “In civitate constituta, legem naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependent, sed ab auctoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt: sed auctoritas, non veritas, facit legem” (Hobbes, 2010, cap. XXVI, ênfase acrescentada).

dos efeitos da discussão pública:

diferentemente de Kant, Hobbes defendeu que o debate e a expressão públicos não promovem a busca pela justiça e a verdade, mas, em vez disso, eles nutrem o desejo por prestígio e glória. De acordo com Hobbes, as pessoas não se engajam em discussões para formar uma opinião; elas debatem para vencer um argumento (Slomp, 2010, p.219).

A livre circulação de opiniões é um fator de desestabilização, um risco de desordem. “De fato, a crença de que opiniões sediciosas são a maior causa de rebelião e desordens é o pilar da construção hobbesiana do poder absoluto do Estado” (idem, *ibidem*).

Com relação à livre manifestação do pensamento, Kant teve um posicionamento bem diferente daquele de Hobbes. Já no texto *Contra Hobbes*, ele afirma: “Mas inspirar ao soberano o receio de que pensar por si mesmo e tornar público o seu pensamento pode suscitar a agitação no Estado equivaleria a despertar nele a desconfiança em relação ao seu próprio poder, ou até o ódio contra o seu povo” (TP, AA 08: 303-304).

Portanto, há duas teses a serem consideradas: a de Kant, segundo a qual a manifestação da opinião é a mais inocente das liberdades, e a de Hobbes, segundo a qual ela é perigosa. Contemporaneamente, a matéria não perdeu o seu caráter controverso. Senão veja-se os desdobramentos do caso Breivik. Em 2012, no processo de Anders Behring Breivik na justiça norueguesa por ato terrorista em Oslo em julho de 2011 que levou à morte de 77 pessoas, a corte proibiu a transmissão dos atos processuais, especialmente o interrogatório do réu, para que o julgamento não fosse usado para a divulgação da sua plataforma anti-imigração e antimulticulturalista. Ele alegou que seus atos foram de autodefesa por parte de um determinado grupo de pessoas nativas da Noruega contra imigrantes e outras culturas não cristãs. Os motivos alegados pela corte para proibir as transmissões visaram a evitar contribuir para o que o próprio acusado pretendia com seus atos, a saber, divulgar as suas ideias, bem como para proteger as vítimas que queriam esquecer a tragédia e que poderiam ser atingidas involuntariamente pelas transmissões. Contudo, a impressão que muitos tiveram foi aquela do medo em relação à captação de adeptos para tal ideário extremista.

De que para Hobbes a linguagem seja fundamental, segue-se de duas teses. A primeira decorre de ser ela a distinguir os homens dos animais: “Pois além da sensação e dos pensamentos e, da cadeia de pensamentos, o espírito do homem não tem qualquer outro movimento, muito embora, com a ajuda do discurso e do método, as mesmas faculdades possam ser desenvolvidas a tal ponto que distinguem os homens de todos os outros seres vivos” (Hobbes, 1979, chap. III). A segunda tese é a de que sem linguagem não haveria o *Leviathan*: “não haveria entre os homens

nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (idem, chap. IV). Não haveria, portanto, o maior poder da terra: “O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado” (idem, chap. X).

Segundo a interpretação de Pettit, a centralidade da linguagem decorre da distorção que ela opera sobre os desejos: “o efeito de distorção que as palavras têm sobre os desejos” (Pettit, 2008, p.4). Pettit sugere que as palavras teriam o efeito de fazer as pessoas professarem como papagaios crenças que elas não entenderiam. Teria o efeito de fazer cair na cilada de compromissos confusos e incoerentes. As palavras teriam, também, a consequência de deixar doutrinas diversas gerar conflitos sob a pressão do amor próprio: “os efeitos das palavras de levar as pessoas a professarem crenças que elas não entendem, como papagaios, de prendê-las a compromissos incoerentes e confusos e deixar as doutrinas diversificarem e gerarem conflitos sob a pressão do amor-próprio” (idem, p.5).

Como dito, a linguagem, para Hobbes, é o elemento que permite distinguir os homens dos demais animais. Nesse processo de humanização, a linguagem não tem só o efeito positivo próprio do conhecimento que ela possibilita, mas ela tem também efeitos negativos. Tais efeitos negativos são conexos com a função que ela exerce para distinguir os homens dos demais animais, pois ela cria, segundo Pettit, confusão no reino humano das paixões, transformando os homens em monstros no lugar de simples animais: “Ela [a capacidade linguística] cria conturbação no reino das paixões humanas, tornando monstros os simples animais que os seres humanos seriam se fossem de outro modo” (Pettit, 2008, p.84). Este seria, de acordo com o comentador, um lado obscuro [*dark side*] do efeito da linguagem.

Esse efeito de confusão, desordem, que a linguagem traz para o reino humano decorre da relação da linguagem com as paixões. Tal relação pode ocorrer de dois modos: por um lado, a linguagem permite a expressão das paixões por meio de predicados avaliativos e, por outro lado, permite expandir a extensão das paixões. Ora, é precisamente este último ponto que propicia a distinção dos homens dos demais animais: “Primeiramente, (...) ela [a linguagem] permite às pessoas dar expressão às suas paixões, pondo à disposição termos avaliativos e, segundo, serve para expandir o alcance das paixões, por meio disso aumentando a separação entre animais humanos e outros animais” (Pettit, 2008, p.84). É este segundo aspecto que é de particular importância para o presente estudo.

A expansão das paixões que causam confusão e desordem se dá com a antecipação do futuro, bem como com a comparação com os outros. Esses dois aspectos desacoplam o desejo de sua manifestação sensual e orgânica colada à

### imediatez da satisfação:

A fala expande as paixões disponíveis para os seres humanos porque libera as pessoas do regime animal dos desejos sensuais, manifestados organicamente. Primeiro, a fala permite aos seres humanos antecipar o futuro e focar os seus desejos tanto no que poderá advir quanto no que é presente em face delas. Segundo, ela lhes permite comparar a si mesmos com os outros e a terem preocupação com relação a se são menos ou mais poderosos e reputados do que os outros (Pettit, 2008, p. 91).

No capítulo XVII do *Leviathan*, Hobbes tece várias comparações entre os homens e os demais animais. Uma das diferenças apontadas é que a felicidade [joy] humana consiste justamente na comparação recíproca. Hobbes observa que muito embora os animais compitam por recursos escassos, em havendo recursos suficientes para as suas necessidades imediatas, eles se satisfazem. Como bem registra Pettit, “se recursos suficientes estiverem disponíveis, então, cada um deles poderá ser bem-sucedido em encontrar satisfação completa” (Pettit, 2008, pp.95-6).

Uma explicação de por que a distorção operada nas paixões pela linguagem transforma os homens em monstros é porque muitos dos bens que os humanos disputam são de soma-zero, ou seja, não é possível todos terem aquele bem. Ora, tais bens são como que criados ou possibilitados pelo uso da linguagem, como é o caso da glória e da honra, os quais, se um tem os outros não podem ter: a “glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência” (Hobbes, 1998, p.107, cap. I, §2).<sup>5</sup> Hobbes afirma no capítulo XVII do *Leviathan* que os homens competem por honra e dignidades. Como tais bens são de soma-zero, o fato de um ter e outro não ter leva à inveja e ao ódio e, finalmente, à guerra. Com bem pontua Pettit, a linguagem propicia a expulsão do paraíso do presente para a turbulência do futuro:

A vida entre os seres humanos parece destinada a ser um jogo de soma zero, por isso, em contraste com a vida entre os animais. É como se o advento da fala e do conhecimento que adveio com ela precipitaram uma queda secular: uma expulsão do mundo tranquilo da preocupação privada com o presente para uma existência turbulenta, na qual as pessoas sustentam umas às outras em uma ansiedade frenética acerca do poder relativo (Pettit, 2008, pp.95-6).

As noções de bem e de mal são expandidas pela influência da linguagem e da razão, o que implica a passagem da competição para a inimizade: “Sob os seus desejos expandidos pela influência da fala e da razão, os humanos entram em um conflito necessário e inevitável sobre tais questões. Eles não são meramente competidores, de acordo com o cenário que emerge, mas inimigos” (idem, p.96).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sabidamente, por isso mesmo Hobbes conclui que a sociedade não pode se fundar sobre a honra e a glória porque ela seria vã. Ela tem que se fundar sobre o medo recíproco, pois este é comum a todos e é permanente, já que colado ao temor da morte.

<sup>6</sup> Ele referencia Hobbes (1928, chap. 14, §4).

Em suma, a linguagem propicia a expansão dos desejos em direção ao futuro, bem como propicia a comparação recíproca:

Ela [a linguagem] impele a paixão humana a saltar a barreira do presente, a se estender em uma solicitude ansiosa pelo futuro. Ela declina da preocupação sensual e inocente da satisfação privada em favor de uma preocupação com vantagens de posição sobre os outros. (...) Fazendo isso, ela gera conflito e desordem entre os seres humanos (Pettit, 2008, p.97).

Se Pettit estiver correto, há uma discordância entre Kant e Hobbes sobre o poder motivacional das palavras. Para Kant, ela não tem o poder que Hobbes lhe atribui, como se houvesse quase uma causalidade entre opinião e ação. Não, as opiniões são inocentes, pois elas dependem de aceitação, ou seja, elas não ferem a liberdade. Segundo O’Neil, “a fala não causa dano e, em particular, não causa dano mesmo que falsa” (O’Neill, 2010). De fato, Kant em *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* afirma que a liberdade de expressão é “a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos” (WA, AA 08: 36-37), tanto que o governante esclarecido deveria dizer: “*raciocinai* tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas *obedecei*” (WA, AA 08: 837)! Desse modo, a liberdade de expressão é a mais inocente das liberdades, porque ela depende da aceitação ou não pelos outros. Ou seja, a apresentação de uma ideia, verdadeira ou falsa, honesta ou desonesta, a alguém não teria o condão de enganar, por depender somente da pessoa aceitá-la ou não. Esse critério Kant parece sustentar na p.238 da RL:

finalmente, também a autorização para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu, se eles não querem aceitá-lo, como é lhes comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, quer seja verdadeiro e honesto, quer seja falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende apenas deles dar-lhe crédito ou não;<sup>7</sup> - todas estas autorizações encontram-se já no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem efetivamente (como membros de uma divisão sob um conceito superior do direito) (RL, AA 06: 238).

Aqui vale o princípio *volenti non fiat iniuria*.

Segundo Kant, o direito é uma autorização “com base no fato de ser inofensivo” (TL, AA 06: 429). Para Kant, a liberdade de comunicar os pensamentos é uma

---

<sup>7</sup> Nota de Kant: “Dizer falsidade intencionalmente, mesmo que apenas levemente, costuma ser chamado de mentira (*mendacium*), porque ela pode causar danos pelo menos enquanto aquele que a repete ingenuamente pode tornar-se objeto de troça dos outros como um crédulo. Mas, em sentido jurídico, pretende-se que seja chamada mentira apenas aquela falsidade que prejudica a um outro imediatamente em seu direito, por exemplo, a falsa indicação de um contrato fechado com alguém, para tirar-lhe o seu (*falsiloquium dolosum*), e esta distinção de conceitos muito próximos tem fundamento, porque, na mera declaração de seus pensamentos, sempre resta a liberdade do outro de tomá-la pelo que quiser, ainda que a difamação fundamentada de que este é um homem cujas palavras não se pode acreditar está tão perto da acusação de chamá-lo um mentiroso, que a linha limítrofe, que separa aqui o que pertence ao direito daquilo que pertence à ética, mal se deixa distinguir”.

autorização colada ao único direito inato da liberdade (Mulholland, 1990, p.226). Ou seja, para ele, é uma autorização que decorre do fato de a linguagem não causar dano. Kant parece estar convencido de que a expressão das opiniões não causa dano porque ela não funciona como um impedimento da liberdade, haja vista depender da aceitação dos destinatários da mensagem, pois só depende deles aceitar, por isso mesmo, estaria autorizado comunicar algo falso e desonesto:

a autorização para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu, se eles não querem aceitá-lo, como é lhes comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, quer seja verdadeiro e honesto, quer seja falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende apenas deles dar-lhe crédito ou não (RL, AA 06: 237-238).

Como bem observa Kant em nota a esta citação “na mera declaração de seus pensamentos, sempre resta a liberdade do outro de tomá-la pelo que quiser” (RL, AA 06: 237-238, nota de Kant). Para Kant, só pode haver coação justa em relação a uma liberdade se tal coação funcionar como um impedimento da liberdade (RL, AA 06: 231). Ora, comunicar os pensamentos não impede a liberdade de ninguém, pois nada ocorre se o destinatário não aceitar a mensagem, logo, ela é de acordo com a liberdade. Sendo de acordo, compatível, com a liberdade, não se pode usar da coação para coibir esse uso da mesma.

Hobbes é de outra tez, para ele, se as ações são governadas pelas opiniões, não teria como evitar que às opiniões críticas se seguissem ações contra a ordem. Para ele, então, controlar as opiniões seria uma forma de controlar as ações. Nesse sentido, para poder fazer valer a sua posição normativa, Kant teve que considerar o argumento de Hobbes para sustentar a censura, cuja recusa por parte de Kant se constitui, ao mesmo tempo, em uma prova da aceitação de uma tese básica de Hobbes, ainda que de um modo oblíquo. Como visto, para Hobbes, a preservação da ordem pública é o principal argumento que ele avança para a censura. Então, o que Kant faz é inverter a avaliação empírica feita por Hobbes, e mesmo aquela sugerida por Rousseau, como apontado acima. Segundo Kant, a proibição da comunicação dos pensamentos leva a todo tipo de sociedade secreta e, por consequência, torna instável a sociedade civil. Ou seja, para Kant poder avançar o seu argumento normativo a respeito da comunicação dos próprios pensamentos, ele teve que se mover, em uma primeira clivagem, na avaliação dos aspectos pragmáticos do exercício dessa liberdade. Melhor dito, uma sociedade com base na mordação levaria, para ele, à formação de todo tipo de sociedade secreta, pois o ser humano não deixaria de ter todo tipo de pensamento. Então, melhor que a razão pública se constitua no veículo mesmo do esclarecimento e não a mordação, a qual, por certo, se manifesta como um tipo de paternalismo despótico, ainda que sufragado pela maioria ilustrada, pois quer dizer como o homem, o súdito e o cidadão têm que pensar. Aqui, trata-se de

uma razão pragmática para a defesa da liberdade de expressão, quase uma razão estratégica. Isso porque Hobbes negara a liberdade de comunicar os pensamentos em bases pragmáticas, o que forçou Kant a contra-argumentar nesse viés.

Certamente, o argumento na RL não é pragmático, mas baseado no direito e na justiça:

Em toda a comunidade deve haver uma obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um espírito de liberdade, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coacção é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo (TP, AA 08: 305).

Ou seja, tais determinações normativas têm que se alicerçar também no coração dos homens, sob pena de instabilidade. Um homem dilacerado consigo mesmo não é um bom fundamento para a construção de uma sociedade bem-ordenada. Por isso, é a negação da liberdade de expressar os pensamentos que dá origem ao estado de guerra, pois tal negação estaria na base da formação de todas as sociedades secretas:

A obediência sem o espírito de liberdade é a causa que induz a todas as *sociedades secretas*. É, de facto, uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; por isso, se a liberdade se favorecesse, eliminar-se-iam aquelas. - E por que outro meio seria também possível fornecer ao governo os conhecimentos que favorecem o seu próprio desígnio fundamental senão o de deixar manifestar-se este espírito da liberdade tão respeitável na sua origem e nos seus efeitos (TP, AA 08: 305)?

O caminho aberto por Hobbes foi, desse modo, trilhado por Kant, pois a sua defesa da liberdade de expressão teve que passar pelo veto de Hobbes, ainda que para argumentar contra as próprias conclusões do autor do *Leviathan*. Se o único argumento para limitar a expressão de um pensamento é uma razão de Estado, poderia ser o caso de a proibição de um pensamento atentar contra a razão de Estado. É isso que Kant alega contra Hobbes, ao menos nessa passagem em comento. Em ambos os casos, a razão para decidir é a mesma. É o que Kant defende com Hobbes contra Hobbes. Como visto, o próprio Hobbes não pareceu ser partidário da simples proibição da expressão das opiniões, mas do seu controle, por exemplo, mediante anotação nas obras consideradas perigosas. Hobbes tinha ciência de que a simples proibição levava ao acirramento das posições, talvez, por ter bem presente as guerras religiosas. Seja como for, o ponto de Kant é que a manifestação tem que ser livre, sem qualquer controle estatal.

Vale anotar, por fim, que a liberdade de expressão, para Kant, se torna também “o único paládio dos direitos do povo” (TP, AA 08: 304). Kant defende isso justamente no texto *Contra Hobbes*. Ou seja, Kant parece argumentar não só que

a liberdade não atenta contra o Estado, ou seja, não ameaça a segurança pública, como se constitui em um meio de correção dos erros da legislação no que concerne ao tratamento dos direitos do povo. O controle da expressão das opiniões tem o efeito colateral de retirar do legislador uma fonte de ilustração. Se por um lado Kant nega um direito de resistência ao soberano (RL, AA 06: 320), que Hobbes admite (Hobbes, 1968, chap. XXI), por outro lado, ele equipa o cidadão com o direito de se expressar publicamente, pois se trata do exercício da mais inocente das liberdades, a qual compõe, ademais, o núcleo mais fundamental do único direito originário que pertence ao homem em razão da sua humanidade. Em suma, para Hobbes o soberano não erra, mas o súdito pode resistir; para Kant, o soberano pode errar, mas o lesado pelo erro não tem “um direito de constrangimento relativamente àquele que comete a injustiça” (TP, AA 08: 303-304). Tem, sim, o direito de criticar o soberano (TP, AA 08: 304).

### Notas conclusivas

Feitas essas considerações, a pergunta que resta para responder é a seguinte: teria Kant sido desonesto ao estabelecer a liberdade de expressão como o paládio dos direitos do povo? Como algo inocente, inofensivo pode funcionar como paládio? Estaria Kant a defender a liberdade de expressão sob o manto da inocência para convencer o soberano a permiti-la quando ele sabia se tratar de algo muito poderoso? Nesse mesmo sentido inquisitório, teria sido Kant honesto ao se posicionar de forma contrária à revolução depois que ela tinha ocorrido?

Se também pela violência de uma revolução, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição, embora durante a vigência desta quem tenha perturbado a ordem com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde (VAZeF, AA 08: 372-373).

Deveras, Hobbes poderia fazer uma tal pergunta ou mesmo acusação a Kant. Veja-se o que afirma Slomp com relação a esse ponto:

Vice-versa, a compreensão inadequada da natureza e das práticas humanas conduz a teorias ruins e a doutrinas políticas perigosas. Hobbes teria visto as reflexões kantianas sobre a liberdade da pena, a noção de direitos inalienáveis, bem como a sugestão de uma Constituição precedente à criação do Estado como uma teoria equivocada e enganosa, inclinando para o sedicioso. Realmente, mesmo que Kant condene a desobediência civil, ele não faz nada para a evitar, em vez disso, provê os rebeldes potenciais com ideias para minar o Estado (Slomp, 2010, p.221).

A resposta às questões formuladas deve ser não. Tanto a proibição da revolução é consistente com a sua filosofia do direito, quanto a inocência da comunicação.

Assim como para uma filosofia que sustenta haver fins em si se torna conveniente que algo real seja considerado um fim em si, para fornecer uma espécie de conteúdo, como é o caso do homem como um fim em si, assim, também, para uma filosofia que afirma haver um direito inato à liberdade tem que poder encontrar pelo menos uma liberdade cujo exercício não causa dano, pois completamente consistente com o princípio universal do direito. Seria uma espécie de conteúdo para o direito inato à liberdade (Mulholland, 1990, p.226).

A linguagem e a comunicação deitam raízes no mais profundo dos sistemas filosóficos de Hobbes e Kant. Segundo Hobbes, o que distingue o homem dos animais é a linguagem. Segundo Kant, a comunicação dos pensamentos é uma autorização contida no único direito inato da liberdade, sem mediações (Mulholland, 1990, p.226). Não obstante, as consequências que eles tiram disso são bem diferentes. Para Hobbes, a comunicação é perigosa, pois causa um sem-número de rebeliões, e deve ser controlada. Para Kant, a comunicação é a mais inocente das liberdades. Em princípio, não causa prejuízo a ninguém. Não obstante, Kant a eleva a paládio dos direitos do povo. Para Hobbes a liberdade de pensar leva à guerra; para Kant a sua negação é que conduz à guerra

Hobbes e Kant não se distinguem significativamente na defesa da ordem e naquilo que a ordem exige, como igualdade, reciprocidade e liberdade. Diferem, porém, com relação aos direitos que o homem retém frente ao soberano, bem como sobre os meios que podem ser usados para a sua defesa: “o individualismo de Hobbes é forte demais para permitir o aparecimento de algo semelhante à vontade geral” (Oakeshott, 2000, p.66). Talvez, Kant pavimente o caminho com ideias perigosas, mas ao final põe um Estado indefectível. Quiçá, Hobbes pavimente o caminho com ideias seguras, mas ao final põe um estado frágil (Schmitt, 2004).

## Referências

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. [I. D. Poletti: Stato diritti eccezione]. São Paulo: Boitempo.
- Bentham, J. (1838-1843) Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation [1780]. In: *The Works of Jeremy Bentham*. 11 v.; V. 1. Edinburgh: William Tait.
- Grotius, H. (2001). *On the Law of War and Peace [De jure belli ac pacis (1625)]*. Translated by A. C. Campbell. Botoche: Ontario.
- Habermas, J. (1997). *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*]. Tradução de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hart, H. L. A. (1955). Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*, 64(2), pp.175-191.

- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Edited by C.B. Macpherson. London: Penguin.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [*Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*]. Tradução de J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Do cidadão*. [*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society (1651)*]. Tradução de R. J. Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2010) *Leviathan: sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis [1668]*. [*Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quæ Latine Scripsit Omnia, Volume 3*]. Ed. William Molesworth. Charleston: Nabu Press.
- Kant, I. (s/d). *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press.
- \_\_\_\_\_. (1911). *Kant's gesammelte Schrifften/Kant's Werke*. (28 vs.). (Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Reimer.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Sobre um suposto direito de mentir*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). *A metafísica dos costumes [1797]*. Tradução de J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2008). *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre*]. Tradução de J. Beckenkamp São Paulo: Martins Fontes.
- Mulholland, L. A. (1990). *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press.
- O'Neill, O. (2010). Toleration, Self-Expression and Communication. *Lecture delivered at the University of York and at St John's College*, 31-10-2010, unpublished.
- Oakeshott, M. (2000). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pettit, P. (2008). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes [1938]*. Tradução de F. J. Conde. Granada: Comares.
- Slomp, G. (2007). Kant against Hobbes: Reasoning and Rhetoric. *Journal of Moral Philosophy*, 4(2), pp.207-222
- \_\_\_\_\_. (2010). The Liberal Slip of Thomas Hobbes's Authoritarian Pen. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(2), pp.357-369.

- Volpato Dutra, D.J. (2011). Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude. *Dissertatio*, 33, pp.439-453.
- Waldron, J. (1995-1996). Kant's Legal Positivism. *Harvard Law Review*, 109, pp.1535-1566.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, H. (2003). *Kant's Critique of Hobbes*. Cardiff: University of Wales Press.

Recebido em: 13.02.2017

Aceito em: 07.09.2017



# Para uma crítica política do capitalismo - a partir de Rahel Jaeggi

Towards a political critique of capitalism - beyond Rahel Jaeggi

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

ivanrsfilho@hotmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

**Resumo:** Neste artigo, sublinha-se a renovação da crítica do capitalismo pelas teóricas críticas contemporâneas Alena Azmanova, Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (1). Em seguida, aponta-se como Rahel Jaeggi destaca-se com uma elaboração metateórica que visa aprofundar eticamente as dimensões funcional e moral da crítica do capitalismo (2). Por último, defende-se que, apesar dos ganhos da contribuição jaeggiana, é necessário desdobrar politicamente a crítica do capitalismo para mostrar como o capitalismo é, em vez de uma ordem puramente econômica e economicamente inelutável, uma ordenação político-econômica, politicamente engendrada e imposta, que fetichiza as relações de produção capitalistas e naturaliza a heteronomia econômica (3).

**Abstract:** In this paper, I underline the renewal of the critique of capitalism by contemporary critical theorists Alena Azmanova, Nancy Fraser and Rahel Jaeggi (1). Then, I highlight that what distinguishes Rahel Jaeggi is a metatheoretical elaboration aimed at ethically deepening the functional and moral dimensions of the critique of capitalism (2). Finally, I maintain that, Rahel Jaeggi's achievements notwithstanding, politically furthering the critique of capitalism is necessary to show how capitalism is, rather than a purely economic, economically ineluctable order, a political-economic arrangement that both casts a spell on the capitalist relations of production and naturalizes economic heteronomy (3).

**Palavras-chave:** crítica do capitalismo; teoria crítica; Rahel Jaeggi; crítica política; heteronomia econômica.

**Keywords:** critique of capitalism; critical theory; Rahel Jaeggi; political critique; economic heteronomy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p63-83>

## 1. Teoria crítica como crítica do capitalismo?

A mais nova geração de teóricos críticos<sup>1</sup> se caracteriza por uma ênfase renovada na *crítica do capitalismo* como uma tarefa central e indispensável da teoria crítica. É certo que essa geração também tem outras características notáveis, tais como uma longa reflexão metateórica (sobre o que é a teoria crítica e como ela deve ser feita)<sup>2</sup> e um agudo esclarecimento quanto às deficiências do modelo

1 Sobre a nova geração, a robusta revisão de Bressiani (2016) e os breves *insights* de Nobre (2012).

2 A reflexão metateórica, sem embargo, caracteriza a teoria crítica desde o princípio. Max Horkheimer, em seu ensaio programático de 1937, se preocupava com o que diferencia a teoria crítica da teoria

habermasiano de teoria crítica (o da reconstrução racional da estruturação simbólica e do funcionamento material da sociedade moderna via pragmática formal, teoria da evolução social, crítica dos cânones da teoria social e teoria do discurso).<sup>3</sup> É certo também que não é todo teórico crítico dessa geração que assume claramente a crítica do capitalismo como uma tarefa destacada de seu modelo de teoria crítica - por exemplo, não se encontra, até agora, em Rainer Forst (talvez o representante mais aclamado dessa geração) uma atenção forte à crítica do capitalismo. Porém, a crítica do capitalismo é retomada fortemente, por exemplo, por Albena Azmanova, Nancy Fraser e Rahel Jaeggi, em cujos textos recentes o capitalismo reaparece como um problema avassalador para o tempo presente (e não satisfatoriamente articulado pelos teóricos críticos antecessores).

As gerações anteriores de teóricos críticos, não obstante, também fizeram crítica do capitalismo,<sup>4</sup> ainda quando não designaram a ela a radicalidade teórica que ela talvez merecesse também outrora. Por exemplo, se Jürgen Habermas, com a teoria do agir comunicativo, pode ser criticado por ter devotado prioridade teórica à reprodução simbólica da sociedade, à interação, à ação comunicativa, ao mundo da vida (e não à reprodução material da sociedade, ao trabalho, à ação com respeito a fins, ao sistema), ele, em todo caso, não deixou de fazer crítica do capitalismo, pois concebeu os bloqueios à emancipação (à efetivação das expectativas normativas de autoconsciência, autodeterminação e autorrealização) como colonizações do mundo da vida pelo sistema capitalista e burocrático, ou seja, pelo capitalismo amparado pelo estado de bem-estar social.<sup>5</sup> Outro exemplo: se, na geração subsequente à habermasiana, Axel Honneth, com a teoria do reconhecimento ético, pode ser criticado por ter atribuído centralidade teórica ao amor e à autoconfiança, ao direito positivo e ao autorrespeito, à divisão social do trabalho e à autoestima (em geral, às esferas de socialização e construção da personalidade), ele, no entanto, não abandonou a crítica do capitalismo, pois apontou como o capitalismo neoliberal distorce relações

---

tradicional e com como aquela se conecta com esta. Para ele, a teoria crítica traduz um interesse social atual, o de emancipação: “O autoconhecimento do homem no presente não consiste na ciência matemática da natureza, que [é o epítome da teoria tradicional, até para as ciências sociais, e] aparece como logos eterno, mas na teoria crítica da sociedade estabelecida, presidida pelo interesse de instaurar um estado de coisas racional” (Horkheimer, 2003, p.232).

3 A crítica à teoria social habermasiana, em todo caso, fora iniciada por Axel Honneth, que repele, em Jürgen Habermas, o dualismo social (mundo da vida e sistema), a omissão das relações de poder originariamente simbólicas, a elevadíssima abstração da fonte da normatividade (o cerne racional da comunicação linguística), o déficit de concreção histórica da autonomia. Sobre isso, a detalhada exposição de Anderson (2011).

4 Provavelmente, o principal marco da crítica do capitalismo na primeira geração de teoria crítica reside em Pollock (1990). Para a crítica desse ensaio de 1941, Marramao (1975) e Brick & Postone (1976).

5 A tese da prioridade do simbólico reside no Capítulo VI, e a tese da colonização, no Capítulo VIII de Habermas (2016b). Para uma apresentação da crítica habermasiana madura do capitalismo, os Capítulos 4 e 5 de Melo (2013).

peçoais, mina garantias jurídicas e enfraquece a cooperação social e a democracia.<sup>6</sup> Ainda outro exemplo: se, na geração antecedente à habermasiana, Herbert Marcuse pode ser criticado por ter concedido centralidade teórica à dominação cultural, ele, contudo, não deixou de lado a crítica do capitalismo, mas explicitou como o capitalismo altamente industrializado gera uma sociedade de abundância material, autoglorificação cultural e regressão psíquica (limitação da felicidade ao gozo de mercadorias) que se impõe como sem alternativas, totalmente afirmativa do *status quo*, sem protestos e resistência por parte de trabalhadores e consumidores, sem pensamento crítico por parte de sociólogos e filósofos.<sup>7</sup>

Tendo em conta que as gerações mais velhas de teóricos críticos não negligenciaram a crítica do capitalismo; que, em última análise, toda a teoria crítica apresenta a característica de criticar o capitalismo; e que Karl Marx jamais deixou de ser levado a sério por toda a teoria crítica; o que distingue a mais nova geração de teóricos críticos quanto a seu recurso à crítica do capitalismo? A marca distintiva dessa geração consiste em que, em vez de a crítica do capitalismo ser realizada tendo como ponto de partida a teoria weberiana da sociedade (o que é o caso na teoria habermasiana do agir comunicativo),<sup>8</sup> ou a filosofia social hegeliana (o que é o caso na teoria honnethiana do reconhecimento ético),<sup>9</sup> ou a psicanálise freudiana (o que é o caso na teoria marcuseana da dominação cultural),<sup>10</sup> a crítica do capitalismo passa (ou volta<sup>11</sup>) a ser realizada diretamente a partir do modelo da obra marxiana madura. Assim, enquanto as gerações mais velhas da teoria crítica criticaram o capitalismo indiretamente, recusando-se a seguir o caminho marxiano de uma crítica da economia política e de uma dissecação analítica do funcionamento (exploratório e alienatório) da economia capitalista, a geração atual da teoria crítica (ao menos, alguns de seus representantes) volta a debruçar-se sobre a economia política, preocupando-se não só com as invasões do capitalismo sobre o mundo da vida, ou sobre a autorrealização

6 A respeito das esferas sociais de reconhecimento, de maneira resumida, Honneth (2001); e, a respeito dos paradoxos do capitalismo neoliberal, Hartmann & Honneth (2006).

7 Ao longo de Marcuse (2015), ambos os aspectos - dominação cultural e crítica do progresso industrial - estão entremeados.

8 É no Capítulo II de Habermas (2016a) que Max Weber emerge como o ponto de partida reconstrutivo da teoria do agir comunicativo.

9 Sobre como Axel Honneth empreende uma atualização pós-metafísica do pensamento hegeliano, Campello (2014).

10 Quanto ao recurso marcuseano a Sigmund Freud, os Capítulos 6 e 8 de Kellner (1984).

11 O jovem Jürgen Habermas, nos anos 1960, fizera uma proposta de renovação da crítica da economia política que, porém, ele, amadurecido, pareceu ter abandonado. Quando jovem, ele sugerira que a teoria marxiana do valor-trabalho teria de ser atualizada, reformulada para passar a considerar o *avanço técnico* como “trabalho produtivo de segunda ordem - na forma de uma fonte de configuração de valor que, embora não seja independente, porque se refere ao trabalho de primeira ordem, é, porém, uma fonte adicional” (Habermas, 2013, p.397). Para ele, essa “revisão dos fundamentos da teoria do valor-trabalho seria de grande importância não apenas para o tipo de crise acompanhada diretamente pela queda da taxa de lucro, mas também para a teoria da crise de realização” (idem, p.401).

individual e as formas de vida coletivas, ou sobre a consciência e o inconsciente; sua preocupação, antes, penetra a causação desses efeitos, levanta a questão de como esses efeitos são gerados por *necessidade social*. Trata-se da questão: Como se estabeleceram, operam, falham, ameaçam ruir, se reforçam e se perpetuam (e mediante quais fardos sociais) os mecanismos sistêmicos de colonização, ou as fontes de patologias e negação de reconhecimento, ou as coerções estruturais que impõem a dessublimação repressiva?

Retomando os exemplos iniciais das teóricas críticas da quarta geração que conferem centralidade teórica à crítica do capitalismo, é evidente como elas se preocupam diretamente com o funcionamento específico do capitalismo e os males que ele inflige à sociedade inteira. Albená Azmanova orienta-se a uma crítica do capitalismo quanto a “sua capacidade de impor sua lógica operativa àquela do processo democrático de tomada de decisão e (...) cooptar a política emancipatória da esquerda para seus propósitos”. Tal crítica do capitalismo necessita de “um diagnóstico das antinomias centrais do capitalismo contemporâneo e do dano social generalizado que essas antinomias geram (para além de desigualdade crescente e instabilidade financeira)”. Trata-se, portanto, de uma crítica do capitalismo que mira “não como bens valorizados (riqueza, poder, reconhecimento da identidade) são *distribuídos*, mas *o que* está sendo distribuído e como é *gerado*”, concentrando-se na dominação sistêmica (Azmanova, 2014, pp.352-353).

Nancy Fraser, por sua vez, diagnostica uma crise do cuidado (ou da reprodução social) que está “presentemente espremendo um conjunto central de capacidades sociais: dar à luz e criar crianças, importar-se com amigos e familiares, manter lares e comunidades mais amplas e, mais geralmente, sustentar conexões”. Ela aprofunda esse diagnóstico ao explicitar umnexo necessário entre crise do cuidado e capitalismo: “toda forma de sociedade capitalista abriga uma ‘tendência de crise’ ou contradição reprodutivo-social profundamente estabelecida: de um lado, a reprodução social é uma condição de possibilidade da acumulação de capital continuada; de outro, a orientação do capitalismo à acumulação ilimitada tende a desestabilizar o próprio processo de reprodução social no qual ele se apoia”. Assim, ela defende que “as presentes deformações do cuidado não são acidentais, mas têm profundas raízes sistêmicas na estrutura de nossa ordem social, que caracterizo aqui como capitalismo [neoliberal] financeirizado”, o qual gera uma forma historicamente específica da crise do cuidado inerente ao capitalismo como tal (Fraser, 2016, pp.99-100).

Rahel Jaeggi, por seu turno, sublinha a pergunta metateórica sobre como é possível encaminhar a crítica do capitalismo atualmente. A resposta a tal pergunta, segundo ela, não pode perder de vista a especificidade do capitalismo: não deve vender gato por lebre, ou seja, não deve lançar na conta do capitalismo males não gerados por ele, mas deve desmascarar-lhe o caráter errôneo intrínseco. Assim, a

crítica do capitalismo deve certificar-se de não criticar outra coisa diferente do capitalismo, tal como a modernidade ou a condição humana. Além disso, ela está metateoricamente interessada no capitalismo: (1) como “uma ordem econômica mundial injusta”; (2) como possivelmente arredo a sua domesticação democrática, isto é, a “seu ‘enquadramento’ democrático em instituições ‘moderadoras’, orientadas à justiça”; (3) não só do ponto de vista da distribuição, mas também do ponto de vista da *produção* da riqueza e da *riqueza* que é produzida (Jaeggi, 2016, pp.45-46).

Além disso, esse retorno a Karl Marx não é arbitrário, mas parece ligar-se a certo diagnóstico da sociedade presente, a saber, o diagnóstico do alastramento do capitalismo neoliberal globalizado - de suas crises, seu reformismo social regressivo, suas subjetivações ruins. Não estando mais perante um capitalismo aparentemente estabilizado, amortecido e até compensado por estados nacionais comprometidos com o bem-estar social; e não estando mais perante conflitos e atores sociais claramente emancipatórios, sequer univocamente orientados à superação do capitalismo; parte da nova geração da teoria crítica responde à necessidade social de uma crítica radicalizada do capitalismo. Como essa crítica implica rigorosamente tomar em conta o funcionamento errôneo da economia capitalista, retornar à obra marxiana tardia é preciso. Assim, Jaeggi (2017) fala de “uma leve virada metodológica na teoria crítica contemporânea: uma virada para trás (como se poderia dizer), direcionada a refletir as ‘tendências objetivas’ [de crise] de uma época” (idem, p.210); e fala de “uma análise do capitalismo como sujeito a uma ‘crise estrutural profunda’”, análise que é “uma tarefa para (...) uma teoria social crítica” (idem, p.212).

Em última análise, a relação entre teoria crítica e crítica do capitalismo que é articulada estreitamente por tais autoras tem dois traços característicos gerais, quais sejam: primeiro, a conjugação entre análise descritiva (diagnóstico temporal) e avaliação crítica do funcionamento próprio do capitalismo; segundo, a autoasseguração metateórica da crítica do capitalismo.

Em primeiro lugar, para a teorização crítica do capitalismo, o capitalismo deve ser (1) analisado com rigor metódico, em vez de ser meramente aludido com intuições pré-teóricas ou hipóteses teóricas não desenvolvidas, devendo, então, ser apresentadas: sua implantação histórica; sua imposição global; sua lógica orientadora (a saber, a autovalorização do capital); sua racionalidade específica (a saber, a racionalidade com respeito a fins); suas bases funcionais; sua dinâmica evolutiva (a saber, capitalismo liberal, capitalismo estatalmente administrado, capitalismo neoliberal); suas implicações para a estruturação da sociedade e o acoplamento dela com o ambiente; suas interferências nas esferas culturais, nos arranjos institucionais e na personalidade (em suma, nas formas de vida socialmente viáveis e nas possibilidades sociais de aprendizagem prática); sua replicação cultural, sua estabilização jurídico-

política, sua internalização psicológica e sua entronização ética. Além disso, o capitalismo deve ser (2) julgado negativamente com clareza desmascaradora, sem o que a sociedade não poderia ser compreendida mais radicalmente pelos próprios atores sociais, muito menos se tornar mais aberta à ação transformadora deles. As tarefas (1) e (2), no entanto, não podem ser dissociadas uma da outra, mas só podem ser empreendidas conjuntamente: por um lado, a análise metódica do capitalismo é, ao mesmo tempo, seu julgamento negativo, pois o que o capitalismo é inclui o que há de errado com o capitalismo; por outro lado, a reprovação do capitalismo só se constrói à medida que ele é destrinchado analiticamente e, assim, tornado menos opaco, menos fantasmagórico, menos naturalizado e menos petrificado.

Em segundo lugar, para a teorização crítica do capitalismo, a crítica do capitalismo deve partir de uma metacrítica, ou seja, deve perguntar-se por: (1) seu estatuto teórico próprio (se filosófico, se científico, se idealista, se realista, se hermenêutico, se objetivista); (2) seu estatuto prático próprio (se organizatório, se analítico, se imaginativo e propositivo, se exclusivamente negativo); (3) por suas vertentes diferenciadas (funcional, moral, ética, política); (4) por sua capacidade de contribuir para o esclarecimento prático dos atores sociais. Isso é necessário para que a crítica do capitalismo se assegure de seu proceder teórico peculiar, encontre uma via adequada para a vazão de sua efetividade prática, se apodere de seu conteúdo com maior reflexividade e não negligencie seus destinatários (de outro modo, se tornaria autorreferencial).

## 2. Rahel Jaeggi e os três caminhos da crítica do capitalismo

Como já mencionado, Rahel Jaeggi destaca-se na quarta geração da teoria crítica por levar a sério a metateoria da crítica do capitalismo. Para ela, a crítica do capitalismo não pode ser bem-sucedida em sua consistência propriamente teórica e em seu reacoplamento com a práxis, ou seja, com as práticas críticas que os atores sociais efetuam no cotidiano, sem a reflexão metateórica acerca das possibilidades e dos limites de seu próprio encaminhamento. Segundo ela, três caminhos estão abertos à crítica do capitalismo, a saber, os caminhos funcional, moral e ético, sendo necessário, pois, averiguar as vantagens e os estreitamentos de cada um deles, assim como suas interrelações e seus desafios comuns.

Para realizar tal empreendimento metateórico, Rahel Jaeggi tem de partir de uma preconcepção de capitalismo, pois não é possível fazer qualquer metacrítica sem que esteja disponível, de antemão, uma concepção básica, a ser elaborada, (1) da crítica que é submetida à metacrítica e (2) do objeto de tal crítica. De fato, Rahel Jaeggi retroage à - e nutre-se da - concepção *marxiana*, desenvolvida na obra magna “O capital”, (1) da crítica do capitalismo e (2) do capitalismo. Assim, quanto

a sua ancoragem social, o capitalismo é concebido por ela como “um sistema social e econômico, abarcando, assim, a totalidade das dimensões econômicas, sociais, culturais e políticas que marcam a forma de vida em sociedades capitalisticamente constituídas”. Quanto a sua formação histórica, o capitalismo, segundo a autora, aparece na Europa no final da Idade Média e adquire dominância global nos séculos XVIII e XIX sob a forma de capitalismo industrial. Quanto a suas características sistemáticas, o capitalismo, de acordo com a teórica crítica, envolve a apropriação privada dos meios de produção pela classe dos capitalistas, a mercantilização do trabalho e a orientação para valores de troca, em vez de valores de uso, e, pois, para a autovalorização do capital; além disso, ela dissocia capitalismo de economia de mercado, vendo o mercado “como mecanismo de coordenação da alocação e da distribuição de bens” (Jaeggi, 2016, p.46).

Partindo dessas noções mínimas, Rahel Jaeggi salienta que a crítica do capitalismo, em primeiro lugar, não pode reduzir-se a uma acusação (pessoal e psicologista) de ganância individualista - se o que há de errado com o capitalismo se circunscrevesse à ganância desmedida de alguns indivíduos, uma solução técnica e científica seria inventar, fabricar e distribuir uma pílula ou um tratamento que controlasse os excessos de ganância, mantendo-a em limites “normais”. Porém, em vez de ater-se a essa acusação simplificadora, a crítica do capitalismo deve percorrer três caminhos menos ordinariamente moralistas, a saber: (1) o *caminho funcional*, que leva a apontar os defeitos do funcionamento interno do capitalismo e sua tendência à crise; (2) o *caminho moral*, que conduz a apontar a exploração, a injustiça, sob o capitalismo; (3) o *caminho ético*, que direciona a apontar a alienação, a perda de sentido, o esvaziamento da autorrealização, sob o capitalismo.<sup>12</sup> Esses três caminhos já foram trilhados por Karl Marx como três dimensões (inter-relacionadas) de uma só crítica e, portanto, não são incomunicáveis, senão que, apesar de distintos, se entrelaçam.

A fim de deixar claro o que tem em mente como crítica funcional do capitalismo, Rahel Jaeggi cita como exemplos da história da teoria: o teorema da crise da teoria da pauperização; o teorema das crises sistemáticas de venda e produção; o teorema marxiano da queda tendencial da taxa de lucros; a denúncia da incapacidade do mercado de produzir bens públicos, dos quais ele necessita; e a denúncia da

---

12 O conceito jaeggiano de alienação não é essencialista, não se embasa em qualquer noção do que é verdadeiramente humano, mas é formal, tem como oposto a *apropriação*, pela primeira vez e permanentemente, do próprio eu e do próprio mundo. Alienação, para ela, consiste no impedimento social dos processos pelos quais o indivíduo se torna socialmente livre; e se traduz em fenômenos cotidianos de estranhamento como: perda de controle sobre o curso da própria vida, distanciamento em relação aos papéis sociais assumidos, não identificação com os próprios desejos e indiferença em relação ao mundo. Trata-se da interrupção social de condições concretas imprescindíveis a *estar consigo mesmo no outro* (para usar uma locução hegeliana). Sobre isso, Jaeggi (2014).

destruição, pelo capitalismo, das disposições individuais psíquicas e cognitivas das quais ele necessita.

A vantagem da crítica funcional é que ela parece adotar critérios que não carecem de fundamentação, já que se centra na explicitação de que o capitalismo é autodestrutivo, ou seja, só funciona disfuncionalmente. A autora ressalta que os déficits funcionais com os quais a crítica funcional se ocupa são não os contingentes, mas os sistemáticos: a crítica funcional enfoca o capitalismo como desprovido das “condições necessárias a funcionar como dele se espera” (idem, p.49). Uma crítica funcional forte (ou dialética), à maneira de Marx, concentra-se em explicitar que o disfuncional está entremeado com o funcional: que o capitalismo “mina sua própria capacidade de funcionar sobre a base das fundações que ele coloca *para si mesmo* - ele se refuta inteira e patentemente” (idem, p.48).

Entretanto, a crítica funcional tem uma grandiosa limitação: ela se refere a aspectos do capitalismo que são diferentes e se opõem uns aos outros (por exemplo, abundância e degradação do ambiente, riqueza e pobreza). Assim, é possível objetar que a crítica funcional exigiria do capitalismo desempenhos que ele não promete ou que não têm a ver com ele (por exemplo, é possível objetar que o capitalismo não promete ou não tem a ver com a preservação do ambiente e a erradicação da pobreza). Esses desempenhos - a objeção enfatizaria - seriam exigidos do capitalismo a partir de fora dele, sem conexão interna com seu funcionamento. Rahel Jaeggi defende que, para contornar tal objeção, é necessário ir além da crítica funcional pura, ou seja, é necessário associar ao capitalismo fins e valores que ele deve perseguir e realizar. É que as funções que o capitalismo deve cumprir não são naturais, não são objetivamente dadas, mas são as que os atores sociais atribuem a ele interpretativamente e, portanto, com base em fins e valores. A crítica funcional do capitalismo, por conseguinte, não é independente, senão que depende de uma crítica *normativa*, pois deve recorrer a e basear-se em critérios normativos (por exemplo, sustentabilidade ambiental e justiça distributiva) para detectar os funcionamentos errados do capitalismo.<sup>13</sup> Não há funcionamentos meramente disfuncionais; há, antes, bons funcionamentos e maus funcionamentos; e crises funcionais são também crises normativas. Em todo caso, críticas normativas do capitalismo não prescindem da crítica funcional, uma vez que os encurtamentos normativos do capitalismo devem ser ligados a seus déficits funcionais.

Rahel Jaeggi, então, toma Karl Marx como referência da crítica moral - o primeiro tipo de crítica normativa - do capitalismo, mas não as teorias da justiça contemporâneas, as quais, segundo ela, não seriam propriamente críticas morais

---

13 “De modo geral, não só o capitalismo parece resistir ao *colapso* total, mas também ele não falha em funcionar *suavemente*. À medida que ele não funciona, ele falha em funcionar *do ponto de vista de determinados objetivos e de julgamentos axiológicos ou normas ligadas a eles*. A disfuncionalidade, portanto, está, desde sempre, *marcada normativamente*” (Jaeggi, 2016, p.51).

do capitalismo, embora tenham consequências mordazes para ele.<sup>14</sup> Com isso, ela coloca o conceito de exploração em primeiro plano, mas não o conceito de injustiça distributiva. O capitalismo é exploratório em dois sentidos: (1) sonega aos trabalhadores os frutos de seu trabalho, engendrando *desigualdade* e *injustiça*; (2) ludibria os trabalhadores quanto ao que lhes cabe para mantê-los sob servidão, o que implica *extorsão*.

A autora, no entanto, detecta problemas conceituais quanto à exploração. Em primeiro lugar, o conceito de exploração pode ser tomado em sua conotação moral cotidiana, caso em que ele se torna demasiadamente amplo. Em segundo lugar, o conceito de exploração pode ser tomado em sua conotação analítica marxiana como a apropriação capitalista da produção excedente, caso em que ele se torna demasiadamente estreito.

No tocante à exploração em geral, Rahel Jaeggi salienta que se trata de um conceito complexo que abrange três momentos: (1) exploração como *não receber o merecido*, isto é, como inadequação quantitativa de uma relação de troca; (2) exploração como *estabelecer uma relação de troca onde não deveria haver uma*, isto é, como inadequação qualitativa de uma relação de troca, como instrumentalização, desrespeito, reificação; (3) exploração como *assimetria de poder*. Entretanto, ela insiste em que criticar o capitalismo por engendrar a exploração nessa conotação geral é questionável porque “não está claro se isso se aplica a um mal *que é específico do capitalismo*”, já que esse mal pode ser visto também antes do capitalismo (por exemplo, no feudalismo) e até pode ser visto como resultando de uma não implantação completa do capitalismo nos dias atuais (isso seria o que os arautos do neoliberalismo advogariam). Ela conclui que “não devemos apenas afirmar que *também* o capitalismo explora os homens - tal como o fizeram a sociedade feudal ou a sociedade escravagista antiga -, mas que ele o faz *sistematicamente* e de um modo específico e distinto” (idem, p.55).

Karl Marx é o grande candidato a fornecer uma conotação de exploração que é específica e sistematicamente capitalista. Nesse sentido, exploração é a imposição capitalista de trabalho excedente e a apropriação capitalista do valor excedente: os trabalhadores são submetidos a trabalhar mais (durante mais tempo) do que é necessário (à produção ligada a sua sobrevivência) e são expropriados do excesso produzido. Rahel Jaeggi observa, entretanto, que, “em sua forma capitalista, a

---

14 Rahel Jaeggi coloca de lado as teorias da justiça contemporâneas também porque está interessada em “uma abertura da discussão filosófica e política para fenômenos que, no debate encurtado pelas teorias da justiça, foram escassamente tematizados nos últimos anos”; ou seja, ela está interessada (como se verá adiante) em uma “crítica de sociedades capitalistas sob o aspecto de possíveis perturbações e deformações que o capitalismo como ‘forma de vida’ traz consigo para os indivíduos por ele afetados”; e se trata de uma crítica na qual é colocada em primeiro plano a questão de como nós devemos viver, “sem que essa questão se deixe limitar ao que nós devemos uns aos outros de uma perspectiva moral” (Jaeggi, 1999, p.989).

exploração não se baseia em relações abertas de dominação ou em violência direta, mas na coerção indireta das circunstâncias. Além disso, ela não é descrita de modo preciso como um roubo” (idem, p.56). Por isso, Karl Marx só fornece uma conceituação eminentemente descritiva da exploração capitalista, conceituação que perde em impacto crítico, ou seja, em escandalização e dramatização, já que a exploração se torna, dentro do capitalismo, banalizada e normalizada. Essa perda de impacto crítico, inobstante, decorre do próprio fato de a exploração capitalista ser contínua, sutil, impessoal e estrutural, além de ter se instalado mundialmente, pois se oculta nos invólucros institucionais do trabalho livre e do contrato justo.

Em face do esmaecimento sofrido pela crítica moral do capitalismo (em razão de o próprio capitalismo tornar a exploração quase um fato natural, ubíquo), Rahel Jaeggi defende que a crítica normativa marxiana à exploração capitalista é, antes de tudo, uma crítica ética. Trata-se de uma crítica que compreende o capitalismo como uma *forma de vida errada*, marcada (1) pela *dominação coisificadora* e (2) pela *coerção invisível*. Assim, o capitalismo não pode ser visto apenas como um modo de produção cujo funcionamento é intrinsecamente exploratório, pois tal modo de produção é possibilitado por uma *não eticidade*. A compreensão e a resolução do mal moral do capitalismo (seu caráter exploratório, sua injustiça) dependem, portanto, da adoção do ponto de vista mais radical da crítica ética.

A crítica ética preocupa-se, pois, com os fundamentos capitalistas como bases qualitativamente inadequadas de uma forma de vida errada.<sup>15</sup> O próprio trabalho abstrato (reduzido à forma de mercadoria e, portanto, sujeito à troca lucrativa) é eticamente errado: produz alienação. A vida exposta ao capitalismo é “empobrecida, sem sentido ou vazia e destrói os componentes essenciais de uma vida humana realizada, feliz, mas também, acima de tudo, ‘verdadeiramente livre’” (idem, p.60). Trata-se de uma vida reificada, qualitativamente pauperizada. A crítica ética, portanto, mira o capitalismo como uma forma de vida ruim permeada por valores errados, ou seja, por decisões axiológicas sobre como se negocia e sobre o que é negociável que deformam como se vive e o que é considerado uma vida bem-sucedida. O capitalismo implica, em última análise, uma visão de mundo específica que é engendrada a partir da *concepção de coisas, capacidades e relacionamentos como mercadorias*, a partir de sua redução a objetos de troca lucrativa, orientada pelo cálculo e mediada pelo dinheiro. Contudo, o capitalismo vai mais além: caracteriza-

---

15 Nesse sentido, Jaeggi (1999, p.990) sublinha que a esfera econômica não é “eticamente neutra. Ela é, antes, a expressão de determinada forma de vida e visão de mundo que exclui ou, pelo menos, influencia outras formas de vida e visões de mundo. Conceber determinadas coisas, capacidades e relacionamentos como ‘mercadoria’ não significa meramente traduzi-los, de modo eticamente neutro, em outra mediação. Concebê-los como objetos alienados, trocáveis por outros bens (ou dinheiro), muda nossa concepção de e nossa relação com essas coisas”. A comodificação é um problema ético porque, “como práxis social, a circulação de mercadorias forma a maneira como os indivíduos podem comportar-se em relação a si mesmos e ao mundo” (idem, p.993).

se por obnubilar sua não neutralidade axiológica e, nesse sentido, é ideológico.

A crítica ética, porém, tem seus problemas, a saber: (1) para não acusar o capitalismo de produzir uma forma de vida ruim que não é especificamente devida ao capitalismo, a crítica ética deve mostrar as formas específicas e diferentes de alienação forjadas pelo capitalismo; (2) para não se reduzir à mera nostalgia de condições de vida passadas e romantizadas, a crítica ética deve, de novo, justificar adequadamente seus critérios; (3) uma vez que a forma de vida capitalista é ambivalente (também implica liberdade de escolha e independência de relações pessoais de dominação<sup>16</sup>), cabe à crítica ética, mais uma vez, justificar adequadamente seus critérios.

Rahel Jaeggi faz, então, o seguinte balanço metateórico da crítica do capitalismo: (1) a crítica funcional tem a vantagem de mostrar disfuncionalidades específicas do capitalismo, mas carece de critérios normativos para identificar tais disfuncionalidades; (2) a crítica moral é incapaz de mostrar os males morais específicos do capitalismo e, além disso, é uma “abordagem caixa preta”, enfocando os efeitos do capitalismo e perdendo de vista sua operação interna e sua constituição específica; (3) a crítica ética, caso não se desincumba de justificar adequadamente seus critérios, corre o risco de degenerar em uma apologia de virtudes; (4) as três críticas podem ser realizadas conjuntamente, sobrepor-se, mostrar-se complementares; (5) pode não haver um problema específico do capitalismo; (6) pode não haver um critério universal e historicamente estável ao qual a crítica ética possa recorrer.

No final das contas, a crítica do capitalismo, para a autora, deve combinar as três dimensões críticas e tomar o capitalismo como forma de vida. Cabe-lhe especificar as insuficiências éticas do capitalismo (como a alienação e a coisificação); mostrar que tais insuficiências éticas contradizem as próprias promessas do capitalismo (como liberdade e autodeterminação); explicar a correlação entre distúrbios funcionais e deficiências normativas do capitalismo; e basear-se no metacritério da *não limitação de processos coletivos de aprendizagem*.

---

16 Entretanto, Jaeggi (1999, p.994) parece sugerir que, embora o capitalismo aumente as possibilidades de escolha, “a comodificação conduz a uma uniformização de modos de valoração e valores diferentes, bens incomensuráveis são tornados comensuráveis; ou seja, uma vez que bens não comodificados são substituídos por bens comodificados, a pluralidade de formas de circulação social é reduzida à forma da troca de mercadorias”; noutras palavras, o capitalismo oferece apenas “uma opção de circulação social: a troca impessoal de bens por dinheiro”. Portanto, a comodificação é “uma práxis reducionista (e, com isso, degradante)”, “um modo deficiente de avaliação através do qual determinados bens são degradados” (idem, p.997). Em última análise, ela é “uma compreensão empobrecida ou reduzida de nós mesmos, de nossas relações com outros e com o mundo” (idem, p.998); e “destrói uma rede social de significados e possibilidades de interação da qual nós dependemos” (idem, p.1003).

### 3. Uma quarta via para a crítica do capitalismo: capitalismo como política da heteronomia fetichizada

Independentemente de a reflexão metateórica jaeggiana ser uma contribuição, primeiro, emblemática da nova geração de teóricos críticos e, segundo, que vai além dos limites anteriores da teoria crítica quanto à crítica do capitalismo, parece faltarlhe algo, a saber, *desdobramento político*. Certamente, não se pode perder de vista que Rahel Jaeggi salienta simultaneamente:

(1) A importância da crítica funcionalista e, portanto, a necessidade não só de retomar o ponto de vista da economia política, mas também de radicalizar o ponto de vista da teoria da sociedade. Por um lado, uma crítica econômico-política é indispensável para desmistificar o capitalismo, o que implica evidenciar seu caráter ideológico<sup>17</sup> através da explicitação de seu funcionamento errôneo - autodestrutivo e, ao mesmo tempo, destrutivo das possibilidades de aprendizagem pessoal e social e, portanto, das possibilidades de transformação emancipatória. Por outro lado, a teoria da sociedade não pode ser abandonada, mas deve ser aprofundada quanto a questões sobre a economia capitalista (por exemplo, se, como e em que extensão a economia capitalista não só afeta formas de vida concretas, mas afeta as estruturas gerais da autoconsciência cultural, da autodeterminação normativa e institucional e da autorrealização individual e coletiva);

(2) A limitação das teorias da justiça que se abstêm de tematizar o processo de produção capitalista, adstringindo-se a tematizar o processo de distribuição capitalista. Tais teorias da justiça eclipsam e deixam intacto o que há de errado com *como se produz* e com *o que é produzido* sob o capitalismo, concentrando todos os holofotes sobre resultados distributivos e desigualdades econômicas, como se tudo o que há de errado com o capitalismo dissesse respeito exclusivamente a que alguns indivíduos têm excessivamente mais dinheiro, enquanto outros indivíduos têm excessivamente menos ou não têm suficiente dinheiro. Assim, para sanar o que há de errado com o capitalismo, bastaria fundamentar princípios de justiça distributiva e, em seguida, aplicá-los via políticas públicas redistributivas;

(3) A radicalidade da crítica ética, ou seja, que uma crítica do capitalismo como forma de vida é imprescindível tanto teórica quanto praticamente.

---

17 Rahel Jaeggi sugere que a crítica da ideologia é fortemente necessária no estágio atual do capitalismo: “Há muitas indicações de que a presença do ‘elemento ideológico’ ou de formas ‘ideológicas’ de dominação é mais forte do que nunca nas sociedades de hoje. A presunção de que a dominação, hoje, tem um efeito ou impacto imediato - noutras palavras, de que ela não é ideologicamente mediada - é, a meu ver, insustentável. Nas discussões europeias sobre a reestruturação do sistema de seguridade social, por exemplo, a perda de seguridade e a precarização da habitação (frequentemente criticadas como neoliberais) prevalecem (parcialmente) mediante a evocação de ideais como autonomia e criatividade, ideais que é difícil rejeitar precipitadamente, mesmo que seja bastante provável que esses mesmos ideais sejam presentemente usados para justificar processos de exclusão” (Jaeggi, 2009, pp.65-66).

Teoricamente porque a exploração não é um critério claramente distinguível para a crítica do capitalismo. Praticamente porque a exploração não é um processo social suficientemente visível e “repugnante” para os atores sociais, os quais, mesmo que viessem a compreender que, sob o capitalismo, mais trabalho lhes é imposto para que seja extraído mais valor, não se convenceriam, só por isso, de que haveria alternativas viáveis e desejáveis à economia capitalista. Quanto às crises do capitalismo, são teoricamente muito disputáveis os critérios para discernir entre funcionamentos normais e anormais do capitalismo e até os critérios para diagnosticar crises (como mostra a longa disputa em torno da lei marxiana da queda tendencial da taxa de lucro). Além disso, é praticamente muito difícil para os atores sociais ver e “repugnar” disfuncionalidades e depressões do capitalismo, embora certamente eles se sujeitem a sofrimentos derivados delas; é que os atores sociais estão submetidos a vários obstáculos materiais e simbólicos que, muitas vezes, os impedem de conectar causalmente seu sofrer aos descarrilamentos funcionais do capitalismo. A crítica ética, entretanto, poderia evidenciar, com rigor teórico e apelo prático, distorções capitalistas do viver que estabelecem formas cotidianas de alienação.

Apesar desses ganhos metateóricos, Rahel Jaeggi parece dar um passo atrás em relação a Axel Honneth e Jürgen Habermas (para mencionar duas gerações teórico-críticas anteriores à dela). Enquanto eles apontam (o primeiro, eticamente; o último, procedimentalmente) para uma *democracia radical* (o que envolve uma *democratização do capitalismo*), a sucessora deles parece colocar em segundo plano a relação entre capitalismo e democracia. De um lado, para Axel Honneth, a democracia pressupõe a sedimentação ética de uma cooperação reflexiva na divisão social do trabalho que, por sua vez, não se coaduna com o capitalismo;<sup>18</sup> ademais, para Jürgen Habermas, a democracia, na medida em que liberasse poder comunicativo, poderia domesticar o capitalismo. De outro lado, a crítica do capitalismo tal como Rahel Jaeggi metateoricamente a delinea permanece *pré-política* - ou, pelo menos, não desenvolve explicitamente sua face propriamente política. Nesse sentido, a autora parece reatualizar o déficit político da primeira geração da teoria crítica, do qual Jürgen Habermas havia se desvencilhado desde 1962 (com sua investigação da mudança estrutural da esfera pública burguesa) e ao qual Axel Honneth não havia retrocedido (em razão de sua ênfase sobre as *lutas* por reconhecimento e sobre a *liberdade social*).

O que Rahel Jaeggi deixa para trás em termos de uma crítica política do capitalismo é: em primeiro lugar, a apresentação do *capitalismo como política*, ou seja, das dimensões fática e normativa da política capitalista; em segundo lugar, a clarificação de que a política capitalista é uma *política da heteronomia econômica* e, além disso, uma política que sistematicamente fetichiza o esvaziamento da

---

<sup>18</sup> Honneth (1998) articula esse argumento a partir da concepção de democracia de John Dewey.

autodeterminação coletiva no tocante a importantíssimas questões econômicas. Assim, de um lado, não pode ser negligenciada a pergunta: Como o capitalismo é politicamente imposto e salvaguardado? Para pensar nos termos de Rahel Jaeggi: Como o que há de funcional, moral e eticamente errado com o capitalismo é traduzido e “resolvido” em instituições, agendas, normas e decisões políticas? De outro lado, tampouco pode ser negligenciada a pergunta: Em que consiste a lógica política do capitalismo? De novo, para pensar nos termos jaeggianos: O que há de politicamente errado com o capitalismo? Ou: Por que a política capitalista é ruim?

Em todo caso, é possível, a partir da própria metacrítica jaeggiana, recuperar a face política da crítica do capitalismo. Para tanto, é necessário lembrar que, na teoria habermasiana da democracia, a política é a continuação funcional dos discursos reais sobre problemas pragmáticos, éticos e morais não resolvidos e que adquirem ressonância nas esferas públicas informais e chegam até as esferas públicas formalizadas, ou seja, aqueles centros deliberativos e decisórios que são as instâncias legislativas. Além disso, é necessário lembrar que, na teoria honnethiana da democracia, a política não está, como em Jürgen Habermas, rigidamente desvinculada da economia. Se, em seu antecessor, a economia capitalista constitui um sistema funcional autorreferencial e normativamente esvaziado que só se deixa domar normativamente a partir de fora, a saber, a partir do direito democraticamente criado, Axel Honneth reconstrói normativamente a própria economia capitalista, a qual não se encontra insulada em relação à política, uma vez que ambas mantêm uma interconexão substancial, ética: ambas pressupõem igualmente uma eticidade democrática (que, entretanto, apresenta desenvolvimentos falhos). Tendo em vista esses dois autores, torna-se possível incrementar a abordagem jaeggiana: em primeiro lugar, a teoria habermasiana da democracia serve tanto para reconciliar quanto para desdobrar politicamente as três dimensões da crítica do capitalismo (funcional, moral e ética); em segundo lugar, a teoria honnethiana da democracia serve para corrigir o déficit ético de Jürgen Habermas em relação ao capitalismo, mantendo, ao mesmo tempo, seu esclarecimento político da teoria crítica.

### 3.1. A “resolução” política do que há de errado com o capitalismo

O que há de errado com o capitalismo - nomeadamente: seu funcionamento defeituoso, exploratório e alienatório - recebe uma “resolução” política em dois sentidos, um fático e outro normativo. Faticamente, o capitalismo só pode subsistir, mesmo em face de (e precisamente por força de) seus derretimentos autodestrutivos, seus abusos das forças produtivas e suas deformações das condições do viver, recorrendo à política de modo sistemático: *a política é a mediação faticamente necessária da*

*implantação, do gerenciamento e das renovações do capitalismo.*<sup>19</sup> É só com o uso da política, isto é, das possibilidades institucionais e normativas disponíveis, mas não por intermédio de uma evolução espontânea e sem interferência estatal, que o capitalismo consegue: (1) prevalecer contra modos de produção concorrentes e práticas econômicas alternativas;<sup>20</sup> (2) subsistir a suas próprias crises e amenizar (e/ou mascarar) seus efeitos colaterais nefandos sobre as vidas reais;<sup>21</sup> (3) passar de uma forma histórica específica a outra, alterando, assim, o campo de forças do capitalismo estatalmente amparado e perpetuado.<sup>22</sup>

Normativamente, no entanto, o capitalismo só pode lograr a lealdade das massas - submetidas a maus funcionamentos, empurradas a trabalhos alienados e expostas à reificação das esferas sociais de autorrealização - se politicamente deixar fissuras de emancipação, a saber: pensando com Axel Honneth, margens de *liberdade negativa e inviolabilidade individual*, garantias de *liberdade reflexiva e respeito mútuo* e bases de *liberdade social e cooperação institucionalizada*.<sup>23</sup> Isto é: os fardos impostos pelo capitalismo às massas não podem ser suportados por elas de modo contínuo e controlado a não ser que a própria política fática do capitalismo constitua, em algum grau, uma mediação normativamente necessária da asseguarção das massas contra os extremos funcionais, morais e éticos do capitalismo: “os domínios em expansão

---

19 Aliás, a teoria habermasiana do agir comunicativo já dera ênfase a isso: é que, nela, se trata de “um modelo construído sobre dois subsistemas complementares [a saber, economia capitalista e política burocrática] cujos problemas também se complementam”. Essa complementaridade entre dois subsistemas se traduz em que, “mesmo que os problemas do sistema sejam consequência de um modo de crescimento *econômico* envolto em crises, os desequilíbrios econômicos podem ser balanceados por meio do estado, que intervém para suprir as lacunas funcionais do mercado”. Tal complementaridade, ademais, tem “três dimensões centrais”: a asseguarção “militar jurídico-institucional dos *pressupostos do modo de produção, da influência da conjuntura e da política de infraestrutura*, que visa ao aproveitamento das condições do capital” (Habermas, 2016b, pp.618-619).

20 O relato minucioso de Karl Polanyi sobre o “moinho satânico” que triturara as vidas dos pobres, privando-os de habitação, terra comum, trabalho e provisão alimentícia nos primórdios da implantação do modo de produção capitalista na Inglaterra, destaca como o capitalismo, para ser introduzido com sucesso, necessita da política estatal - quer para garantir sua imposição jurídica e, em última análise, violenta, quer para aliviar o sofrer das massas despossuídas em que os pobres são transformados. Sobre isso, o Capítulo 3 de Polanyi (2001).

21 Pollock (1990) e Adorno (2003) frisam essa continuação política do capitalismo. Aquele se atém ao “tipo ideal” do capitalismo estatal; este sublinha a flexibilidade política real das relações de produção capitalistas.

22 Streeck (2012) fornece uma análise sociológica do desenvolvimento histórico do “capitalismo democrático”, apontando seu “conflito endêmico” entre o imperativo capitalista de “produtividade marginal” e o imperativo democrático de “necessidades ou direitos sociais”, conflito administrado e adiado politicamente.

23 Ou, pensando com Jürgen Habermas, espaços de autonomia privada e canais de autonomia pública. Sobre a abordagem honnethiana das ideias negativa, reflexiva e social de liberdade, a Parte A de Honneth (2015). A diferença aqui é que, enquanto a autonomia, no pensamento habermasiano, é externa ao capitalismo e inexistente dentro dele (pois o agir capitalista se restringe à persecução de fins instrumentais e estratégicos), a liberdade, no pensamento honnethiano, penetra o próprio capitalismo.

da ação mediada pelo mercado abrigam também seu próprio potencial de liberdade, pois, de outro modo, não seria possível explicar por que encontram assentimento moral em amplas parcelas da população tão prontamente” (Honneth, 2015, p.88). Assim, são ínsitos à política fática do capitalismo potenciais emancipatórios com os quais as massas ainda têm contado: se o capitalismo assumisse faticamente uma forma política que aniquilasse as centelhas de liberdade contidas nele, seria possível que as massas viessem a não mais contar com a possibilidade de emancipação dentro do capitalismo e, então, o colocassem na berlinda.

Essa “resolução” política normativa dos males capitalistas, porém, não tem apenas um encaminhamento emancipatório, mas tem também uma contraparte opressiva, ideológica, uma vez que os componentes normativos da política capitalista não podem desenvolver-se plenamente sem que o próprio capitalismo seja, com isso, negado e subvertido. Portanto, para que a oposição ao capitalismo mediante as liberdades que normativamente o possibilitam não conduza a sua superação política, torna-se faticamente necessário que tais liberdades sejam bloqueadas por ideologias, quer dizer, sejam mescladas com ideologias, tornando o exercício da liberdade paradoxal - ao mesmo tempo, libertador e aprisionador. Assim, a normatividade da política capitalista envolve tanto ideais de liberdade quanto ideologias de liberdade.<sup>24</sup>

Uma teorização crítica do capitalismo que leve a sério essa tese de que *o capitalismo necessariamente se desdobra politicamente* (de que o capitalismo não é “pura economia”, mas é “política econômica”) não pode eximir-se de analisar e avaliar tanto a facticidade quanto a normatividade da política capitalista. A crítica política do capitalismo, portanto, deve dar conta de três grandes questões: Como o capitalismo é introduzido, administrado e reconfigurado (em formas históricas específicas) via política? Como a política fática do capitalismo desenvolve e entrelaça ideais de liberdade e ideologias de liberdade? E como a liberdade (quer como ideais, quer como ideologias) se corporifica e interfere na política fática do capitalismo? Em cada uma dessas perguntas, estão embutidas outras teses a serem verificadas. Primeiro, a tese de que o capitalismo não consegue impor-se originariamente como novo modo de produção, como nova ordem da sociedade e como nova forma de vida a não ser por força de instrumentos políticos; igualmente, ele não consegue reparar suas panes e suas falhas, tampouco consegue evoluir historicamente, sem enérgicas intervenções políticas.<sup>25</sup> Segundo, a tese de que o capitalismo é faticamente

---

24 Em sentido semelhante, Honneth (2007) admite e detalha a possibilidade de o reconhecimento ser degenerado em ideologia. Como Honneth (2015) considera o reconhecimento como a chave da liberdade social, a liberdade também é passível de ideologização, ou seja, de ser usada ideologicamente para promover a dominação.

25 Talvez essa tese possa ser verificada com maior riqueza de sentidos (e, assim, proporcionar maior elucidação da realidade) se o foco da investigação teórica for mantido não só na Europa, o berço histórico do capitalismo, mas também (e principalmente) na assim chamada “periferia da sociedade mundial”, ou seja, em como o capitalismo foi politicamente transplantado para fora da Europa e

insustentável sem que existam articulações normativas internas a ele que o tornem aceitável, pelo menos aparentemente, perante os atores sociais, de modo que pareça justificável aos próprios atores sociais que eles insistam em carregar o capitalismo sobre seus ombros, apesar dos sofrimentos que isso lhes causa. Essa tese também preconiza que os sustentáculos normativos do capitalismo são não somente potenciais emancipatórios, mas também bloqueios opressivos (ideologicamente mesclados com os potenciais emancipatórios). Terceiro, a tese de que há e podem ser apontadas e examinadas as sedimentações políticas da emancipação e da opressão proporcionadas pelo capitalismo, ou seja, as instituições, os procedimentos, os princípios e as regulações em que a liberdade é tanto realizada quanto refreada.

Uma observação final: a suposição da “resolução” política do capitalismo não é estranha à tradição teórico-crítica. Provavelmente é Jürgen Habermas o teórico crítico que mais a tornou plausível, embora (talvez) involuntariamente. Segundo sua teoria discursiva da democracia, cabe à política moderna precisamente resolver aqueles déficits pragmáticos, éticos e morais que se tornaram problemas publicamente preocupantes e carentes de uma decisão coletivamente vinculante. Isso pode ser retraduzido, por exemplo, deste modo: quando o capitalismo ameaça desmoronar sobre si mesmo, impõe formas lancinantes, extremamente agressivas, de aumento da produtividade e da lucratividade e torna a vida insuportavelmente árida e sem sentido, então se torna inevitável garanti-lo politicamente. Sem ser politicamente amparado, o capitalismo não surge, sequer se mantém, muito menos se desenvolve, menos ainda se legitima.

### 3.2. O fetiche da heteronomia econômica

É célebre o final do Capítulo 1 do Livro I de “O capital”, no qual o autor observa que, enquanto “uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial”, a análise dela “resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos”, “uma coisa sensível-suprassensível” (Marx, 2014, p.146). Porém, uma mercadoria é “apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (idem, p.147). O autor denomina isso de *fetichismo da mercadoria* e o desvenda analiticamente como aparência forjada pelo “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (idem, p.148): é o trabalho tal como se realiza sob o capitalismo que coisifica as relações de produção e urde a

---

em como o êxito do desenvolvimento do capitalismo é politicamente fabricado e concentrado no assim chamado “centro da sociedade mundial” às expensas de seu entorno subdesenvolvido. Talvez a artificialidade política do capitalismo possa ser desmascarada com maior clareza e persuasão se o capitalismo for revelado como uma política econômica mundial (cristalizada em arranjos institucionais transnacionais, que devem ser analiticamente identificados e destrinchados).

ideologia que coagula e blinda essas relações.<sup>26</sup> Indo além da conceituação marxiana: em uma mercadoria, não só está embutida a *coisificação* do que não é coisa (a saber, relações sociais econômicas), mas também se infunde uma *ideologia*,<sup>27</sup> pois, em um mundo de mercadorias, os produtores passam a compreender “os caracteres de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho [ou seja, das mercadorias], como propriedades sociais que são naturais a essas coisas”; além disso, passam a compreender as relações sociais econômicas estabelecidas entre eles como se ocorressem “entre os objetos, [existindo] à margem dos produtores” (idem, p.147).

O capitalismo (isto é, as relações de produção capitalistas), por conseguinte, lança um encanto fetichista não somente sobre as mercadorias, mas também sobre as próprias relações de produção capitalistas, as quais se imiscuem na ordenação social como se fossem cláusulas pétreas, instituições eternas. A respeito tanto das mercadorias quanto das relações de produção capitalistas, pode-se constatar: “O que é válido apenas para essa forma particular de produção, a produção de mercadorias (...), continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo” (idem, p.149). Do ponto de vista político, o fetichismo das relações de produção capitalistas corresponde a uma complexa coerção fática destinada à conservação da dominação econômica:

(1) Em última instância, o capitalismo “deve ser” imposto pelos aparelhos organizados de violência estatal não somente em sua implantação histórica pela primeira vez, mas também sempre que elas forem ameaçadas;

(2) As relações de produção capitalistas “devem ser” especificadas formalmente como institutos jurídicos (tais como formas de troca contratual, apoderação individual e organização empresarial) mediante o direito privado; além disso, elas “devem ser” cravadas na base dos ordenamentos jurídicos como princípios objetivos e direitos subjetivos mediante o direito público;

(3) As mesmas relações de produção “devem ser” reforçadas e fomentadas quando se mostrarem cambaleantes ou impotentes. Dessa forma, os melhoramentos infraestruturais (tais como portos e aeroportos, vias de tráfego e escoamento,

---

26 Para uma breve apresentação do conceito marxiano de fetichismo, Nobre (2013).

27 Ideologia no sentido jaeggiano de um sistema de convencimento mediador de uma dominação social: “ideologias são ideias, mas não são só algumas ideias desconectadas que alguém pode ter ou não; antes, são ideias que (necessariamente ou, pelo menos, sistematicamente) existem e se desenvolvem sob condições particulares. Ideologias são sistemas de crenças, mas têm consequências práticas. Elas têm um efeito prático e são, elas próprias, efeitos de certa prática social. Além disso, (...) alegar que algo seja uma ‘ideologia’ significa mais que só asseverar que se trata de algo errado ou de um engano; mas, de outro lado, estar enganado é parte da natureza de uma ideologia. Uma pessoa sob a influência de uma ideologia não só está sujeita a um estado de coisas errado, mas também está ‘nas mãos’ de uma interpretação falsa desse estado de coisas. Dito de outro ângulo: ideologias constituem nossa relação com o mundo e, assim, determinam (...) a moldura na qual compreendemos a nós mesmos e as relações sociais, assim como o modo em que operamos nessas condições” (Jaeggi, 2009, p.64).

alimentação energética), os estímulos fiscais (tais como isenções, subsídios, diminuição de alíquotas tributárias) e até os resgates econômicos (tais como planos de recuperação, remissão de dívidas, empréstimos) “devem ser” realizados estrategicamente.

Noutras palavras, do ponto de vista político, o capitalismo implica necessariamente um impedimento sistemático de que a reprodução material da sociedade se sujeite inteiramente à deliberação pública e à decisão política, um solapamento da autonomia dos cidadãos quanto à determinação econômica: de suas necessidades e seus interesses; das interferências destrutivas no ambiente; das direções em que avançam a técnica e a ciência; dos investimentos produtivos e dos dispêndios improdutivos; da divisão social do trabalho (inclusive o trabalho doméstico); da repartição dos produtos econômicos. Em todas essas questões políticas, o capitalismo corta a autonomia dos cidadãos e, ademais, mostra sistematicamente tais imposições de heteronomia como naturais, pois as elimina da agenda pública, do que é discutível e suscetível à reprovação, à alteração e ao cancelamento por parte dos cidadãos. Mais ainda: os cidadãos são submetidos sistematicamente à perda de capacidades pessoais de autodeterminação econômica na medida em que cada vez mais lhes são disponibilizadas mercadorias, incutidas propagandas, ocultadas as fontes econômicas sistêmicas de sofrimento, ofertadas motivações a uma melhor adaptação ao *status quo* econômico, circunscritas as possibilidades de autorrealização aos papéis sociais e aos estilos de vida vigentes, aumentadas as incertezas sobre a manutenção de fontes de renda, endurecidas as exigências de responsabilização individual por êxitos e fracassos econômicos, restringidas as garantias políticas de assistência social, infligidas a autossuficiência econômica e a independência absoluta como ideais a atingir e exemplos a imitar. Em última análise, sob o capitalismo, as condições econômicas (socialmente engendradas e estabilizadas) da sobrevivência, do autodesenvolvimento e da autolegislação dos cidadãos se tornam quase intocáveis em sua imposição heterônoma.

Nesse sentido, à proporção que as relações de produção capitalista se imunizam e se perpetuam, elas também lançam um feitiço sobre a heteronomia econômica dos cidadãos: essa heteronomia, apesar de pungente, se lhes torna invisível, inquestionável e até desejada. É nesse sentido que Herbert Marcuse acusara o capitalismo de ser um totalitarismo - pode-se traduzir isso como: uma dominação naturalizada, imposta como ordem espontânea e autorregulada, inelutável e a melhor possível. Cabe à teoria crítica desfazer teoricamente esse encantamento:

a teoria crítica da sociedade é, em sua totalidade, um único juízo de existência desdobrado. Tal juízo afirma, dito em termos gerais, que a forma básica da economia de mercadorias historicamente dada, sobre a qual repousa a história moderna, encerra em si mesma os antagonismos internos e externos da época, renova-os de um modo constante e agudizado, e que, após um período de ascensão, de desenvolvimento de

forças humanas, de emancipação do indivíduo, após uma fabulosa expansão do poder do homem sobre a natureza, acaba impedindo a continuação desse desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie (Horkheimer, 2003, p.257).

## Referências

- Adorno, T. W. (2003). "Late capitalism or industrial society? The fundamental question of the present structure of society". Translation by Rodney Livingstone. In: Tiedemann, R. (ed.). *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader*. Stanford: Stanford University Press.
- Azmanova, A. (2014). Crisis? Capitalism is doing very well. How is Critical Theory? *Constellations*, 21(3), pp.351-365.
- Anderson, J. (2011). "Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition". In: Petherbridge, D. (ed.). *Axel Honneth: critical essays*. With a reply by Axel Honneth. Leinde, Boston: Brill.
- Bressiani, N. (2016). Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*, 46(1), pp.231-249.
- Brick, B., & Postone, M. (1976). Introduction. Friedrich Pollock and the "primacy of the political": a critical reexamination. *International Journal of Politics*, 6(3), pp.3-28.
- Campello, F. (2014). O Hegel de Honneth. *Pólemos*, 3(6), pp.97-123.
- Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100, pp.99-117.
- Habermas, J. (2013) *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP.
- \_\_\_\_\_. (2016a). *Teoria do agir comunicativo*. v.1: Racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2016b). *Teoria do agir comunicativo*. v.2: Sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Hartmann, M., & Honneth, A. (2006). Paradoxes of capitalism. Translation by James Ingram. *Constellations*, 13(1), pp.41-58.
- Honneth, A. (1998). Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today. *Political Theory*, 26(6), pp.763-783.
- \_\_\_\_\_. (2001). Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society. *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), pp.43-55.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Recognition as ideology". In: Brink, B. v. d., & Owen, D. (eds.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2015). *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes.
- Horkheimer, M. (2003). "Teoría tradicional y teoría crítica". In: *Teoría Crítica*.

- Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jaeggi, R. (1999). Der Markt und sein Preis. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47(6), pp.987-1004.
- \_\_\_\_\_. (2009). "Rethinking ideology". In: De Bruin, B., & Zurn, C. (eds.). *New waves in political philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Alienation*. Translation by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (2016). What (if anything) is wrong with capitalism? Dysfunctionality, exploitation and alienation: three approaches to the critique of capitalism. *The Southern Journal of Philosophy*, 54, Spindel Supplement: Exploitation, pp.44-65.
- \_\_\_\_\_. (2017). "Crisis, contradiction, and the task of a critical theory". In: Bargu, B., & Bottici, C. (eds.). *Feminism, capitalism, and critique: essays in honour of Nancy Fraser*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Basingstoke: Macmillan.
- Marcuse, H. (2015). *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes & Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: EDIPRO.
- Marramao, G. (1975). Political economy and Critical Theory. Translation by Ray Morrow. *Telos*, 24, pp.56-80.
- Marx, K. (2014). *O capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Melo, R. (2013). *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva.
- Nobre, M. (2013). "Marx: teoria do valor-trabalho e fetichismo". In: *Curso livre de teoria crítica*. 3ª ed. Campinas: Papyrus.
- \_\_\_\_\_. (2012). Teoria Crítica: uma nova geração. *Novos Estudos*, 93, pp.23-27.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation: the political and economic origins of our time*. 2. ed. Boston: Beacon Press.
- Pollock, F. (1990). "State capitalism: its possibilities and limitations". In: Arato, A., & Gebhardt, E. (eds.). *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum.
- Streeck, W. (2012). As crises do capitalismo democrático. Tradução de Alexandre Morales. *Novos Estudos*, 92, pp.35-56.

Recebido em: 21.08.2017

Aceito em: 29.09.2017



# “De que modo são possíveis direitos universais contra colonialistas?” Abordagens em Judith Butler

“In what way are possible universals rights counter-colonialists?”  
Approaches in Judith Butler

Rodrigo Souza Graça

rodrigofs@yahoo.com.br  
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

**Resumo:** No presente artigo é desenvolvida a preocupação explícita em publicações da filósofa Judith Butler: “De que modo são possíveis direitos universais contra colonialistas”? Para tanto, analisamos a sua abordagem das concepções de cultura, política, tradução cultural, universalidade e direitos, em publicações das décadas de 1990 e 2000.

**Abstract:** On this article it is developed concern explicit on philosopher Judith Butler’s publications: “In what way are possible universals rights counter colonialists?” For this purpose, we examine her approaches on conceptions of culture, political, cultural translation, universality and rights in 1990s and 2000s publications.

**Palavras-chave:** direitos; universalidade; cultura; tradução cultural; Judith Butler.

**Keywords:** rights; universality; culture; cultural translation; Judith Butler.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p85-102>

## Universalidade e Colonialismo

Em *Gender Trouble* (1990), livro pelo qual Judith Butler adquiriu notoriedade, encontramos rejeição a categorias universais. Todavia, em prefácio de 1999 à reedição do mesmo livro, Butler explicita reavaliação dessa posição:

Por sua vez, me vi obrigada a rever algumas das minhas posições assumidas em *Gender Trouble* em virtude do meu próprio engajamento político. Naquele livro, eu concebi as reivindicações “universalistas” em termos exclusivamente negativos e excludentes. De todo modo, eu vim a perceber que o termo tem um importante uso estratégico, precisamente como categoria não substancial e inacabada, quando trabalhei com um grupo extraordinário de ativistas; primeiro como membro interino e em seguida como diretora da Comissão Internacional de Direitos Humanos de Gays e Lésbicas (1994-7), uma organização que representa minorias sexuais num amplo leque de debates relacionado aos direitos humanos. Lá eu passei a entender como a afirmação universalista pode ser proléptica e performativa, invocando uma realidade

que ainda não existe e deixando em aberto a possibilidade de convergência entre horizontes culturais que não se encontraram até o momento. Deste modo, eu cheguei a uma segunda versão da universalidade a qual é definida por um trabalho de tradução cultural orientado para o futuro (Butler, 2008, p.XVIII).

Notamos que essa reavaliação de categorias universais está presente em outras publicações da filósofa ao longo das décadas de 1990 e 2000. Em texto da década 1990, para além do debate em torno do gênero, Butler tece considerações críticas às políticas universalistas como políticas imperialistas. A partir dessas críticas, a filósofa indica também a importância de ressignificação das universalidades - na citação abaixo a autora se refere diretamente à Guerra do Golfo (1990-1991):

Quantas “universalidades” existem e em que medida é compreendido o conflito cultural como choque entre série de presumidas e intransigentes universalidades? Um conflito no qual não é possível negociar através da noção de “universal” (culturalmente imperialista), ou ainda, o qual só será resolvido através do custo da violência? Nós temos, eu penso, empenhado a violência conceitual e material desta prática na guerra dos Estados Unidos contra o Iraque, no qual o “outro” árabe é compreendido como radicalmente “fora” das estruturas universais da razão e da democracia e então é forçosamente convocado a adentrá-las. Significativamente, os Estados Unidos tiveram que abdicar dos princípios democráticos da soberania política e livre expressão, entre outros, para efetuar este forçoso retorno do Iraque para o âmbito “democrático”; e esse procedimento violento revela, entre outras coisas, que as noções de universalidade são instaladas através da abolição dos princípios mesmos que visam ser implementados. No contexto político contemporâneo, de pós colonialidade generalizada, é talvez urgente ressaltar a categoria de universal como local de insistentes contestações e ressignificação (Butler, 1995, p.40).

É, portanto, indicado como a rubrica política da universalidade comumente assume o caráter “culturalmente imperialista”. Em “Restaging The Universal: Hegemony and the Limits of Formalism”, um dos três textos publicados em 2000 em debate com Ernesto Laclau e Slavoj Zizek, Butler aponta também as ressalvas dos “discursos de esquerda” em torno das categorias universais em vista ao seu caráter “colonialista” e “imperialista” (Butler, 2000b, p.21). Entre termos como “imperialista”, “colonialista” ou “expansionista”, encontramos em Butler a caracterização da grande parte das políticas universalistas, enquanto: impositivas; pretensamente transculturais; etnocêntricas; pretensamente única e autocentrada. Porém, como pode ser notado ao final da citação acima, são sinalizadas outras possibilidades de universalidade(s) ao colocá-las como espaço de insistente contestação e ressignificação (Butler, 1995, p.40).

Já no prefácio de reedição de *Gender Trouble*, Butler aponta para uma “segunda visão” de universalidade relacionada à tradução cultural. Ao indicar a possibilidade de valorizar categorias e direitos universais a partir do pano de fundo crítico às políticas ditas imperialistas e colonialistas associadas ao termo, coloca-se preocupação explícita para autora: “De que modo são possíveis direitos universais

contra colonialistas?”. A seguir visamos desdobrar esta questão em publicações diversas de Judith Butler.

## Cultura, Universalidade e Tradução Cultural

Apesar de Vicky Kirby definir o procedimento teórico de Judith Butler como “construtivismo cultural” (Kirby, 2008, p.218) - caracterização problematizável<sup>1</sup> -, poucas são as definições sobre o termo “cultura” que Butler assume diretamente. É interessante observar que a própria Kirby, ao questionar Butler em entrevista sobre a relação entre cultura e natureza nos seus escritos, se refere ao primeiro termo somente a partir de caracterizações gerais da semiologia (Butler, 2001, pp.12-13).

Em publicações como *Gender Trouble* e *Antigone’s Claim* (2000), encontramos referências ao termo inteligibilidade cultural (*cultural intelligibility*). Nesses textos, seu uso diz respeito ao conjunto de significações dominantes em torno do gênero, que, por sua vez, podem ser politicamente transformados:

Se as regras que governam as significações não apenas restringem, mas também possibilitam a afirmação de domínio alternativos de inteligibilidade cultural, i.e., novas possibilidades para o gênero que contestam o rígido código binário hierárquico, então é apenas nas práticas de repetição que a subversão da identidade é tornada possível (Butler, 2008, pp.198-199).

Nesse sentido, não seria errôneo atribuir às reflexões de Butler sobre os processos de significação e, poderíamos dizer também de forma geral, ao discurso e à linguagem, o termo “cultura”. Porém, tal como em torno da concepção de “inteligibilidade cultural”, “cultura” deve ser entendida como constituinte de relações políticas - esta asserção será melhor desenvolvida a seguir.

Retomando os diálogos de Butler com Zizek e Laclau em publicação de 2000, observamos que as considerações de Ernesto Laclau nos auxiliam em nossos provisórios apontamentos sobre o termo cultura em Butler:

De todo modo, eu penso que podemos seguramente dizer que a distinção [entre limites estruturais e o denominado “social” ou “cultural”] é para ela [Butler], aproximadamente, entre um limite apriorístico quase-transcendental de um lado, e o campo das regras dependentes do contexto e forma de vida, que é historicamente contingente e escapa das determinações por este limite (Laclau, 2000, p.183).

Encontraremos enfaticamente essas breves caracterizações apontadas por Laclau na análise crítica empreendida por Butler de aspectos do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan. Tal análise pode ser observada em diversos livros da autora: *Gender Trouble* (1990), *Bodies that Matter* (1993), *Antigone’s Claim* (2000) e *Undoing Gender* (2004). É interessante notar resumidamente aspectos principais

---

<sup>1</sup> Ver a esse respeito: Dias, 2013.

destas análises, pois encontraremos também problematizada nestas a relação entre universalidade e cultura e suas implicações políticas.

A crítica de Butler ao estruturalismo de Lévi-Strauss<sup>2</sup> e Lacan é direcionada tanto à afirmativa universal da proibição do incesto como passagem da natureza para a cultura, quanto às determinações e condicionamentos (também universais) que seriam derivados desta. Como identifica a filósofa, haveria para Lévi-Strauss (a referência aqui é ao *Estruturas Elementares de Parentesco*, publicado em 1949) e Lacan condicionamentos que não coincidem com a ordenação social histórico-empírica; transcendem-na e deste ponto a determinam. Como aponta ainda Butler, a proibição do incesto - destacada pelos referidos estruturalistas - diz respeito à barragem de desejo identificado como necessariamente heterossexual, o qual primeiramente possibilita as trocas exogâmicas de mulheres. Estas trocas de mulheres entre homens - ou ainda entre clãs - constituem-se organização da comunicação e criação do Simbólico, ou da cultura. Deste modo, a própria emergência da cultura só pode ser pensada: em uma determinação fixa *a priori* (anterior e condicionante do “social” e “cultural”); no desejo heterossexual. Butler destaca criticamente as propostas de Lacan em sua apropriação de Lévi-Strauss (Butler, 2000a, p.18). Para Butler, as determinações universalistas argumentadas tanto por Lévi-Strauss quanto por Lacan implicam em realidade numa sobredeterminação e limitação do que poderia ser cultura:

Por “cultura”, Lévi-Strauss não quer dizer “variação cultural” ou “contingente”, mas operação de acordo a regras universais da cultura. (...) Nenhuma cultura específica pode vir a ser sem essas regras, mas estas são irredutíveis a qualquer cultura que constitui. O domínio da regra universal e eterna da cultura, o que Juliet Michell denominou “a lei universal e primordial”, se tornou a base para a noção lacaniana de simbólico e o subsequente esforço de separar o simbólico tanto da esfera biológica quanto da social (idem, p.19).

Deste ponto podemos observar comparativamente o seguinte deslocamento teórico frente a aspectos do estruturalismo identificados por Butler: ao invés de estabelecer cultura na universalidade de uma Lei, ou ainda de uma estrutura derivada de uma origem espectral e determinista, a proposta é realocar a universalidade (e aqui poderíamos enfatizar no plural: universalidades) nas culturas (também no plural) de forma a possibilitar subversão política em sua não delimitada variabilidade. Ou como aponta Safatle: “não mais as estratégias de reconciliação com o universal da Lei, mas, novamente as aspirações de realização do político como ‘desarticulação da Lei’” (Safatle, 2006, p.52). Se existe em Butler certa limitação nas caracterizações do “social” ou “cultural”, é, porém, importante destacar o seu esforço em se desfazer de uma fixação única e transcendente (proibição do incesto e o Simbólico), assim

---

<sup>2</sup> Sobre a contribuição política de Lévi-Strauss observada por Butler a partir da leitura Gayle Rubin, ver: Butler; Rubin, 2003, pp.157-209.

como o destaque da “contingência” enquanto aspecto associado ao “social” e ao “cultural”.

Os pequenos artigos *Kantians in Every Culture?* (1994) e *Universality in Culture* (2002) resumem em seus títulos o destaque da filósofa à concepção de universalidade(s) como enunciadas nas culturas. A concepção de “ser humano”, “homem” ou “mulher”, por exemplo, e as reivindicações de direitos relacionadas aos termos, são significados a partir de locais contingentes:

Isso significa que existem condições culturais para sua articulação [da universalidade] que nem sempre são as mesmas, assim o termo “universal” ganha significado para nós precisamente por esta enfática ausência de condicionamentos universais (Butler, 1994).

No entanto, não se trata de conceber culturas como campos de significações isoladas, mas de abordá-las como constituídas de modo relacional. A concepção de tradução cultural de Homi Bhabha, apropriada por Butler, destaca a constituição relacional das culturas e, ainda, a leitura de Hegel fornece aportes para refletir sobre concepção de universalidade na articulação entre culturas:

Em realidade, se a noção de universalidade de Hegel se mostra boa sob condição de culturas híbridas e fronteiras nacionais vacilantes, terá de ser uma *universalidade* desenvolvida através do trabalho de *tradução cultural* (...). Culturas não são entidades limitadas, de modo que suas trocas, em realidade, são constitutivas de sua identidade. Se nós começarmos a pensar a universalidade como atos constitutivos de tradução cultural, o que é algo que espero deixar claro depois em minhas explicações, nem a pressuposição de comunidade cognitiva e linguística, nem a postulação de uma teleologia da fusão última entre todos os horizontes culturais, será caminho possível para reivindicação universal (Butler, 2000b, pp.20-21).

Um dos deslocamentos teóricos realizados pela filósofa é o de transpor as dinâmicas da tradução cultural identificados no crítico pós-colonialista Homi Bhabha como constitutivo das culturas - ou como aponta Butler: das culturas híbridas, termo utilizado por Bhabha (2010, 1990) - para abordagem das reivindicações de direitos universais. Pois, para a semiótica de Bhabha as culturas são descentradas e se constituem constantemente através de processos de diferenciação e ressignificação. A partir da apropriação das caracterizações sobre a tradução e a tarefa do tradutor de Walter Benjamin,<sup>3</sup> Bhabha realoca o termo tradução como referencial para refletir sobre dinâmicas político-culturais. São tais dinâmicas que o crítico indiano denominará tradução cultural<sup>4</sup> - tradução entendida como processo de transformação, não imitação. Além disso, através da identificação das culturas

---

3 Aqui a referência é a *Tarefa do Tradutor* de Walter Benjamin, publicado em 1921 como apresentação de suas traduções do “Tableaux Parisiens” de Charles Baudelaire. Ver: Benjamin, 2013.

4 Sherry Simon denominará também a teoria da cultura de Homi Bhabha de “Culture Traductionnelle” Ver: Simon, 1995, pp.43-57.

pelo termo cultura híbrida, Bhabha traz à tona o caráter relacional, variável e político das culturas. Assim, quando Butler se vale do conceito de tradução cultural, essas caracterizações são expandidas para âmbitos políticos não problematizados por Bhabha. A filósofa não se limita às questões cultural e política destacadas por Bhabha, mas, como observaremos, através do conceito de tradução cultural e da exposição da universalidade, se aproxima da abordagem dos direitos universais.

Notemos ainda como Butler destaca em Hegel a possibilidade de universalidade de modo que seja este mesmo contingencial.

### **Crítica hegeliana ao formalismo kantiano**

Nos textos de *Contingency, Hegemony, Universality* (2000), a argumentação de Butler em torno de Hegel toma como aspecto central a impossibilidade de se estabelecer a distinção forma/conteúdo. Em “Restaging The Universal: Hegemony and the Limits of Formalism” (2000) - capítulo de livro supracitado pelo qual desenvolveremos a argumentação que segue -, Butler destaca que Hegel volta-se a Kant para questionar a proposta em pensar o “eu” universal no qual a liberdade seria dissociável da sociabilidade, pura abstração (Butler, 2000b, pp.15-16); ou ainda, Hegel pretende verificar se tais formalismos são realmente formais como parecem (idem, p.15). Butler nota que na *Pequena Lógica*, primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel teria assumido provisoriamente a perspectiva do “eu” universal kantiano, ou seja, como pura relação consigo mesmo, na qual se realiza a abstração de cada manifestação e sensação (idem, p.16). Tal posição teria sido assumida por Hegel apenas para desenvolver em seguida sua crítica. O problema identificado em Kant é de que a postulação do “eu” universal requer assim a exclusão do que é específico e vital de si mesmo para sua definição (idem, pp.15-16). Em Kant a liberdade e a universalidade são tomadas como formais, ou seja, liberadas de toda particularidade ou deslocadas do conteúdo que lhe constitui. Como interpreta Butler, Hegel contraporá esta perspectiva tanto na afirmação da “sociabilidade fundamental dos humanos”, quanto na indicação da interdependência do sujeito/objeto (idem, p.18). Ainda, Butler não deixa de notar que a universalidade não poderia ser pensada em Hegel como definitiva; esta deve ser abordada em suas constantes transformações e em seu vínculo à exposição textual (idem, p.19).

Referindo-se à *Fenomenologia do Espírito*, Butler destaca ainda aspectos fundamentais para sua argumentação. Primeiramente reconhece que na *Fenomenologia* a universalidade se condiciona no reconhecimento recíproco, sendo ainda o reconhecimento dependente dos costumes ou da *Sittlichkeit* [Eticidade, Vida Ética] (idem, p.25). Tendo em vista esse referencial, a autora se detém na seção intitulada *Liberdade absoluta e Terror*, na qual a “liberdade absoluta” é assumida

como figura central. Para Hegel, na condição de liberdade não mediada apenas a destruição seria realizável, aponta Butler: “Segundo Hegel, para realizar [perform] uma ação [deed] é necessário que haja individualização; a liberdade universal desindividualizada não pode realizar uma ação [deed]” (idem, p.16). A referência histórica de Hegel nessa passagem é à condição assumida na Revolução Francesa, durante as purgações jacobinas. Neste âmbito, explica Butler:

Hegel está expondo claramente o que sucede quando uma facção se erige como Universal e afirma representar a vontade geral; onde a vontade geral supera as vontades individuais pelas quais está composta, ou em razão das quais em realidade existe (idem, p.28).

A universalidade existe enquanto constituída em costumes ou culturas específicas e seu próprio emergir e realizar-se parte destas mediações; se lhe é pressuposto o caráter “incondicional”, apenas resta a atividade destrutiva.

Encontramos nestas considerações sobre a universalidade incondicional, interpretada na *Fenomenologia* de Hegel, relação direta às observações e a críticas sobre o colonialismo e o imperialismo destacadas por Butler: em resumo, em ambos os casos a universalidade é posta sem levar em consideração o seu caráter contingente e variável. De forma explícita, Butler desdobra em Hegel possibilidades de outras universalidades, vinculadas sempre à concretude dos locais de cultura, como possibilidades políticas contra-colonialistas. O interesse nos potenciais políticos vinculados à exposição hegeliana se faz ainda explícito no seguinte questionamento em “Restaging the Universal”: “Quais são as implicações que a crítica do formalismo tem para pensar a universalidade em termos políticos?” (idem, p.21).

## **Políticas: o particular, o universal, movimentos sociais e as reivindicações de direitos**

Baseado nas reflexões de Hegel e Homi Bhabha, ainda nos textos de *Contingency, Hegemony, Universality*, Butler aponta para o conceito de tradução cultural como articulador entre universalidades e entre “particular” e “universal”. Em “Competing Universalities” - artigo do livro supracitado -, a filósofa aborda diretamente a partir desses termos as relações entre movimentos sociais, pautas políticas diversas e reivindicações de direitos universais. Nesse âmbito, a tradução cultural pode ser também caracterizada como processo de transformação das universalidades e desenvolvimento de aliança e negociação a partir das reivindicações de direitos de grupos e movimentos sociais e culturais específicos. Para a autora, cada enunciação particular pode dizer respeito a potenciais abrangentes de reestruturação política que, por sua vez, podem estar em diálogo com outras enunciações a fim de possivelmente estabelecer diretrizes e objetivos comuns. Segue trecho de “Competing

Universalities” destacando essas questões:

Talvez o feminismo, por exemplo, mantenha uma visão de universalidade que implica igualdade sexual na qual a mulher é posta numa nova concepção de universalização; ou talvez, que as lutas por igualdade racial apresentem desde o início concepção de emancipação intrínseca a uma concepção de comunidade multicultural; ou que a luta contra a discriminação sexual ou de gênero envolva promover uma nova noção de liberdade de reunião, ou liberdade de associação, que são universais. Estas últimas, ao se desfazerem das amarras que as minorias sexuais vivem, por extensão questionam os modelos legitimados que as estruturas das famílias convencionais mantêm. Portanto, a questão para tais movimentos não será a de como relacionar reivindicações particulares com outras universais, onde o universal é pensado como anterior ao particular, e constitui-se lógica incomensurável que governa a relação entre os dois termos. Talvez, a tarefa será antes estabelecer *práticas de tradução* entre as noções de universalidade, pois apesar da aparente incompatibilidade lógica, podem convergir em séries de objetivos sociais e políticos (Butler, 2000c, p.167).

No trecho acima é apontado como reivindicações aparentemente restritas ou “particulares” podem implicar concepções mais “abrangentes” ou “universais”: feminismo / a mulher em nova concepção de universalização; igualdade racial / concepção de comunidade multicultural; luta contra discriminação sexual / nova noção de liberdade de reunião. Para Butler, não se trata, portanto, de hierarquizar movimentos sociais entre aqueles com pautas mais amplas e aqueles com pautas mais restritas, mas de notar em que medida reivindicações de direitos “particulares” não implicam em reestruturações abrangentes e em relações entre si. Nesse sentido, as reivindicações de direitos universais devem estar vinculadas ao processo de radicalização da democracia,<sup>5</sup> de forma a não haver nem dissociação entre os grupos e movimentos sociais e culturais, nem a homogeneização entre os mesmos. A aposta maior - colocada por Butler como potencial - é destacar na tradução cultural como modo de criação de pautas políticas comuns sem anular o campo criativo da diferenciação. As possibilidades e dificuldades desta prática política são destacadas:

De todo modo, o que permanece difícil de alcançar é uma forte coalizão entre comunidades minoritárias e formações políticas baseadas no reconhecimento de séries de objetivos que convirjam. Pode a tradução ser realizada entre lutas contra o racismo, por exemplo, e lutas contra homofobia? Entre lutas contra o FMI nas economias do Segundo e do Terceiro Mundo - o que envolve abrangentes reivindicações de autodeterminação entre países não emancipados e economias estatais esvaziadas e privadas de direitos - e movimentos antinacionalistas que buscam distinguir a autodeterminação de violentas formas de xenofobia e racismo doméstico? (Butler, 2000c, p.168).

Butler deixa em aberto tais questões, sinalizando estas articulações como possibilidades alternativas às posturas identificadas como colonialistas. De todo modo, deve-se ter em vista que, para a autora, qualquer reivindicação de direitos

---

5 Sobre a noção de democracia radical em Judith Butler, ver: Lloyd, 2008,. pp.148-149.

universais é possível dentro de certa inteligibilidade. Se no âmbito das regulações de gênero em *Gender Trouble*, Butler apontava para o termo “inteligibilidade cultural” como campo político de constituição do gênero - a partir desta (e não para além) ocorreriam subversões políticas - deve-se notar que as reivindicações de direito ocorrem num espaço de negociação de inteligibilidade. O campo no qual se estabelecem reivindicações de direitos universais transita correntemente em definições como “humanidade”, “mulher”, “minorias”, “homem” e outros. Não é assim possível reivindicar direitos sem que não se aponte minimamente referenciais inteligíveis, tais como elencados acima, ainda que para repeti-los de modo diferenciado. A este respeito, Karen Zivi destaca: “A inteligibilidade da afirmação (...) se coloca no fato dos meus enunciados (e das minhas ações) portar alguma compreensão das nossas intuições comuns e normas como sujeitos de direito” (Zivi, 2008, p.166). Todavia, deve-se destacar que essas intuições comuns, normas e sujeitos de direito, são também parte do processo de tradução. Em “Restaging the Universal”, Butler (2000b, p.35) aponta que, apesar de haver no “campo internacional”, “retórica estabelecida de asserções de universalidade e normas que são invocadas no reconhecimento de tais reivindicações”, ou seja, certo plano de inteligibilidade, “não há consenso cultural sobre o que deveria ser uma reivindicação de universalidade, quem pode fazê-lo e que forma deveria tomar”. Dessa forma, “para que exista consenso” e para que “promulgue a universalidade que enuncia”, a reivindicação deve:

experimental um conjunto de traduções aos diversos contextos retóricos e culturais nos quais se forma o significado e a força das reivindicações universais. (...) dado a série de normas em conflito que constituem o campo internacional, toda afirmação que se enuncie requer de imediato uma tradução cultural. (idem, ibidem)

“Quem pode dizê-lo? Como poderia ser falado?” (idem, p.39), questiona a filósofa. O próprio campo da inteligibilidade das universalidades se coloca para autora como problema de tradução cultural.

Em *Excitable Speech* (1997) e em “Restaging the Universal” (2000), Butler expõe estas questões como operativas nas reivindicações de direito a partir do termo contradição performativa.<sup>6</sup> Para a filósofa, a contradição performativa ocorre quando alguém que é excluído do universal, mas ainda potencialmente pertencendo a ele, permite-se reivindicar pelo termo.<sup>7</sup> Reivindicar direitos humanos de gays, lésbicas, mulheres (Butler, 2000b, p.39), refugiados e minorias étnicas em determinados contextos em que estes grupos não são contemplados, permitiria expor os próprios limites do que se convencionou como “humano” e por isso mesmo as limitações

<sup>6</sup> Resignificação de termo utilizado em grande medida pelo filósofo e sociólogo Jürgen Habermas.

<sup>7</sup> “A tarefa da tradução cultural é aquela que é necessária precisamente pela contradição performativa que ocorre quando alguém sem autorização de falar dentro e como parte da universalidade, mesmo assim reivindica o termo” (Butler, 1997, p.91).

das leis. Nessa caracterização, a contradição performativa deveria ser valorizada ao invés de evitada. A tradução cultural opera como contradição performativa no momento em que expõe as contingências da universalidade e questiona suas próprias fundamentações. O “concreto” ou “particular” engendra formas de universalidade as quais podem expor o que na universalidade legitimada é excluído. Neste âmbito a universalidade expõe seus limites e suas condicionantes. Porém, se Butler explicita o caráter contingente da universalidade, não é almejando estabelecer definitivamente direitos universais mais amplos e não excludentes. Se esta fosse a solução encontrada, a filósofa estaria contrariando a sua própria interpretação / apropriação de universalidade(s) não definitivas em Hegel. O caráter aberto / sem acabamento [open-ended], ressaltado por Butler, destaca essa impossibilidade de definição conclusiva das universalidades. Como argumenta Lloyd, a democracia radical à qual se refere a filósofa diz respeito aos processos de “contestação e agonismo” (Lloyd, 2008, p.149). A ênfase ao abordar as reivindicações universalistas e de tradução cultural refere-se a esta compreensão de democracia como em processo de contestação constante, não visando assim a delimitação conclusiva e absoluta de universalidades.

Para Butler, o que está ainda em questão de forma proeminente é a possibilidade dos termos usuais das reivindicações de direitos universais se desenvolverem em constantes reformulações expondo suas exclusões e possibilitando outras significações. Para a autora:

“Recorrer” a um discurso estabelecido pode ser o ato de “fazer uma nova reivindicação”, sem que necessariamente signifique estender uma velha lógica ou um mecanismo no qual o demandante é assimilado. O discurso estabelecido permanece somente por ser reestabelecido perpetuamente; assim, se arrisca na própria repetição. Ainda, o discurso anterior é reiterado precisamente através de um ato de fala que mostra algo que o discurso não pode dizer: que o discurso “opera” através de um momento efetivo no presente e depende fundamentalmente dessa instância contemporânea para sua manutenção (Butler, 2000b, p.41).

Na condição de repetição este potencial de transformação se revela como possibilidade de constante questionamento dos pressupostos normativos institucionalizados e do seu campo de inteligibilidade. Todavia, tal questionamento ocorre a partir dos termos colocados. A subversão política é colocada pela condição imanente de repetição pela qual se constituem normas ou o campo de inteligibilidade. Como citado no início deste texto, Butler busca enfatizar a universalidade como “local de insistentes contestações e ressignificação”. Opera-se limites dos referenciais estabelecidos, repetindo-os de modo outro.

Nesse sentido a institucionalização dos direitos universais, os seus termos e inteligibilidade, são colocadas no campo conflituoso das reivindicações que, por sua vez, podem reinventar os sentidos culturais e jurídicos. Nota-se, em Butler, o caráter refratário em destacar os direitos estritamente no espaço positivado em

leis. As reivindicações de direitos tornam-se o foco da abordagem de Butler, não a sua positivação jurídica no Estado ou em órgãos internacionais. Podemos assim nos questionar: em que âmbito operam as reivindicações de direito para Butler? Os direitos seriam anteriores a sua própria positivação?

### Problemas nas leis e nos direitos em Butler

Karen Zivi destaca: “Da perspectiva de Butler, voltar-se à lei, ao estado e ao discurso dos direitos é provavelmente problemático, se não o infringir de uma autoderrota” (Zivi, 2008, p.160). Também nota Elena Loizidou (2008, p.145): “Como nós sabemos, Butler desconfia da ordem jurídica e de sua habilidade em criar melhores condições de vida para os sujeitos”. Porém, Loizidou destaca que, em *Precarious Life* (2003), Butler reivindica leis mais robustas contra a política do governo de Georg W. Bush. Do que se trata esta aparente contradição? Referindo-se aos conceitos de vida vivível (livable life) e vida possível (viable life) desenvolvidos por Butler em publicações como *Undoing Gender* (2004) e *Precarious Life* (2003), Loizidou argumenta que a “preocupação em Butler de como podemos criar melhores condições de vida implica relação agonística entre várias esferas da vida, e, desta forma, requer a lei” (idem, ibidem). Para a comentadora, Butler aponta o recurso à lei positivada em situações as quais norma e lei se tornam uma, circunscrevendo a possibilidade de sobrevivência dos seres humanos e relegando pequeno espaço de resistência, pois, ainda segundo a comentadora, toda forma de dissidência é tomada não apenas enquanto ininteligível, mas também perigosa - como nos decretos dos Estados Unidos no pós 11 de setembro de 2001 (idem, ibidem).

Apesar destas argumentações de Loizidou serem de grande valia, gostaríamos de aqui explorar outras características - não necessariamente contraposta à anterior - mas que se mostram proeminente no âmbito das reivindicações direitos: da repetição como condição e potencial político; a da sociedade civil como referencial político (Lloyd, 2008, p.150); o dos direitos enquanto anteriores a sua positivação em leis.

Em “Competing Universalities” (2000), Butler aborda brevemente alguns debates em torno da regulamentação do direito ao matrimônio entre pessoas do mesmo sexo nos Estados Unidos. Inicialmente, a respeito da importância da extensão positivada desses direitos, a filósofa observa:

Talvez nos sintamos tentados a aplaudir e pensar que isto representa parte dos efeitos universalizantes de um movimento particular (...) Mas o esforço exitoso de aceder ao matrimônio fortalece efetivamente o status marital como condição sancionada pelo Estado para o exercício de certos tipos de direitos e autorizações; fortalece a mão do Estado na regulamentação do comportamento sexual humano; acentua a distinção entre forma legítimas e ilegítimas de parceria e parentesco (Butler, 2000c, pp.175-176).

A identificação com o Estado ocasionaria ainda o rompimento de alianças com aqueles grupos que não partilham de relação marital como condição de parentesco e, por isso, não estariam sendo reconhecidas pelo Estado. Nesse debate, ainda em “Competing Universalities”, a autora volta-se brevemente para a *Filosofia do Direito* de Hegel, a fim de desenvolver seu argumento em torno da regulamentação do Estado. Neste âmbito, Butler destaca a dupla dependência entre Estado e setores diversos da sociedade e da cultura: se o Estado nacional aparece por fim último, que sanciona “todos os outros setores da sociedade, incluindo o mundo da ética [die sittliche Welt], se dá igualmente que o aparato legal do Estado adquire sua eficácia e legitimidade somente por estar fundado numa rede extralegal de valores e normas culturais” (idem, pp.174-175). Tendo isto em vista, a proposta de Butler, ao invés de apontar para a identificação com o Estado, conduz ao inverso: “como pode ser mobilizada a dependência da dimensão legal do Estado em relação à cultura para enfrentar a hegemonia do próprio Estado?” (idem, p.175).

Em torno de injúrias e falas de ódio racistas e sexistas e da performatividade de enunciações, a filósofa argumentou em *Excitable Speech* (1997) sobre a importância em não delegar ao Estado e aos técnicos jurídicos o monopólio da repetição da significação. Destaquemos de modo resumido alguns argumentos da autora que nos permite melhor abordar a proposição da descentralização do Estado nas reivindicações de direitos: a importância da interpelação enquanto política e formativa da subjetividade (Butler, 1997 p.34;p.49); apontando a posição majoritária na Suprema Corte dos Estados Unidos que, no caso *R.A.V v. St. Paul*, considerou a instalação de cruz em chamas no quintal de família de negros enquanto “ponto de vista” - protegido assim pela Primeira Emenda Constitucional dos Estados Unidos (idem, pp.40-41; 52-53) - e não enquanto injúria racial, Butler destaca não apenas a predominância de decisões conservadoras na Suprema Corte, mas também o poderio desmedido do Tribunal para definir o que é “fala”(idem, p.53-54) ou “ato”; deve-se considerar que as injúrias estão sujeitas a ressignificação em sua condição de citação, iterabilidade ou repetição (idem, pp.39;51) - tal como ocorreu com o termo *queer* e, sugiro, como ocorre no contexto brasileiro com os termos “preto”, “vadia”, “vadiar” e outros - não devendo ser monopólio do Estado, incluindo tribunais, a sua repetição e determinação do seu significado. A esse respeito Moya Lloyd comenta:

O discurso de ódio pode, ao menos potencialmente, ser voltado contra o seu passado contaminado e ser ressignificado. Apesar do discurso de ódio ofender, Butler também nota sua enunciação como “o momento inicial de uma contra mobilização”. A repetição de fala ultrajante não apenas reproduz e assim consolida relações de poder hegemônicas (racistas e patriarcais); quando o termo é apropriado e tomado para ressignificar de modo insurgente e revoltoso, essas relações podem ser deformadas, reconfiguradas ou mesmo suspensas (Moya Lloyd,2008, pp.120-121).

Assim, a repetição, significação e a ressignificação, são apontados por Butler como aspectos fundamentais da política; neste escopo subjetividades são socialmente constituídas e grupos sociais são criados e excluídos, aspectos que não devem ser menosprezados. Se em *Gender Trouble* encontramos ênfase na repetição dos atos corporais como constituição e subversão do gênero - débito maior em relação à fenomenologia de Simone de Beauvoir (Lloyd, 2008, p. 36-37) -, em *Excitable Speech* e outras publicações, encontramos maior ênfase na significação / enunciação na condição da repetição. As caracterizações de direitos humanos ou direitos das mulheres, ou ainda, as qualificações e atributos do “ser humano” e “mulher” que os perpassam, só existem enquanto repetição. Assim, para filósofa, antes que recorrer para fortalecer o monopólio da repetição das significações no Estado, valer-se da possibilidade política imanente de significação em espaço outro.

De forma mais ampla, podemos apontar em Butler a repetição como constitutiva da sociedade civil, a qual é perpassada pelo “nível da cultura e norma” (Eticidade) em multiplicidade dos potenciais de reivindicação de direitos universais. Cabe valer-se da condição imanente de repetição da significação nesses espaços, não relegando o monopólio das repetições ao Estado e diminuindo o status deste último como instrumento fundamental de efeitos legitimadores. Destaca-se a hipótese de Moya Lloyd, segundo a qual, para Butler, a democratização opera melhor na sociedade civil. Lloyd (2008, p.126) aponta que, apesar do conceito de sociedade civil ser pouco desenvolvido em Butler, este significa uma arena povoada por, entre outras coisas, associações e outras organizações não estatais, assim como por movimentos sociais (idem, p.150).

Em “Competing Universalities”, refletindo sobre tradução cultural e a crítica ao formalismo, Butler argumenta também contra o Estado como esfera que monopolize a legitimidade dos direitos:

Será no trabalho de transação e tradução que não pertence a um local único, antes é o movimento entre linguagens que tem seu destino final neste movimento mesmo. De fato, a tarefa não será a de assimilar o indizível no domínio do dizível para abarcá-lo ali, dentro das normas de dominação existentes; antes será de destruir a confiança da dominação, demonstrar quão equívocas são suas pretensões de universalidade e, a partir desse equívoco, dar sequência à ruptura de seu regime, abertura para versões alternativas de universalidade forjadas a partir do trabalho mesmo de tradução. Tal abertura não somente retirará do Estado o seu status privilegiado como meio principal através do qual se articula o universal, mas antes reestabelecerá como condições mesmas de articulação do rastro humano que o formalismo deixou para trás, o “deixado” [left] que é à Esquerda[Left] (Butler, 2000c, p.184).

A respeito do matrimônio entre pessoas do mesmo sexo, Butler aponta cultura e sociedade civil como referenciais contra o monopólio do Estado:

De fato, a única possibilidade de caminho para democratização radical de efeitos legitimadores seria retirar o casamento de seus status de precondição legal de vários tipos. Tal deslocamento visaria dismantelar o termo dominante, e retornar para formas não centradas no estado, de alianças que aumentam a possibilidade de múltiplas formas ao nível da cultura e da sociedade civil (Butler, 2000c, p.177).

O foco de Butler volta-se não tanto para positivação de leis / direitos, mas para o exercício, interação e a diferença entre reivindicações de direitos universais, bem como para a possibilidade de estas alterarem o próprio campo de inteligibilidade do que é direito, universalidade, ser humano ou parentesco. A dependência em relação à Eticidade, ou à rede de valores culturais extraleais que perpassa a sociedade civil (tal qual caracterizado acima), condiciona a própria legitimidade do Estado. Para haver direitos universais contra colonialistas, é necessário constituir cada vez mais a sociedade civil como espaço plural e agonístico de reivindicação e legitimação dos direitos, pelo qual perpassa a inteligibilidade. A tradução cultural seria a forma pela qual as reivindicações de direitos universais são realizadas a partir das especificidades enunciativa, relações agonísticas e alianças, entre movimentos e grupos sociais com pautas diversas.

Neste âmbito, Butler aproxima-se das caracterizações da sociedade civil apontadas por James Martin para autores de matriz pós-estruturalista (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Etienne Balibar e outros) reunidos sob o signo da democracia radical:

Democratas radicais [Radical democrats], sem dúvida, continuarão a focar sua atenção nos movimentos sociais e políticos que atravessam o domínio geral denominado sociedade civil. É predominantemente nesse âmbito que emergem as oportunidades de questionamento do poder, assim como de imaginação de modos alternativos de viver e ser. Na verdade, como busquei demonstrar, de uma perspectiva pós-estruturalista este domínio é parte de política da hegemonia através da qual lutas de poder são conduzidas (Martin, 2009, p.110).

A democracia radical, da qual aproximamos Butler, aponta para a sociedade civil como espaço de relações agonísticas e alianças entre grupos e movimentos sociais diversos, no qual é enfatizado a reivindicação de direitos universais; o Estado e as leis internacionais também dependem da *inteligibilidade cultural* que perpassa esse âmbito e assim podem ser contraditas. Evidentemente não se trata de afirmar que a política na filósofa se circunscreve somente à sociedade civil, no entanto, esta adquire relevância no que diz respeito às reivindicações de direitos. Corrobora para esta reflexão a argumentação de Butler - que acompanha Hannah Arendt - sobre a possibilidade em pensar os direitos em anterioridade à positivação em leis.

Em livro escrito em diálogo com Gayatri Spivak - *Who Sings The Nation* (2007) -, Butler desenvolve a questão da reivindicação de direitos a partir de manifestação de migrantes ilegais latino-americanos nas ruas de Los Angeles (EUA) demandando

reconhecimento como cidadãos. A questão que se coloca para a filósofa é a seguinte: o que significa nesta manifestação, na qual é cantado o hino estadunidense em espanhol - ato proibido no governo Georg W. Bush em 2006, ano das manifestações -, a realização de assembleia livre ainda que proibido pela legislação? Butler traz novamente à tona conceito de contradição performativa para em seguida refletir sobre as próprias dimensões dos direitos:

Eu quero sugerir que este é precisamente o tipo de contradição performativa que leva não a um impasse, mas à forma de insurgência. Neste ponto não significa apenas situar o canto na rua, mas expor a rua como lugar de assembleia livre. Neste âmbito, o canto pode ser entendido não apenas como expressão da liberdade ou nostalgia de libertação - pensando, que é claramente ambas as coisas - mas também encenação na rua, representação da liberdade de livre assembleia precisamente quando e onde tal ato é explicitamente proibido pela lei. Isto é certamente política performativa, na qual realizar reivindicação para ser legalizado é precisamente o que é ilegal, e apesar disso é realizado em desafio à lei na qual o reconhecimento é demandado. (...) Eles estão exercitando esses direitos, o que não significa que eles os “terão”. A demanda é o momento incipiente da reivindicação dos direitos, seu exercício, mas não por isso sua eficácia (Butler; Spivak, 2007, p.63).

Apesar de não ascender à “eficácia” ou à “aquisição” da lei positiva - podemos falar em “institucionalização” -, Butler aponta, a partir das reflexões de Hannah Arendt em *The Decline of the Nation - State and the End of the Rights of Man*, que no exercício mesmo o direito é realizável. É neste escopo que Butler destaca a realização de direito acoplado ao seu exercício:

Agora nós podemos começar a notar o que Arendt quer dizer quando fala sobre o direito aos direitos. Este primeiro direito nunca seria autorizado por nenhum estado, mesmo que haja petição de ou/para autorização. A segunda série de direitos são aqueles que seriam autorizados por uma norma legal qualquer (...). Dessa forma, direitos existem duplamente haja visto que existem na rua e no canto, um exercício do direito aos direitos, sendo que o primeiro desses direitos não é garantido por nenhuma lei, mas pertence à natureza da igualdade, o que deve ser tomado não como condição natural, mas social (idem, p.65).

Nesse sentido, é enfatizado a performatividade do direito em detrimento do Estado:

aqueles que reivindicam seus direitos cantando o hino em público e em espanhol estão articulando o direito no momento mesmo de sua enunciação. Não seria através do recurso a uma lei existente, mas através de certo exercício de liberdade(...). Não há liberdade que não seja seu exercício; liberdade não é potencial que espera pelo seu exercício; esta vem a ser em sua execução. O direito de liberdade de fala, o direito da fala pública, não existe numa esfera ideal, mas é precisamente o que vem a ser quando o canto começa a ser cantado (Butler, 2009, pp.vi-vii).

A ênfase da abordagem de Butler a respeito dos direitos é direcionada para o exercício político não circunscrito às instituições governamentais. O direito (ou os

direitos) é entendido como anterior a sua positivação em leis e em instituições, seja nos Estados-nação ou tratados internacionais.

Trata-se novamente de ressaltar a reivindicação de direitos no âmbito da repetição a partir da articulação de grupos sociais, constituindo configuração que apontamos em Butler enquanto sociedade civil. O exercício do direito opera na reivindicação através da repetição de grupos sociais contradizendo as prerrogativas que os excluem.

## Percurso

Ao que tudo indica, ensaiamos a partir do pensamento de Butler algumas respostas à questão sobre a possibilidade de direitos universais contra colonialistas. Ou ainda: encontramos aspectos complementares que nos permitem conformar constelação a partir de nossa questão-título “De que modo são possíveis direitos universais contra colonialistas?”.

Nota-se a tradução cultural como aspecto fundamental na qual é possível significar e ressignificar noções que se relacionam aos direitos e às reivindicações de direitos como, “homem”, “mulher” e “humanidade”. Dessa forma, Butler deixa de observar a noção de universalidade e direito universal de modo estritamente negativo. Coloca-se relevante para a filósofa não apenas as especificidades culturais como contingências - desfazendo de um determinante transcendental partir do qual a “cultura” seria concebida e ainda contra definições formais dos direitos -, mas a interrelação entre grupos e movimentos sociais diferenciados e a aposta na criação de pautas políticas comuns sem a necessária homogeneização. Ou ainda, a filósofa destaca: as pautas “particulares” trazem consigo aspectos mais amplos (feminismo / a mulher em nova concepção de universalização; igualdade racial / concepção de comunidade multicultural; luta contra discriminação sexual / nova noção de liberdade de reunião) que também possam dialogar com outras pautas. Opera-se nesse escopo característica já explícita na reflexão política de Butler desde *Gender Trouble*: a importância da condição política de repetição na constituição da inteligibilidade e da subversão. Sob esta condição, as significações e ressignificações, ou a tradução cultural, colocam-se como fenômeno fundamental da política, seja no âmbito das transformações das falas de ódio, seja nas transformações de termos pretensamente universais e abarcadores implicados na definição dos direitos universais. Valer-se da condição de repetição não deveria ser prerrogativa exclusiva do Estado, tribunais, técnicos do direito, instituições e agentes governamentais. Ou seja, estas instituições não devem ter o monopólio, nem da repetição, nem o da validação das significações como “adequadas” ou “inadequadas”, como “atos” ou “falas”. Para Butler, direitos universais contra colonialistas são melhor sustentados

com a constituição da sociedade civil em sua pluralidade, no âmbito da tradução cultural. Assim, ocorre tanto a contradição performativa expondo a limitação dos direitos vigentes a partir da reivindicação de direitos por grupo excluídos, quanto a transformação desses direitos através de caracterizações diferenciadas dos seus termos. No âmbito das reivindicações de direito, argumentamos que Butler aproxima-se de outros filósofos identificados sob o signo da democracia radical e da sociedade civil. A ênfase da filósofa mantém-se na reivindicação, no exercício e na performatividade dos direitos, e não em sua positivação em lei. Para direitos contra colonialista deve-se, por fim, levar em consideração a importância do direito como exercício, anterior à promulgação em leis.

## Referências

- Benjamin, W. (2013). *A Tarefa do Tradutor*. Tradução: Susana K. Lages. In: Gagnebin, J. M. (org.). *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo. Editora 34/Livraria Duas Cidades.
- Bhabha, H. (2010). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG;
- Bhabha, H.; Rutherford, J. (1990). “The Third Space. Interview with Homi Bhabha”. In: Rutherford, J (ed.). *Identity: Community, Culture Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Butler, J. (1994). *Kantians in Every Culture?* Response to an essay by Martha Nussbaum “Patriotism or Cosmopolitanism?”. *Boston Review*: October-November, 19(5). Disponível em: <http://bostonreview.net/archives/BR19.5/beacon%20articles/replies.html> (acesso em 11/06/2016).
- \_\_\_\_\_. (1995). “Contingent Foundations”. In: Nicholson, L.; Benhabib, S.; Fraser, N.; Cornell, D. *Feminist Contentions*. A Philosophical Exchange. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Excitable Speech*. A Politics of the Performatives. New York: Routledge,
- \_\_\_\_\_. (2000a). *Antigone’s Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (2000b). “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism”. In: Butler, J.; Laclau, E.; Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2000c). “Competing Universalities”. In: Butler, J.; Laclau, E.; Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2000d). “Dynamic Conclusions”. In: Butler, J.; Laclau, E.; Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso.
- \_\_\_\_\_. (2001). There Is a Person Here: an interview with Judith Butler [Entrevista concedida a Bree et al.]. *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, 6(1-2).
- \_\_\_\_\_. (2006). Judith Butler. *Philosophe de Genre*. [Entrevista concedida no

- filme de Paule Zajdermann] ARTE France e Associés. <https://www.youtube.com/watch?v=sHVugezilG8> (acesso em 11.06.2016).
- \_\_\_\_\_. (2008). *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. 3° ed. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2009). Performativity, Precarity and Sexual Politics. *Revista de Antropologia Iberoamericana* (AIBR), 4(3), pp.i-xiii. Disponível em: [www.aibr.org](http://www.aibr.org) (acesso em 11.06.2016).
- Butler, J.; Rubin, G. (2003). Tráfico sexual - entrevista. *Cadernos Pagu*, 21, pp.157-209.
- Butler, J.; Spivak, G. (2007). *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. New York: Seagull.
- Dias, E. B. (2013). Desconstrução e Subversão: Judith Butler. *Sapere Aude*, 4(7), pp.441-464.
- Kirby, V. (2008). “Natural Convers(at)ions: Or if Culture Was Really Nature All Along?”. In: Alaimo, S.; Hekman, S. (eds.). *Material Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Laclau, E. (2000). “Structure, History and the Political”. In: Butler, J.; Laclau, E.; Žizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality*. Contemporary Dialogues on the Left. New York: Verso.
- Lloyd, M. (2008). *Judith Butler: From Norms to Politics*. 2° ed. Cambridge: Polity Press.
- \_\_\_\_\_. (2009). “Performing Radical Democracy”. In: Lloyd, M.; Little, A. (eds.) *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Loizidou, E. (2008). “Butler and life: law, sovereignty, power”. In: Carver, T.; Chambers, S. A. (eds.). *Judith Butler’s Precarious Politics: Critical encounters*. London and New York: Routledge.
- Martin, J. (2009). “Post-structuralism, Civil Society and Radical Democracy”. In: Lloyd, M.; Little, A. (eds.). *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Safatle, V. (2006). Sexo, Simulacro e Política da Paródia. *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, 18(1), pp.39-55.
- Simon, S. (1995). La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak. *Études françaises*, 31(3), pp.43-57.
- Zivi, K. (2008). “Rights and the politics of performativity”. In: Carver, T.; Chambers, S. A. (eds.) *Judith Butler’s Precarious Politics: Critical encounters*. London and New York: Routledge.

Recebido em: 14.06.2016

Aceito em: 30.08.2017

# Reflexão e normativismo em Kant

## Reflection and Normativism in Kant

Daniel Tourinho Peres

danieltperes@uol.com.br

(Universidade Federal da Bahia/CNPq, Bahia, Brasil)

**Resumo:** O artigo tem como objetivo colocar em questão o normativismo de Kant, tomando como ponto de partida as críticas de Bernard Williams e Raymond Geuss à perspectiva normativa em filosofia política, e discutindo duas interpretações normativas de Kant, uma delas apresentada por J-F Kervégan e outra por J. Waldron. A ideia está em ressaltar a dimensão reflexionante do idealismo político kantiano, seus elementos metafísicos, mas apontando para o seu vínculo com o plano histórico da política real.

**Palavras-chave:** normativismo; idealismo; realismo; reflexão; política.

**Abstract:** The paper aims to question Kant's normativism, taking as a starting point the criticisms of Bernard Williams and Raymond Geuss to the normative perspective in political philosophy, and discussing two normative interpretations of Kant, one of them presented by J-F Kervégan and another by J. Waldron. The idea is to emphasize the reflective dimension of Kantian political idealism, its metaphysical elements, but pointing to its link with the historical, real dimension of the political.

**Keywords:** normativism; idealism; realism; reflection; politics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p103-113>

Qual a relação entre metafísica e política? Diante de problemas tão urgentes, o que se espera obter com uma resposta a essa pergunta? Quando a economia, quando no máximo o direito, ocupa todo o debate político, o que diabos temos a ganhar, no campo da política, com uma reflexão metafísica? Ora, essa questão parece tão ou mais importante, na medida em que, colocar, ainda mais uma vez, a pergunta sobre a relação entre metafísica, como conjunto de princípios a priori, necessários e universais, e política, como conjunto de ações que regulam a vida em sociedade em meio a um sem número de contingências, é investigar, novamente, a natureza da racionalidade política, seus limites e fundamentos. Se a questão da relação entre metafísica e política será analisada a partir da lente de Kant, é porque ela se apresenta como uma via de acesso privilegiado para uma maneira de resolver a questão que é, por assim dizer, dominante e que vem sendo construída, com idas e vindas, ao menos desde o século XVII.

De maneira muito geral, o problema surge a partir do momento em que o

sujeito, a subjetividade, não se reconhece mais como parte de uma ordem que o antecede e determina (Taylor, 1989), seja essa ordem a ordem do cosmos, que encontra sua mais acabada expressão no mundo estoico, seja a ordem da criação, a qual, representada na unidade da igreja, domina o pensamento e o mundo medieval (Koselleck, 1973). Ora, as grandes teorias do direito natural moderno encontram uma solução para a questão que é, antes de tudo, uma solução moral, e assim abrem mão de uma solução (ainda que sempre precária e provisória) propriamente política, como em Machiavel. Daí que, por exemplo, os princípios do direito natural em Hobbes, que são aqueles da *recta ratio* no estado de natureza (Greene, 2015), mas que são postos em suspenso no estado civil, voltam a valer quando a relação entre súdito e soberano não é mais uma relação política, ou seja, onde não há mais, propriamente, súdito ou soberano, mas apenas uma relação natural de luta pela vida e morte. Contra o poder da autoridade pública nada resta a não ser o silêncio da consciência moral ou a fuga, uma vez que não é possível qualquer resistência organizada, natural, no interior da floresta de Sherwood.

O caso de Hobbes é, certamente, um caso extremo. Bem pesadas as coisas, porém, também em Locke o direito natural é uma instância exterior à política, na medida em que são naturais aqueles direitos que se encontram insulados de toda ação política, que se colocam como limites - não políticos - da política (Strauss, 1953). Se em Locke a política se faz necessária, se é necessária a instituição de uma autoridade pública, é porque, em algum momento, a divisão, ordem e transmissão natural dos bens foi rompida e precisa ser restituída, ainda que artificialmente, mas sempre em conformidade com a lei natural. Não que uma discussão acerca da origem do estado, da finalidade e limites do poder político, do modo de sua estruturação, etc., etc., etc., estejam ausentes do *Leviatã* ou dos *Dois tratados sobre o governo*. A discussão se dá, porém, não em termos políticos, mas em termos de direito. *Quid iuris?* Com que direito o poder é exercido? Sob que autoridade? Afirmar a autoridade do direito não ajuda muito. Afinal, se o conceito de direito é um conceito moral - com a função de estabilizar e orientar o sujeito em meio a um mundo que carece de unidade e necessidade, isto é, de objetividade - é, também, um conceito político, na medida em que é por meio dele que os diversos sujeitos negociam seus limites recíprocos. Assim, o que o direito natural moderno, como investigação acerca do governo justo, não parece ver, é que o conceito de justo é tudo menos claro, ou seja, que ele não tem para todos um mesmo e único sentido, como se o direito e o justo não fossem, exatamente, o que está em disputa.

A modernidade, e mesmo Hobbes não é exceção, faz uma dupla aposta: de um lado, a transparência do sujeito a si mesmo, à razão; do outro, a capacidade da razão de fornecer ao sujeito, a partir de seus próprios recursos, orientação. Ora, assim compreendida, a metafísica, como moral, se apresenta como “o quadro final

no interior do qual se move o nosso pensamento político” (Geuss, 2005, p.11), ou seja, ela é determinada como o ponto de vista normativo a partir do qual deve ser julgada, quanto à sua legitimidade, toda e qualquer determinação político-jurídica. Para dizer do modo talvez o mais claro possível: a metafísica “estabelece as condições morais da coexistência sob o poder, as condições no interior das quais o poder pode ser exercido de modo justo” (Williams, 2005, p.1).

O modo como Bernard Williams coloca a questão tem o grande mérito de estabelecer os dois polos pelos quais se movimenta a política: o poder e a razão, ou melhor, a força e a razão. E assim fazendo, ele retoma a questão em termos muito semelhantes àqueles postos por Pascal, no § 298 da edição Brunschvicg: “a justiça sem força é impotente; a força, sem justiça, é tirânica (...) é preciso, pois, reunir a justiça e a força” (Pascal, 1984, p.113). Ora, como ler essa passagem de Pascal e não lembrar, imediatamente, daquele momento da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant escreve: “Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i.e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i.e., colocá-las sob conceitos)” (Kant, *KrV*, B 76)?

Para Kant, ao menos no que concerne ao seu pensamento político-jurídico, toda diferença entre sensível e intelectual, entre a política e a moral, encontra sua solução a partir da perspectiva da razão: “a moral corta o nó que a política não é capaz de desatar. O direito dos homens [*Recht der Menschen*] deve ser assegurado como sagrado, por maior que seja o custo para o poder dominante” (Kant, *ZeF*, VIII, 380). Daí, portanto, a moral, como metafísica do direito, se apresentar como *uma política conhecível a priori* [*eine a priori erkennbare Politik*] (Kant, *ZeF*, VIII, 378). Ou ainda:

A verdadeira política não pode dar um único passo sem antes render homenagem à moral; e ainda que a política, tomada em si mesma, seja uma arte difícil, sua unificação com a moral não é uma arte (Kant, *ZeF*, VIII, 380).

Bem entendido, por moral se entende *teoria* do direito, i.e., aquele conjunto de princípios que, originários da razão - e, portanto, metafísicos -, se impõem como condição de possibilidade para uma coexistência pacífica entre sujeitos livres. A contrapartida da moral assim entendida é, justamente, a política como o exercício da *doutrina* do direito [*ausübende Rechtslehre*] (Kant, *ZeF*, VIII, 370).

Não apenas para Kant, porém, mas também para Rawls e Habermas - é o que afirmam os realistas, Geuss e Williams entre outros, mas também Bonnie Honig -, a política não é senão ética aplicada, isto é, se temos uma teoria metafísica, uma teoria ideal da política (moral), é de modo a que tenhamos nossa ação legitimada. Em termos kantianos, o ponto zero da política verdadeira, ali onde ela tem o seu

fundamento, está em uma determinação da razão, em um princípio determinante, um juízo que, ao operar sua função propriamente sintética, realiza a unidade do arbítrio de um com o arbítrio de todos segundo uma lei (jurídica) universal: “O direito é, portanto, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unificado com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (Kant, *MdS*, VI, 230).

Tudo estaria bem, se não fosse, porém, mais uma vez Pascal, a nos lembrar que certas condições são, no mais das vezes, deixadas de lado. Ainda que reconheçamos o caráter eminentemente normativo da razão, ainda que reconheçamos na normatividade da razão a legislação da liberdade, é preciso reconhecer, por outro lado, que

A justiça é sujeita a disputas: a força é muito reconhecível e sem disputa. Assim, não se pôde dar a força à justiça, porque a força contradisse a justiça, dizendo que esta era injusta e que ela é que era justa. E assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez com que o que é forte fosse justo (Pascal, 1984, p.113).

É a crítica que, em certa medida, permite ao menos abrandar o ceticismo de Pascal. Ou seja, que apesar dos pesares, ainda é possível manter uma certa confiança na razão. Não uma confiança cega, mas uma confiança que, a cada passo, pergunta pela legitimidade da pretensão que acompanha cada uma das figuras da razão. “Nossa época”, escreve Kant,

é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste (Kant *KrV*, A XIII).

\* \* \*

Em um ensaio recente, Jean-François Kervégan propõe uma interpretação clara e arguta da racionalidade kantiana, que ele compreende como normativa. Normativa em relação à natureza e também à liberdade, a razão (em sentido amplo) se apresenta como o solo no qual estão fundadas metafísica da natureza e metafísica dos costumes. O que parece problemático, porém, é a recusa de Kervégan de conceder uma função qualquer, no interior da filosofia prática, ao juízo reflexionante (Kervégan, 2015, p.78). Para ele, a filosofia prática “concerne exclusivamente o poder normativo da razão de determinar a particularidade das máximas da ação segundo uma legalidade formal e universal”. Ora, essa insistência na dimensão determinante parece apostar em uma *distinção clara* entre verdade e poder, isto é, entre verdade e justiça, de um lado, e poder e violência, do outro. Afinal, “a verdadeira política não pode dar um

único passo sem antes render homenagem à moral”, isto é, sem render homenagem à teoria do direito, ao *direito da razão* (*Vernunft-Recht*). Dito do modo mais claro possível: a política encontra seu fundamento na razão, seus princípios, os elementos com que ela opera em primeiro lugar, e que a determinam, que lhes servem de norma, são elementos metafísicos, isto é, que têm sua sede na razão pura prática.

Para Kant, se compartilhamos um mesmo mundo, se habitamos, por assim dizer, um mundo comum, é porque compartilhamos os mesmos princípios. Não os compartilhamos com o mundo, bem entendido; os compartilhamos entre nós, e assim instituímos o mundo. O mundo, aí compreendido o mundo político-jurídico, não é senão esse movimento da subjetividade para além de si mesma, na direção de um espaço comum de sentido, movimento esse que instaura uma transcendência, isto é, um movimento em direção à objetividade. Dupla transcendência, na verdade, uma vez que o mundo é ora natureza, ora liberdade, cada ponto de vista fundado em um uso razão, a saber, teórico ou prático. E desse duplo ponto de vista nasce a ideia de uma dupla metafísica:

uma *metafísica da natureza* e uma *metafísica dos costumes*. Assim, a física terá, além de sua parte empírica, uma parte racional; no mesmo modo a ética [*Ethik*]; contudo, aqui a parte empírica pode receber a denominação de *antropologia prática*, enquanto a parte racional receberia propriamente a denominação de *Moral* [*Moral*] (Kant, *GMS*. IV, 388).

Em 1797, quando Kant finalmente publica a primeira parte da sua *Metafísica dos Costumes*, é possível ver que ela também será composta de dupla metafísica, isto é, dos *elementos metafísicos* [*metaphysische Anfangsgründe*] da doutrina do direito e dos *elementos metafísicos* da doutrina da virtude:

A *doutrina do direito*, como primeira parte da doutrina dos costumes [*Sittenlehre*], do qual se exige que seja um sistema derivado da razão, é o que podemos chamar metafísica do direito (Kant, *MdS*, VI, 205).

Para Kant, portanto, se não a totalidade do sistema jurídico, pelo menos o seu núcleo é derivado da razão. O próprio conceito de direito é um conceito da razão pura, uma representação, portanto, a priori, que não é derivada da experiência. A crítica que Kant dirige, mesmo que não de modo explícito, ao direito natural clássico, está em que o sentido do mundo não é constitutivo do mundo, não está originariamente dado, não é anterior ao exercício da razão. O direito natural não é senão, isso sim, a projeção da razão às relações entre os homens, projeção que *determina* a relação entre arbítrios livres. Assim, o direito natural não é a ordem das coisas, a ordem do mundo, tal como pensava o estoicismo. Pelo contrário, como afirma Hobbes, que nesse ponto antecipa Kant, “não há lei comum acerca do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos objetos mesmos” (Hobbes, 1997, p.39). Se há então

uma norma, e mesmo uma norma absoluta - no que, então, Kant se afasta de Hobbes -, trata-se de uma norma cuja origem está na razão. Assim, serão tais elementos metafísicos que, dando forma à relação externa entre os diversos arbítrios, isto é, garantindo que a liberdade de um esteja em conformidade com a liberdade de todos, dão origem à experiência jurídica. Os conceitos jurídicos puros estão, portanto, para a relação externa entre os agentes livres assim como as categorias do entendimento estão para o múltiplo da sensibilidade (Sänger, 1982). Há, contudo, entre categorias do entendimento e conceitos jurídicos puros, uma diferença incontornável: conceitos jurídicos puros são representações da razão, são ideias, portanto, às quais nada de adequado corresponde no âmbito da experiência, isto é, no empírico. Entre a ideia e sua realização há sempre uma distância, uma diferença, de modo que a ideia, para nós, assume a forma de um dever ser, de um *Sollen*. De todo modo, porém, o conceito de direito, ainda que puro, “é um conceito orientado para a práxis (aplicação a casos que se apresentam na experiência)” (Kant, *MdS*, VI, 205).

Mas o que significa, exatamente, essa relação entre conceito e práxis? O que significa, enfim, aplicação? O direito, bem entendido, é o “conjunto das condições sob as quais o arbítrio [livre] de um [sujeito] pode conciliar-se [*zusammenvereinigt*] com o arbítrio [livre] de outro segundo uma lei universal da liberdade” (Kant, *MdS*, VI, 230). Contudo, o direito, ou melhor, a razão, por meio do conceito de direito, afirma, por um lado, que, *em ideia*, a liberdade já está limitada à condição de sua coexistência com a liberdade de todos, mas por outro, que ela também pode, *realmente (tätlich)*, ser limitada por um outro (Kant, *MdS*, VI, 231). Assim, ainda que o ponto de vista da razão jurídica determine um dever ser, uma condição por assim dizer ideal, estamos autorizados a agir uns com os outros segundo tal determinação. Não é, portanto, apenas a liberdade que, *idealiter*, conhece as determinações (metafísicas) da razão pura prática; são as ações que, *realiter*, são julgadas justas ou injustas, conformes ou contrárias ao direito, e, portanto, à liberdade: “É justa toda *ação, ou máxima da ação*, a partir da qual a liberdade do arbítrio de um pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (Kant, *MdS*, VI, 230). Assim, o conceito de direito representa, *idealiter*, a unificação a liberdade de um com a liberdade de todos, ou melhor: em sua função, o conceito de direito se apresenta, *realiter*, como unidade sintética: a multiplicidade das vontades é, por meio dele, unificada, subsumida na vontade jurídico-soberana, na vontade geral.

A passagem entre a *idealidade do conceito*, quando a síntese é nele refletida e o conceito é apresentado em sua definição transcendental, e a *realidade de sua função* discursiva-unificante, quando determina, como regra, as ações contrárias ou conformes ao direito, é um movimento realizado pela faculdade de julgar, a saber, pela faculdade de julgar em sua atividade reflexionante. Daí que os conceitos jurídicos, ou melhor, que os juízos jurídico-políticos sejam, também, determinantes,

como de resto são os juízos de experiência. Com uma diferença fundamental, porém, em relação aos juízos de experiência:

No que diz respeito aos conceitos universais da natureza, sob os quais se torna possível um conceito de experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão já tem o seu direcionamento no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, e a faculdade de julgar não necessita de um princípio particular da reflexão, mas *esquematiza a priori* e aplica esses esquemas a cada síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. A faculdade de julgar é aqui, em sua reflexão, ao mesmo tempo determinante, e o seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra sob a qual intuições empíricas dadas são subsumidas (Kant, *EE*, XX, 212).

Ao insistir no caráter normativo dos conceitos jurídicos, mas ao apontar, apenas, para a dimensão determinante da racionalidade prática, Kervégan acaba por dar aos conceitos jurídicos uma fixidez que os torna estranhos à política. Assim, se é certo que não se trata de ver, como pretendeu Hannah Arendt, a filosofia política de Kant na terceira *Crítica*, também não se deve cometer o erro inverso e considerar que o pensamento político de Kant está, todo ele, contido na *Doutrina do Direito*, que o *pensamento* político de Kant consistiria, apenas, em estabelecer os primeiros princípios metafísicos de todo ordenamento jurídico. Ora, Kervégan parece realizar justamente esse passo. O modo como ele compreende a interpretação que Kant dá ao dito latino *fiat iustitia, pereat mundus* como indicativo de uma “subordinação absoluta da política ao direito” se apresenta como indicativo, justamente, de uma juridicização da política. A política é, assim, política do direito, uma política que “privilegia mais o respeito aos direitos que a satisfação de interesses particulares” (Kervégan, 2015, p.24).

Mas que direitos, afinal, se trata de respeitar? Aqueles que estão consagrados na Constituição? Quando a constituição conta com um conceito de direito, com a determinação de direitos por demais restrita e em conflito com o modo como a sociedade compreende o justo, o que fazer? Ora, como Kervégan lembra muito bem, para Kant a política é uma *doutrina* aplicada do direito. Assim, a política não é pura e simplesmente a aplicação do direito, a aplicação da legislação positiva. Ela é, isso sim, a realização *do que se compreende como* direito, ou melhor, realização de *uma* doutrina, de *uma compreensão* do que é o direito. O que aqui se afirma é que não é possível chegarmos a tal formulação sem que haja um espaço para a dimensão reflexionante, para o juízo reflexionante, no interior mesmo da racionalidade política tal como Kant a concebe. Ao recusar o momento reflexionante, ao ler a filosofia político-jurídica de Kant como um positivismo normativo, não está Kervégan subscrevendo a crítica que dirigem a Kant, segundo a qual, para ele, a ordem tem a primazia sobre a liberdade, ou seja, “não importa a constituição legal, aquela que agora existe é sempre a melhor” (Kant, *ZeF*, VIII, 374)?

\* \* \*

Uma outra tentativa de aproximar Kant da escola positivista é realizada por Waldron, em seu “Kant’s Legal Positivism” (Waldron, 1996). Ao invés, porém, de ver, como Kervégan, o positivismo de Kant na estrita separação entre direito e ética (Kervégan, 2015, p.140), Waldron vê, hobbesianamente, o positivismo de Kant na autoridade da lei como solução para os conflitos no estado de natureza:

A premissa da visão de Kant está em que, na ausência de uma autoridade legal, devemos esperar que indivíduos irão discordar quanto ao direito e à justiça, e que tal desacordo acabará por levar a conflito violento. A tarefa do legislador é pôr um fim a tal conflito, substituindo os juízos individuais pelas determinações autoritativas do direito positivo (Waldron, 1996, p.1545).

Waldron vê a inevitabilidade do conflito no estado de natureza em razão da dificuldade na aplicação dos conceitos de posse física e posse inteligível, isto é, em razão de problemas relativos à teoria kantiana da aquisição. Assim, o conflito é antes de tudo um conflito acerca da determinação do meu e teu, e o estado legal, jurídico, é a solução de um tal conflito. Não surpreende, então, que Waldron veja, no problema da propriedade, o principal objeto da filosofia política de Kant (idem, p.1548), uma vez que a entrada no estado civil teria por escopo alterar o estatuto jurídico da posse, que de provisória no estado de natureza passaria a peremptória no estado civil:

Na espera e preparação de um tal estado (civil), que pode ser fundado apenas em uma lei da vontade comum, a posse, que, portanto, concorda com a *possibilidade* de tal estado, é uma posse jurídico-provisória, ao passo que aquela posse que se encontraria em um estado (civil) efetivo seria uma posse peremptória (Kant, *MdS*, VI, 257).

É preciso, porém, perceber que não é o estado que se justifica como garantia da propriedade (Peres, 2004); antes, é o ato de aquisição, unilateral, que, refletido, exige o conceito de uma vontade unificada: a posse física, provisória, concorda com a possibilidade do estado civil. Assim, a determinação do meu e teu, quando refletida, é vista como relação entre as liberdades do eu e do outro, de modo que o direito externo, direito à propriedade das coisas, é antes direito à liberdade, àquela liberdade que se apresenta em acordo com a liberdade de todos segundo uma lei universal. Ela, a aquisição, não lhe é, portanto, um obstáculo à unificação das vontades, mas antes a favorece. Ora, o estado de natureza é aquele em que toda vontade é vontade particular, em que toda razão é, também, razão particular:

Pois antes de ser estabelecido um estado legal público, nenhum homem, povo ou Estado isolado, pode estar protegido da violência de uns contra os outros, e isso na

medida em que cada um persegue o seu próprio direito, e isso do modo que pensa ser justo e bom, independentemente da opinião do outro (Kant, *MdS*, IV, 312).

Kant, isso é certo, pensa a passagem do estado de natureza de modo muito semelhante a Hobbes: *exeundum et status naturalis*. Esse princípio, para Kant, tem o estatuto de lei permissiva, e opera como princípio da reflexão, por meio do qual atos naturais, uma vez refletidos, são determinados como atos jurídicos: sou autorizado a me opor àquele que se recusa a entrar, comigo, em um estado civil, o ato pelo qual afirmo algo como meu é o exercício dessa autorização:

Antes da entrada nesse estado [civil], para o qual o sujeito se mostra pronto, ele aí se opõe de modo justo àqueles que [*widersteht er denen mit Recht*] não se mostram dispostos a tal (entrada) e querem perturbar sua posse provisória (Kant, *MdS*, VI, 257).

Esse movimento da faculdade de julgar está igualmente presente em outro momento-chave da *Doutrina do Direito*:

O Ato por meio do qual o povo institui a si mesmo como Estado, propriamente falando, a ideia desse ato, por meio da qual apenas se pode pensar a legitimidade do ato, é o *contrato originário*, a partir do qual todos (*omnes et singuli*) os que compõem o povo renunciam à sua liberdade externa, para recupera-la, porém, como membro da república, isto é, do povo considerado como Estado (*universi*) (Kant, *MdS*, VI, 315).

Povo considerado, de um lado, como *omnis et singuli*, do outro, como *universi*; Ato unilateral mas que, *comparativamente*, abre a perspectiva para a legislação da razão:

O modo de ter algo seu no estado de natureza é a posse física, que goza, porém, da presunção jurídica de se poder converter em jurídica mediante a união com a vontade de todos em uma legislação pública (Kant, *MdS*, VI, 257).

É necessário, porém, se deter ainda um pouco mais nessa questão da passagem do estado de natureza para o estado civil, momento em que se institui uma vontade universal soberana, acompanhada de força. No tempo, na experiência, não se deve contar, porém, com nenhum outro começo que não a força. Como se tivesse de responder a Pascal, a Moral Vigilantius nos dá o seguinte texto:

Antes, [o homem] não dispunha de nenhum direito para determinar o que o direito e a lei deveriam ser [Voher hatte er kein Recht, zu bestimmen, was Recht und Gesetz seyn sollte], tudo provinha de sua vontade, ou seja, o poder como que passava pelo direito, ou seja, lhe era anterior e era exercido de modo a que um direito fosse constituído, o qual não existia antes, e não existiria, não tivesse tal poder lhe dado realidade (Kant, *V-MS/Vigil*, XXVII, 515/516).

Mais importante ainda: como o começo se dá pela força, há que se contar com enormes desvios em comparação com a *ideia* (Kant, *ZeF*, VIII, 371), distância entre

o ato e a ideia que deve ser compreendida como a distinção entre o esquema e seu conceito (da razão) (Peres, 2004b). Agora, para concluir, cabe ressaltar que a entrada no estado civil não elimina conflitos sobre direitos. Na verdade, é justamente tal conflito que está no centro da política, isto é, o problema político por excelência está na determinação do justo e do injusto, uma vez que é desta determinação que depende o limite de minha liberdade. Em *À Paz Perpétua*, é o político moral que, à diferença do moralista político, negocia com o real, sem, contudo, abrir mão do princípio. Negociar com o princípio significa: levar em consideração, de modo ponderado, as condições empíricas, as circunstâncias da ação política.

Com a instituição do direito, é instituída uma nova forma de mediação entre o eu e o outro que vai além dos recursos naturais próprios da sensibilidade. A força, agora como direito, é já a força mediada pelo conceito, mediada pela experiência da publicidade, que é a forma da lei. Como afirma Calori, “uma vez eliminada toda matéria empírica do direito (...) resta-nos sua própria forma, que dá sentido ao adjetivo que determina do direito como público, a forma da publicidade” (Calori, 2015, p.99). Trata-se da mediação por meio de um poder (*Vermögen*) originário da razão, por meio do qual se abre a dimensão da cultura.

Sem a reflexão, como tomada de distância frente às primeiras determinações espontâneas da razão (Henrich, 2009), ficamos desprotegidos diante do potencial violento e opressivo, monstruoso, da razão. Sem metafísica, ficamos impotentes diante da positividade, impossibilitados de dizer-lhe um simples, mas decisivo, não. Está claro que a faculdade de julgar não é um poder normativo. Isso não significa, porém, que ela não tenha um papel fundamental no domínio prático, a saber: colocar em questão toda e qualquer normatividade, investigar sua origem, criticar os limites dos conceitos e regras, enfim, exercer, sobre a legislação, a tarefa da crítica. Apostar na razão como faculdade normativa, apostar na universalidade da razão, adquire um novo sentido com a Revolução Francesa. Mas para tanto é necessário ver uma dimensão reflexionante mesmo na racionalidade prática. Afinal, não parece ser possível acompanhar, mesmo que à distância, os debates parlamentares que ocorriam na França e não confiar na força das ideias. Impossível não ver o quanto de metafísica há em tais debates que não se limitam, porém, ao parlamento, mas que tomam os cafés, os bares, os clubes, o público. Acompanhar a reconfiguração entre realismo e idealismo político que então surge é assunto para um outro momento. De todo modo, é a dimensão reflexionante da racionalidade, da razão em sentido amplo, que me permite pensá-la como base para uma cultura política democrática, que Kant, no contexto de uma cultura política autoritária, antecipou por meio do conceito de Ilustração.

## Referências

Os textos de Kant são citados sempre na edição da Academia, indicando o volume e página. As abreviações correspondem à KrV para a *Crítica da Razão Pura*, GMS para a *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, ZeW para *À Paz Perpétua*, MdS para *Metafísica dos Costumes*, EE para *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. As traduções utilizadas foram:

Kant, I. (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla.

\_\_\_\_\_. (2012). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2013). *Metafísica dos Costumes*. Tradução de Clélia Martins. Petrópolis: Vozes.

*Demais referências bibliográficas citadas:*

Calori, F. (2015). “‘Lautdenken’: a transparência em Kant”. In: Limongi, M. I., de Figueiredo, V, & Repa, L. *O público e suas formas*. São Paulo: Barcarolla.

Geuss, R. (2005). *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press.

Greene, R. A. (2015). Thomas Hobbes and the Term “Right Reason”: Participation to Calculation. *History of European Ideas*, 41(8), pp.997-1028.

Henrich, D. (2009). O que é metafísica? - o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. Tradução de Fernando Costa Mattos. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 14, pp.83-117.

Hobbes, T. (1997). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kervégan, J-F. (2015). *La raison des normes: essai sur Kant*. Paris: Vrin.

Koselleck, R. (1973). *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main: Suhrkampf

Pascal, B. (1984). “Pensamentos”. In: *Obras Escolhidas*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril.

Peres, D. T. (2004). *Kant: metafísica e política*. São Paulo/Salvador: UNESP/EdUFBA.

Peres, D. T. (2004b). Direito, história e esquematismo prático. *Discurso*, 34, pp.109-124.

Sänger, M. (1982). *Die kategoriale Systematik in der “Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre”*. Berlin: De Gruyter.

Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waldron, J. (1996). Kant’s Legal Positivism. *Harvard Law Review*, 109(7), pp.1535-1566.

Williams. B. (2005). *In the beginning was the deed - realism and moralism in political argument*. Princeton: Princeton University Press.

Recebido em: 07.09.2017

Aceito em: 12.12.2017



# La crítica a Spinoza en las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo

Fichte's criticism of Spinoza in his *Introductions to the Doctrine of Knowledge*: displacement of the dogmatism-idealism opposition to Hobbes

María Jimena Solé

jimenasole@yahoo.com

(Universidad de Buenos Aires/CONICET, Buenos Aires, Argentina)

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es abordar los conceptos de idealismo y dogmatismo tal como Fichte los presenta en su *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797/8). En primer lugar, se pone en evidencia la contraposición que Fichte construye a lo largo de ese texto. Luego se estudia la interpretación fichteana del spinozismo expuesta en el §10 de la *Zweite Einleitung...*, para mostrar que da lugar a una nueva caracterización del dogmatismo. Finalmente, se concluye que esa nueva caracterización del dogmatismo desarticula la polarización entre ambos sistemas filosóficos, lo cual abre la posibilidad para repensar la estrategia de Fichte frente sus lectores dogmáticos.

**Abstract:** The aim of this paper is to address the concepts of Idealism and Dogmatism as Fichte presents them in his *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797/8). First, it analyzes the contrast that Fichte builds throughout the text. Then, it explores Fichte's interpretation of Spinozism as outlined in §10 of the *Zweite Einleitung...*, in order to show that it leads to a new characterization of Dogmatism. Finally, it concludes that this new characterization of Dogmatism dismantles the polarization between the two philosophical systems, which opens in turn the possibility to rethink Fichte's strategy against the dogmatic readers.

**Palabras clave:** fatalismo; libertad; convicción; materialismo; primer principio.

**Keywords:** fatalism; freedom; conviction; materialism; first principle.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p115-128>

En 1794 Fichte publicó bajo el título *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*] la primera parte de su sistema filosófico. El libro tuvo un gran impacto. Como afirma F. Schlegel en el conocido fragmento 216 del *Athenaeum* la Doctrina de la ciencia fichteana era una de las tendencias más grandes de la época, junto con el *Wilhelm Meister* de Goethe y la Revolución Francesa. Sin embargo, recibió también muchas críticas, se lo caracterizó como incomprensible y se transformó en objeto de bromas y burlas. Es por ello que Fichte decide volver a exponer su sistema, esta vez de manera más clara y accesible a un público más amplio. Su proyecto lleva por título *Versuch einer neuen Darstellung*

*der Wissenschaftslehre* [Esbozo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia] y se publica en el periódico *Philosophisches Journal*, editado por Niethammer y el propio Fichte. La *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Primera introducción a la Doctrina de la ciencia] aparece en 1797, pocos meses más tarde, publica en dos entregas la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia] con la aclaración “para lectores que ya tienen un sistema filosófico”.<sup>1</sup> A pesar de que la empresa se interrumpió y Fichte no llegó dar a conocer su nueva exposición del sistema, estas dos *Introducciones* son un texto sumamente valioso para acceder a muchas de las líneas centrales del pensamiento fichteano.<sup>2</sup>

El planteo general de estas *Introducciones* es mucho más accesible que el del *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*. En lugar de comenzar con una ardua deducción del primer principio de la filosofía, ese Yo absoluto que expresa la *Thathandlung*, cuya esencia consiste únicamente en su acción de ponerse a sí mismo, la estrategia adoptada por Fichte en esta versión más popular consiste en explicitar cuál es la tarea de la filosofía y en mostrar que existen dos maneras de resolverla - dogmatismo e idealismo -, pero que solamente una de ellas, la segunda, es exitosa. Así, la *Primera introducción* comienza por establecer que la tarea de filosofía consiste en responder a la pregunta por el fundamento de la experiencia, esto es, el conjunto de las representaciones que van acompañadas por sentimiento de la necesidad. Ese fundamento, explica Fichte a continuación, debe ser algo por cuya naturaleza se deje comprender por qué lo fundado tiene las determinaciones que tiene, entre las múltiples que podrían convenirle. Dado que todo fundamento cae fuera del ámbito de lo fundado, el fundamento buscado no puede encontrarse en el ámbito de la experiencia, sino que hay que elevarse por sobre la experiencia para encontrarlo. Esta elevación la logra el filósofo mediante su capacidad de abstraer, esto es, de “separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia” (GA I/4, 188. IntroDC, 34). Lo que está unido en la experiencia y el filósofo que abstrae separa son la cosa, “aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento” (idem, ibidem),

---

1 Las referencias a los textos corresponden a la versión crítica alemana *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, editada por Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, et al., a la que haré referencia, como es habitual, con la sigla GA, seguidas del tomo y página. Cito según la siguiente traducción al español, introduciendo a veces modificaciones: Fichte, J. G. (1984). *Primera y segunda introducción a la Teoría de la ciencia*. Traducción J. Gaos. Madrid: Sarpe. Como es habitual en los estudios fichteanos, hago referencia a esta traducción con la sigla IntroDC, seguida por el número de página.

2 Fichte hace referencia a la recepción negativa de su GWL en la Advertencia preliminar a la *Primera introducción*: “Un juicio en que se hayan siquiera pretextado razones no lo he leído ni oído fuera de mis oyentes; pero sí chanzas, desdenes y el universal testimonio de que se repugna esta teoría de todo corazón, como también de que no se la entiende” (GA I/4, 185. IntroDC, 26-27). Acerca de la dificultad para comprender la obra, Fichte asume la culpa, a condición de que esto motive al lector a intentar ingresar en esta nueva exposición, en la cual, dice, se esforzará “por conseguir la mayor claridad” (GA I/4, 185. IntroDC, 26-27).

y la inteligencia, “la que debe conocer” (idem, ibidem). De este modo, Fichte establece que la pregunta por el fundamento de la experiencia únicamente puede recibir dos respuestas y, por lo tanto, que sólo hay dos sistemas filosóficos válidos: el *dogmatismo*, que propone una cosa en sí como el fundamento buscado, o el *idealismo*, que postula una inteligencia en sí.

Esta oposición entre el dogmatismo y el idealismo se transforma en la columna que vertebra la argumentación fichteana a lo largo de toda la *Primera introducción*. Fichte la presenta como una oposición entre dos opciones válidas y, por lo tanto, como insuperable, a pesar de que únicamente el idealismo logra resolver con éxito la tarea propia de la filosofía. Los partidarios de uno y otro sistema viven en mundos diferentes y no hay siquiera posibilidad de comunicación entre ellos. En efecto, Fichte sostiene la imposibilidad de que los partidarios de un sistema filosófico logren refutar o convencer a sus contrincantes y en ese contexto establece su conocida doctrina según la cual un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que uno puede ponerse o sacarse a su antojo, sino que el sistema que cada uno adopta depende de la clase de persona que cada uno es (cf. GA I/4, 191 y ss.. IntroDC pp.40 y ss.).

Sin embargo, según la lectura que intentaré defender aquí, la *Segunda introducción* provee elementos que permiten desarticular esta oposición en apariencia radical e insuperable entre dogmatismo e idealismo. Y es notable que estos elementos surjan en la breve confrontación con Spinoza incluida hacia el final de ese texto. En efecto, el sistema de Spinoza había sido presentado por Fichte poco tiempo antes, en el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, como “el producto más consecuente del dogmatismo, en la medida en que éste puede ser consecuente” (GA I/2, 280).<sup>3</sup> Según mi lectura, ensayar una refutación del spinozismo hacia el final de la *Segunda introducción*, Fichte revela también los puntos de acuerdo entre ambos sistemas y, de ese modo, permite desarticular la contraposición radical que estructura la *Primera introducción*.

Así pues, el objetivo de este trabajo es (1) analizar los conceptos de idealismo y dogmatismo tal como Fichte los presenta en la *Primera introducción*, para poner en evidencia la oposición que construye a lo largo de ese texto. Luego (2) estudiaré la interpretación fichteana del spinozismo expuesta en el §10 de la *Segunda introducción*, para mostrar que da lugar a una nueva caracterización del dogmatismo. Esto me permitirá concluir (3) que hacia el final de este texto se desarticula la polarización entre dogmatismo e idealismo, lo cual abre la posibilidad para repensar la estrategia

---

<sup>3</sup> El vínculo entre Fichte y Spinoza, en sus diferentes dimensiones, ha sido explorado por renombrados especialistas, cuyas investigaciones han sido plasmadas en diferentes publicaciones (véase las referencias en la sección “bibliografía”, al final del artículo). El pasaje de la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* que analizaremos aquí no ha sido, hasta donde he podido indagar, objeto específico de ninguno de esos trabajos, ni ha sido utilizado para extraer de allí elementos para repensar la contraposición idealismo-dogmatismo, tal como aquí propongo.

de Fichte frente sus lectores.

## 1. Dogmatismo o idealismo

La discrepancia entre idealistas y dogmáticos reside en la diferencia que existe entre lo que cada uno de ellos reconoce como el fundamento explicativo de la experiencia - esto es, lo que Fichte llama el “objeto” de una filosofía (cf. GA I/4, 189. IntroDC, 36). El objeto del idealista es el “yo en sí”. El objeto del dogmático, una “cosa en sí”.

Fichte presenta el yo en sí como la conciencia de mí misma que resulta del procedimiento de abstraer, de cualquier representación mental, todo lo que me atribuyo a mí, dejando de lado el contenido de la representación. Se trata, pues, de una conciencia de sí que no se impone, ni tampoco llega por sí sola, sino que “es necesario actuar realmente de un modo libre, y luego abstraer del objeto y fijarse simplemente en sí mismo” (GA I/4, 191. IntroDC, 39). Ese yo en sí es caracterizado, entonces, como “aquello que debe ser determinado por la autodeterminación” (GA I/4, 190. IntroDC, 37), ya que mi propia existencia no depende de mí sino que debe ser siempre supuesta, pero mi constitución - el contenido de mis representaciones - sí depende de mí, es el resultado de la libertad de mi inteligencia.

El objeto del dogmático, en cambio, la “cosa en sí”, es pensada como un objeto que existe de una manera determinada, sin intervención de la inteligencia. Se trata de la idea de una cosa completamente independiente del yo pensante.

Fichte se apresura a señalar que existe una “ventaja” del objeto del idealismo sobre el del dogmático. La ventaja consiste en que el yo en sí puede mostrarse en la conciencia, como resultado del procedimiento de abstracción. La cosa en sí, en cambio, no puede ser nunca un objeto de la conciencia, no puede darse en la experiencia porque ésta consiste en el conjunto de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y siempre presupone al yo como sujeto pensante, consciente de sus contenidos mentales. La cosa en sí es el resultado del pensar libre, una mera invención. Sin embargo, esta ventaja es, como dice Fichte, una ventaja “en general” (GA I/4, 190. IntroDC, 38) y no tiene ninguna incidencia respecto de su capacidad de ser el fundamento explicativo de la experiencia. De hecho, el fundamento propuesto, únicamente puede reclamar su realidad en virtud del éxito del sistema, y nunca por el hecho de poder o no darse a la conciencia.

Una vez establecida la diferencia que existe entre sus objetos, Fichte pasa a mostrar, en el §5 de la *Primera introducción...*, la radicalidad de la oposición entre ambos sistemas filosóficos, la imposibilidad del diálogo entre ellos y la improcedencia de su combinación.

El idealista, sostiene Fichte, construye su sistema a partir de la afirmación

de un yo en sí, una inteligencia libre, que se autodetermina, como fundamento. De este modo, al postular un yo en sí como primer principio, niega la independencia de la cosa y la transforma en un resultado de la acción de esa inteligencia en sí. La posición del dogmático es completamente opuesta. Fichte escribe:

Según el dogmático, todo lo que se presenta en nuestra conciencia es producto de una cosa en sí; por ende, también nuestras presuntas determinaciones libres, con la creencia misma de que somos libres. Esta creencia es producida por la influencia de las cosas en nosotros, y las determinaciones que deducimos de nuestra libertad son producidas igualmente por ella; sólo que no sabemos esto, y por eso no las atribuimos a ninguna causa, o lo que es lo mismo, las atribuimos a la libertad (GA I/4, 192. IntroDC, 41).

A partir de esta caracterización, que tiene fuertes resonancias de la argumentación que Spinoza ofrece en el conocido apéndice a la primera parte de su *Ética* demostrada según el orden geométrico, Fichte afirma que el dogmático consecuente debe ser necesariamente fatalista y materialista. La postulación de una cosa en sí como principio fundamental explicativo de la experiencia conduce de manera necesaria a rechazar la libertad de la inteligencia y abrazar el fatalismo. Por más que los seres humanos se consideren a sí mismos libres, el dogmático demuestra que esta creencia es falsa, ya que toda idea, toda representación, todo contenido mental es el efecto de la acción de una cosa exterior y extraña sobre el sujeto. El ser humano, por lo tanto, nunca puede determinarse a sí mismo a pensar - ni a actuar - sino que siempre es determinado por una cosa en sí. Además, esta posición es, según Fichte, necesariamente materialista porque en un sistema dogmático, el yo mismo es resultado de la cosa en sí. Por lo tanto, el yo se transforma en una cosa más, en una cosa dependiente de otra cosa, en “un accidente del universo” (GA I/4, 192. IntroDC, 41), que se rige según las leyes propias de los objetos materiales, esto es, según la causalidad.

La diferencia entre el idealista y el dogmático, sostiene Fichte, se resume en los siguientes términos: “si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, a la independencia de la cosa la del yo” (IntroDC 43; GA I/4, 193).<sup>4</sup> La opción parece clara, entre un dogmatismo que transforma al ser humano en el resultado de una cadena causal quitándole así la posibilidad de ser libres o un idealismo que postula la libertad del yo como el fundamento de toda la realidad.

---

<sup>4</sup> En la *Segunda introducción*, Fichte retoma la contraposición en los siguientes términos: “Esta discusión retorna, según esto y justamente como todas las discusiones que hay entre ellos y nosotros, al punto capital discutido. Ellos suponen la relación de causalidad por todas partes, porque de hecho no conocen ninguna superior, y en esto se funda también esta su exigencia de que se injerte esta convicción en su alma sin que estén preparados para ella y sin que ellos mismos hayan de hacer lo más mínimo por su parte. Nosotros partimos de la libertad y la suponemos, como es justo, en ellos también” (GA I/4, 261. IntroDC, 144).

Dogmáticos e idealistas habitan mundos completamente diferentes. La comunicación entre ellos es imposible y es igualmente imposible que uno convenza al otro de abandonar su posición. El desacuerdo entre ellos remite a los primeros principios y, por lo tanto, no depende de argumentos, no se relaciona con la razón y sus demostraciones:

¿De cuál de los dos términos debe hacerse, pues, lo primero? No es posible sacar ningún fundamento decisivo de la razón, pues no se habla de la inserción de un miembro en la sola serie adonde alcanzan los fundamentos racionales, sino de la iniciación de la serie entera, la cual, como acto absolutamente primero, depende simplemente de la libertad de pensar (GA I/4, 194. IntroDC, 44).

La adopción de uno u otro no obedece, pues, a razones, sino que, según la famosa declaración de Fichte, ser dogmático o ser idealista depende de la clase de ser humano que cada uno es. En efecto, según su conocida afirmación, un sistema filosófico no es como un ajuar muerto sino que “está animado por el alma del hombre que lo tiene” (GA I/4, 195. IntroDC, 46). Y, según Fichte, hay “dos géneros capitales de hombres” (idem, ibidem): los que depositan su fe en las cosas y logran afirmar su propio yo sólo gracias a ellas; y los que poseen una fe inmediata en sí mismos y reconocen su autonomía frente al mundo exterior. La conclusión de este desarrollo es clara: se es dogmático o se es idealista, según qué clase de hombre o mujer se es. “Un carácter muelle por naturaleza, o enmollecido y doblegado por la servidumbre de espíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo” (idem, ibidem).

Ahora bien, a pesar de que Fichte comienza la construcción de esta contraposición indicando que ambos sistemas filosóficos son igualmente válidos, el dogmatismo es rápidamente desenmascarado como insuficiente. Antes de concluir la *Primera introducción*, Fichte muestra que el dogmático no logra resolver la tarea propia de la filosofía. Su cosa en sí no sirve como fundamento explicativo de la experiencia. El materialismo que, según vimos, Fichte atribuye a todo dogmático consecuente, impide que su doctrina de cuenta de la autoconciencia y, por lo tanto, tampoco de la experiencia. En efecto, el dogmático intenta explicar el tránsito entre el ser y el representar mediante el principio de causalidad. Este principio, señala Fichte, habla de una serie real, de una cadena de cosas causalmente conectadas y, por lo tanto, transforma a la inteligencia, al yo, en un efecto dentro de esa cadena infinita. Pero es imposible que la inteligencia surja como un resultado de las cosas. El dogmatismo no logra explicar el tránsito del ser al representar, porque “en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser” (GA I/4, 197. IntroDC, 50). Para ocultar esta falla, dan un salto, apelan a conceptos misteriosos como, por ejemplo, una armonía entre las cosas y la inteligencia - armonía que hace referencia a una interpretación muy difundida

del spinozismo a finales del siglo XVIII en Alemania. En definitiva, la estrategia del dogmático se limita, según Fichte, a poner en palabras huecas que recitan de memoria, sin explicar lo que deberían explicar. De este modo, el dogmatismo se revela como una falsa filosofía, como “una imponente afirmación y aseveración” (GA I/4, 198. IntroDC, 52).

La contraposición inicial entre dogmatismo e idealismo como dos sistemas filosóficos *válidos*, se revela, así, como imprecisa. No se trata de sistemas igualmente válidos, sino que únicamente el idealismo es una verdadera filosofía, que logra dar una respuesta al problema del fundamento de la experiencia. A partir de esta conclusión, la afirmación de la imposibilidad de convencer al dogmático y el vínculo que Fichte había establecido entre el sistema filosófico que se adopta y la clase de ser humano que cada uno es, arroja un resultado que deja perplejo a los lectores: el dogmático, que en virtud de su interés y su carácter no logra elevarse al idealismo, estaría condenado a vivir y morir en su error. Esto es lo que Fichte mismo parece afirmar en este pasaje:

Es posible mostrar al dogmático la insuficiente e inconsecuencia de su sistema (...); es posible enredarle y acosarle por todos lados; pero no es posible convencerle, porque no es capaz de escuchar y examinar fría y tranquilamente una doctrina que no puede sencillamente soportar. Para ser filósofo -si el idealismo se confirmara como la única verdadera filosofía -, para ser filósofo hay que haber nacido filósofo, ser educado para serlo y educarse a sí mismo para serlo; pero no es posible ser convertido en filósofos por arte humana alguna (GA I/4, 195. IntroDC, 47).

La contraposición entre dogmáticos e idealistas es presentada, pues, como radical y como estática. Sin embargo, este planteo dicotómico se quiebra, según la lectura que quiero defender aquí, hacia el final de la *Segunda introducción*, precisamente en el momento en que Fichte expone, de manera explícita, su crítica a Spinoza, a quien considera el máximo representante del dogmatismo y con quien, como se señaló, discute veladamente a lo largo de toda la *Primera introducción*.

## 2. El caso de Spinoza

A pesar de que, como acabo de mencionar, Spinoza parece estar presente como un interlocutor implícito en todo el desarrollo de la *Primera introducción*, Fichte lo menciona explícitamente en recién hacia el final del § 10 de la *Segunda introducción*:

Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre y autónomo. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que el mero razonamiento objetivo

conducía necesariamente a su sistema, pues en esto tenía razón. Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida (GA I/4, 264. IntroDC, 149).

El problema que Fichte aborda al discutir con Spinoza, es el problema de la fuente de la “convicción” (Überzeugung). Algunas líneas más arriba, Fichte define convicción como “aquello que no es sólo algo accidental al espíritu, sino el espíritu mismo” (GA I/4, 264. IntroDC, 149). Únicamente se puede estar convencido de lo que es eterna e inmutablemente verdadero. El error, ligado a lo cambiante y pasajero, jamás puede motivar una auténtica convicción. Es por ello que, según Fichte, los filósofos antiguos no pudieron estar convencidos de sus sistemas. Tampoco Spinoza, a quien Jacobi había elogiado en sus influyentes *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn* como la “mente iluminada y pura” que había conquistado una tranquilidad de espíritu envidiable, un “paraíso en el entendimiento” por estar “firme e interiormente convencido de su filosofía”.<sup>5</sup>

Spinoza no pudo haber estado convencido, sostiene Fichte aparentemente discutiendo con la lectura jacobiana, que lo presenta como el filósofo íntimamente convencido de la verdad de su propia filosofía. Sin embargo, introduce una salvedad: distingue dos aspectos de su sistema y sostiene que si bien Spinoza no pudo estar convencido de uno de ellos, sí lo estuvo del otro. Así, retomando ahora, en este punto específico, la interpretación del spinozismo que Jacobi defendió e impuso hacia finales del siglo XVIII en Alemania - esto es, que la filosofía de Spinoza es el producto más coherente y perfecto de la razón humana<sup>6</sup> - Fichte sostiene, en el pasaje que acabo de citar, que el sistema spinoziano es el resultado necesario del “mero razonamiento objetivo” y advierte que en este sentido el sistema es *verdadero*, pues constituye “una parte de la filosofía como ciencia”. La razón en su uso teórico encuentra en el spinozismo su expresión más rigurosa. La explicación causal propia de la demostración racional conduce necesariamente a postular un materialismo y un fatalismo, que son los rasgos distintivos del dogmatismo consecuente, el cual, en este aspecto, es verdadero.

Pero por no haber reflexionado “en el pensar sobre su propio pensar”, por no haber vislumbrado lo implícito en el acto del pensamiento, objeta Fichte, Spinoza

---

5 Jacobi, 1785, p.28. Segunda edición: 1789. Traducción al español: Jacobi, 2013, p.146. Jacobi hace referencia a una carta en la que Spinoza afirma su convicción racionalista: “No presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera” (Spinoza, 1988, Carta 76, p.397).

6 En efecto, una de las tesis principales de Jacobi en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...* es que el spinozismo es el producto más perfecto de la razón humana, que él reduce a la razón especulativa, demostrativa, abstracta. Para esto, se apoya en una afirmación que atribuye a Lessing: “No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”, a lo que Jacobi responde: “Puede que sea cierto. Pues el determinista, si desea ser consecuente, debe transformarse en fatalista; el resto se sigue de allí” (Jacobi, 1785, p. 14. Traducción al español: 2013, pp.136-7). Como ya indiqué al comienzo de este artículo, en 1794 Fichte había admitido que el sistema de Spinoza es “el producto más consecuente del dogmatismo, en la medida en que éste puede ser consecuente” (GA I/2, p. 280).

se precipitó en el abismo del error. Su especulación se encuentra en contradicción con su vida, pues afirma un determinismo que, según Fichte, niega la convicción inmediata que *todo ser humano* - incluido el propio Spinoza - posee acerca de su autonomía frente al mundo exterior. Se trata, por lo tanto, de una contradicción entre el punto de vista especulativo basado en el razonamiento puramente teórico, y cierta convicción interior, inmediata e indemostrable.<sup>7</sup>

Esta tensión entre el punto de vista especulativo y la convicción inmediata remite a otra, que Fichte atribuye a todos los dogmáticos: la contradicción entre lo que *dicen* en su doctrina y lo que *hacen* al instaurarla. Efectivamente, explica Fichte, “en el instante en que suponen el mecanismo, se elevan por encima de él” (GA I/4, 261. IntroDC, 144). Afirmar el mecanismo proyecta al dogmático “fuera de él”, porque para ello, *debe pensarlo* y, dice Fichte, es imposible que el mecanismo se piense a sí mismo. Sólo la conciencia libre es capaz de hacerlo. Así pues, el dogmático incurre en una auto-contradicción: mediante un acto de libertad, un acto que escapa a la determinación mecánica, postula un determinismo universal que anula su libertad. Existe, pues, una unidad subyacente a ambos sistemas, esto es, el acto primigenio de libertad con que cada uno postula el primer principio de su filosofía.<sup>8</sup> De modo que, sin saberlo, Spinoza y todo dogmático consecuente es, en ese momento originario de la fundamentación de su sistema, tal libre como el idealista.

El idealista reconoce esta contradicción que atraviesa al dogmático. Comprende que Spinoza, y todos los dogmáticos rigurosos comparten con él su punto de partida, afirman la libertad y la ejercen, aunque no sean conscientes de ello. Éstos, en cambio, son incapaces de ver el conflicto pues, según explica Fichte, carecen de la habilidad de espíritu suficiente para pensar, junto con los objetos, su propio pensar.

Sin embargo, lejos de reintroducir aquí, tal como parecía hacerlo en los pasajes de la *Primera introducción* que se mencionaron al comienzo, la idea de una incapacidad estructural de los dogmáticos que los condenaría por siempre a permanecer en el error, Fichte escribe la siguiente advertencia:

Todo el que hoy achaca a su hermano esta incapacidad se ha encontrado necesariamente un día en el mismo estado. Pues todos nosotros hemos nacido en él, y cuesta tiempo elevarse por encima. (GA I/4, 262. IntroDC, 146)

---

<sup>7</sup> Esta idea parece remitir al planteo de los *Aforismos sobre religión y deísmo*, que Fichte redacta hacia 1790.

<sup>8</sup> Mariano Gaudio, en su artículo “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”, analiza el modo en que el idealismo fichteano se constituye frente las diferentes variantes del dogmatismo y del idealismo, basándose en el texto de las *Introducciones*. Gaudio reconoce que una de las estrategias de Fichte frente al dogmático consiste en lo que él denomina “la *reducción explicativa*”, en la medida en que el dogmatismo puede explicarse a partir del idealismo. En este punto, señala, “la dualidad de sistemas deja entrever cierta unidad subyacente y su desarrollo”. Es esa unidad subyacente la que, según mi lectura, justifica la afirmación de que todo dogmático consecuente es idealista (cf. Gaudio, 2016, p.106).

Dogmáticos e idealistas son presentados ahora, en el final de la *Segunda introducción*, como *hermanos*. La incapacidad de pensar el pensar, no sólo puede ser subsanada sino que además es, según Fichte, el estado en el que todos los seres humanos nacemos. Porque pensar el pensar, escribe Fichte, es “elevarse por medio de la libertad a una esfera totalmente distinta, en posesión de la cual no somos puestos por el mero hecho de nuestro existir” (GA I/4,258-9. IntroDC, 140). Y dado que todos - incluso los dogmáticos más radicales - poseen la facultad de la libertad, nadie queda excluido de la posibilidad de aprender a *ejercer* esa libertad, de aprender a ejercer esa facultad que permite reflexionar acerca del propio pensar, aunque lleve tiempo y esfuerzo. Todos nacemos dogmáticos y poco a poco logramos elevarnos hasta el idealismo, sostiene Fichte, basándose - probablemente - en su propia experiencia biográfica.<sup>9</sup>

### 3. Dogmatismo e Idealismo

Según mi lectura, esta breve discusión con el spinozismo en conexión con el problema de la convicción, transforma la concepción del dogmatismo que Fichte había ofrecido hasta ese momento y quiebra su radical oposición con el idealismo.

Para ser idealista, había establecido Fichte en la *Primera introducción*, hay que haber nacido idealista; ningún arte humano puede hacer que el dogmático abandone su sistema. Sin embargo, como acabo de mostrar, en la *Segunda introducción* Fichte afirma lo contrario: todos nacemos en el dogmatismo y algunos logran elevarse hasta el idealismo con trabajo y esfuerzo. Si no queremos atribuir ninguna de las dos frases a un giro retórico vacío, si, por el contrario, deseamos tomarnos las afirmaciones de Fichte en serio y encontrar una coherencia en esta obra, podemos pensar que ambas tesis son, en cierto sentido, verdaderas.

En efecto, si consideramos únicamente el acto fundacional de ambos sistemas, el acto de postular el primer principio, podemos decir con Fichte que todos nacen

---

<sup>9</sup> De hecho es posible atribuir ese estado de contradicción que Fichte descubre en el dogmático, al propio Fichte. Pues él mismo reconoce haber estado inclinado al determinismo y al fatalismo en su juventud, antes de su espectacular conversión a la filosofía kantiana, pero al mismo tiempo reconocer ciertas verdades que no podía admitir porque sus razonamientos se lo impedían. Así lo expresa en una conocida carta a Heinrich Nikolaus Achelis en noviembre de 1790: “Me arrojé a la filosofía y en particular, como es obvio, a la filosofía kantiana. Allí encontré el antídoto para la verdadera fuente de mi mal y, por añadidura, suficiente alegría. La influencia que esta filosofía, en particular la parte moral de la misma - que es incomprensible sin el estudio de la *Crítica de la razón pura* - tiene sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre, la revolución que gracias a ella se ha producido en todo mi modo de pensar, es inconcebible. A usted debo reconocerle especialmente, que ahora creo de todo corazón en la libertad del hombre y comprendo claramente que sólo bajo esta presuposición son posibles el deber, la virtud y, en general, la moral. Se trata de una verdad, que también yo admitía desde hace tiempo, a pesar de que, como quizás también se lo confesé a usted alguna vez, forzado por la totalidad de los resultados de mis argumentaciones, rechazaba toda la moral” (GA, III/1, 193).

idealistas: tanto los que postulan un Yo en sí como los que afirman una cosa en sí, realizan un acto de libertad, aunque éstos últimos no sean conscientes de ello. En este sentido, puede decirse que incluso el dogmático es, en su primer instante como filósofo, un idealista.

Sin embargo, estos textos permiten pensar que, según Fichte, todos los seres humanos se encuentran inicialmente inclinados a postular la cosa en sí como fundamento explicativo de la experiencia y, de este modo, a negar esa libertad que el acto de afirmar un primer principio supone. En este sentido puede decirse que todos los seres humanos son en un primer momento dogmáticos, todos han nacido en él, pues el dogmatismo es el sistema filosófico que todo ser humano está naturalmente inclinado a adoptar. De hecho, se trata de la posición especulativa más cercana al *realismo* que, según Fichte, es la actitud se nos impone necesariamente a todos, en la vida y en la ciencia.<sup>10</sup>

El instante originario en el que el ser humano abstrae de la experiencia y afirma un primer principio fundamental, netamente idealista en la medida en que consiste en un acto de libertad, da lugar al dogmatismo de la actitud natural, que hace que el ser humano atribuya independencia a las cosas, afirme el determinismo universal y se transforme a sí mismo en una cosa más del mundo.

Visto de este modo, es claro que no se trata de un estado sin remedio. El dogmático no está condenado, ni excluido totalmente de la Doctrina de la ciencia, de la filosofía. Como acabamos de ver, comparte con el idealista ese acto originario de libertad con que se postula el primer principio del sistema. Los dos géneros de seres humanos, los dos niveles de la humanidad de los que Fichte habla en la *Primera introducción* no remiten a categorías estancas e inamovibles, sino a dos momentos de un camino ascendente que conduce del error a la verdad.<sup>11</sup> Lleva tiempo y esfuerzo, advierte Fichte. Pero es posible. El dogmático puede devenir idealista porque en realidad siempre lo fue.

Sin embargo, también hay que tomarse en serio las afirmaciones de Fichte acerca de la imposibilidad de convencer o refutar al dogmático. No existe “arte humana alguna” (GA I/4, 195. IntroDC, 47) que prometa tal efecto. Ya en el prólogo del *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, Fichte advierte que la DC no se enseña ni se impone. El dogmático debe convencerse a sí mismo, debe realizar por

---

<sup>10</sup> Véase la nota al pie que Fichte introduce en el final del primer párrafo de la *Segunda introducción a la DC* (GA I/4, 210, nota al pie).

<sup>11</sup> De hecho, en la *Primera introducción*, cuando habla de los dos niveles en la humanidad, deja entrever la posibilidad de un pasaje de uno a otro: “Ahora bien, hay dos grados de la humanidad, y en la marcha progresiva de nuestra especie, antes de que se haya escalado por todos el último, dos géneros capitales de hombres. Unos, los cuales todavía no se han elevado al pleno sentimiento de su libertad y absoluta independencia, sólo se encuentran a sí mismos en el representarse cosas” (GA I/4, 194. IntroDC, 44-45).

sí mismo el camino que lo conduzca al idealismo.<sup>12</sup>

Estas consideraciones permiten entonces a repensar la estrategia frente al dogmático. Nuevamente, en este punto, creo que la confrontación con Spinoza aporta una clave. Spinoza, sostiene Fichte, no podía estar convencido de su sistema, porque todo ser humano, incluso quien afirma el determinismo universal que se sigue necesariamente de la “razón objetiva”, experimenta su autonomía. La clave del asunto reside, pues, en esa imposibilidad de que el dogmático esté realmente convencido de su sistema.

No se trata de que el dogmático se *convierta*. Se trata de que reconozca que, según su más íntima convicción - la certeza inmediata de su propia autonomía - él mismo reivindica la libertad, es decir, él mismo es idealista. Se trata de que vea que su propio sistema presupone ya el ejercicio de esa libertad que él se niega. No se le pide una transformación radical, sino que dé un paso más, que complete su filosofía - sólo parcialmente verdadera - y logre conciliar su convicción teórica - su sistema dogmático - con su convicción práctica -su fe en sí mismo.

La única estrategia posible frente al dogmático es la de confiar en que experimente la contradicción entre lo que dice y lo que hace, la contradicción entre lo que su doctrina afirma y su propio proceder al fundamentarla. En este sentido, Fichte advierte que aquellos que ya tienen un sistema han abstraído a partir de éste ciertas máximas y consideran que todo lo que no responde a ellas es falso. Esto es así porque consideran su método como el único válido. “Si no han de ser abandonados totalmente estos lectores - ¿y por qué habrían de serlo?”, escribe Fichte abonando esta lectura, “es menester, ante todas las cosas, alejar este obstáculo que nos roba su atención” (GA I/4, 209. IntroDC, 69). Lo que hay que hacer, aclara, es “inspirarles la desconfianza en sus reglas” (idem, ibidem). Inculcar suspicacia. Lograr que duden. Hacer que reconozcan la insuficiencia de su convicción.

El planteo fichteano de una disyunción excluyente entre ambos sistemas puede, entonces, ser leído como una estrategia, no para convencer al dogmático, sino para lograr que experimente esa escisión que lo habita. El elemento común entre el dogmático y el idealista - el acto originario de su libertad, que pone un primer principio absolutamente - garantiza, al menos, la posibilidad de que esto sea así. Aferrado a sus principios doctrinales, pero identificándose también con la afirmación fundamental del idealismo, el dogmático reconoce la contradicción y a partir de esa experiencia, pone en crisis sus principios.

Sólo esa experiencia de la contradicción - que no tiene nada que ver con la razón teórica - puede motivar al dogmático a abandonar su sistema y abrazar el único

---

12 Las consideraciones que Fichte introduce en la *Segunda introducción* acerca de la pedagogía apuntan precisamente a esto: el maestro sólo puede indicar una dirección, pero es el aprendiz el que debe recorrer por sí mismo el camino.

*sistema de la libertad*. Sólo esa vivencia logra que la Doctrina de la ciencia sea para el dogmático una necesidad, un requerimiento, tal como el propio Fichte reconoce en el prólogo a la *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*, que lo fue para él. Así, al dudar de sus propios principios, al experimentar la parcialidad de su verdad, al vivir la escisión, al sentirse atrapado en un laberinto inhabitable, el ser humano ya ha dado el paso que lo deposita en el idealismo: se ha pensado a sí mismo y de este modo ha cumplido con ese primer requisito de la filosofía. Lo demás, se sigue de allí de manera necesaria.

## Referências

- Antuña, F. (2012). El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia. *Éndoxa: series filosóficas*, 30, pp.457-470.
- De Jesús, V. (2012). *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia - Un fragmento de filosofía*. *Éndoxa: series filosóficas*, 30, pp.481-520.
- Förster, E. y Melamed, Y. (eds.). (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1962 y ss.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. 40 tomos. Editado por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]
- \_\_\_\_\_. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794-5)*. En: GA I/2 249-451.
- \_\_\_\_\_. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)*. En: GA I/4 183-208.
- \_\_\_\_\_. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1798)*. En: GA I/4 209-269.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia*. Traducción J. Gaos. Madrid: Sarpe. [IntroDC].
- \_\_\_\_\_. (1975). *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*. Traducción, introducción y notas de J. Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar. [FDC]
- Gaudio, M. (2009). “El idealismo trascendental de Fichte”. En: López, D. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- \_\_\_\_\_. (2015). El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 10 [en línea: <http://ref.revues.org/613> acesado en 24.10.2017)].
- \_\_\_\_\_. (2015). “¿Spinoza en Fichte? Elucubraciones sobre el dogmatismo, la libertad y la ley jurídica”. En: Solé, M. J. (ed.). *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- \_\_\_\_\_. (2016). “«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación”. En: Lerussi, N. y Solé, M. J. (eds). *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Goddard, J-C. (2005). “Dans quelle mesure Fichte est-il spinoziste?”. En: Bouton,

- Cristophe (ed.), *Dieu et la nature. La question du panthéisme dans l'idéalisme allemand*. Hildesheim : Georg Olms Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Idéalisme et spinozisme chez Fichte". En : Ong-Van-Cung, Kim Sang (eds.). *Idée et idéalisme. Recherches sur l'idéalisme et le romantisme allemands*. Paris: Vrin.
- Guilherme, A. (2009). *Fichte and Schelling: The Spinoza Connection*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Haag, J. (2012). "Fichte on the consciousness of Spinoza's God". En: Förster, E. y Melamed, Y. (eds.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammacher, K. (1992). "Fichte und Spinoza". En: Walther, M. *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge/ Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Ivaldo, M. (1992). "Transzendentalphilosophie und realistische Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis". En: Walther, M. *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Jacobi, F. H. (1998 y ss.), *Werke*. Ed. por K. Hammacher y W. Jaeschke. Hamburgo: Meiner/Frommann-Holzboog.
- \_\_\_\_\_. (1785 y 1789). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Breslau: Gottlieb Löwe.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. M. Mendelssohn*. En: AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Selección, traducción, estudio preliminar y notas de M. J. Solé. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.
- Lauth, R. (1968). "La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo". En: *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. Traducción B. Navarro. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1978). "Spinoza vu par Fichte". *Archives de Philosophie*, 41, pp.27-48.
- Macedo, G. (2012). La tesis del Yo en los §§ 7-12 de la *Segunda Introducción* y en el primer capítulo del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte (GA I/4, 491-534). *Éndoxa: series filosóficas*, 30, pp.471-480.
- Spinoza, B. (1925 y ss.). *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Akademie der Wissenschaften. Reimpresión: 1973. Volúmen de suplemento 5: 1987.
- \_\_\_\_\_. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción, y notas de Vidal Peña. Barcelona: Orbis.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas de A. Domínguez. Madrid: Alianza.

Recebido em: 11.06.2017

Aceito em: 11.09.2017

# Heidegger em busca da verdade da obra de arte: dialogando com a elegia Pão e Vinho de Hölderlin

Heidegger searching for the truth of the work of art: dialogue with the elegy Bread and Wine of Hölderlin

Gabriela Nascimento Souza

gabrielansouzaa@hotmail.com

(Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul,

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo acompanhar o desenvolvimento do conceito de verdade da obra de arte em três textos de Heidegger: *A origem da obra de arte* (1935); *A coisa* (1950) e *Sobre a elegia de Hölderlin: Pão e Vinho* (1943). Interessa evidenciar uma nova concepção de verdade. Na recusa da compreensão do conceito de verdade enquanto adequação, o filósofo entende a verdade como um acontecimento poético.

**Abstract:** The present article aims to follow the development of the concept of truth of a work of art in three texts of Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935), *Die Sache* (1950), and *Zu Hölderlins Elegie: Brod und Wein* (1943). It makes evident a new conception of truth. Refusing the comprehension of the concept of truth as adequation, the philosopher understands truth as a poetic event.

**Palavras-chave:** verdade; obra de arte; Hölderlin; Heidegger.

**Keywords:** truth; work of art; Hölderlin; Heidegger.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p129-143>

## Introdução

Sabe-se que a grande questão a ser reivindicada por Heidegger é a questão do Ser. Para o autor, desde os pré-socráticos até a contemporaneidade, a filosofia percorreu o caminho do esquecimento do Ser. Por isso, Heidegger encontra em Hölderlin um aliado, o poeta teria sido o primeiro resistente moderno a este obliúvio. Os conceitos Verdade e Ser conectam-se na busca pela verdade da obra de arte empreendida por Heidegger e tornam-se inseparáveis. Segundo o filósofo, a verdade acontece no espaço do Ser, ou, como se pode dizer, o caminho em direção a verdade é o caminho contrário ao olvidamento.

Nesse contexto, o objetivo do artigo que apresento consiste em um acompanhamento do desenvolvimento do conceito de verdade em Heidegger. O conceito de verdade investigado diz respeito especificamente àquele elucidado pela obra de arte; desta forma, situamos a investigação em três textos do autor, a saber:

*A origem da obra de arte* (1935), *A Coisa* (1950) e *Sobre a elegia de Hölderlin: Pão e Vinho* (1943).

O primeiro tópico do artigo, nomeado: *Desocultação do ente: disputa entre Mundo e Terra*, apresenta o inicial desenvolvimento do conceito de verdade da obra de arte. Em *A origem da obra de arte* (1935), com uma argumentação minuciosa que parte de uma distinção entre coisa e obra de arte, Heidegger nos conduz ao que há de autêntico na obra de arte. A obra de arte é entendida como um suporte para o acontecimento da verdade. Tal acontecimento decorre na medida em que se poetiza, pois a verdade acontece na abertura a partir da qual não compreendemos mais as coisas no seu modo habitual. No desenvolver dessa reflexão, a abertura referida começa a adquirir novos componentes; em *A Coisa* (1950), a verdade é protagonizada pelos conceitos: terra, céu, mortais e imortais. Heidegger coloca-se no perigo da desocultação e nele encontra, com Hölderlin, a possibilidade da salvação. Na intenção de mostrar como a perigosa e salvadora verdade constitui um conceito que se desenvolve de um inicial conflito entre Mundo e Terra até o nó de luta da quadratura, constitui-se o segundo tópico do artigo: *A elegia Pão e Vinho de Hölderlin: Céu, Terra, Mortais e Imortais*.

Inicialmente, a verdade é apresentada pela desocultação do ente no ser obra da obra. Mundo e Terra constituem os primeiros conceitos referentes à desocultação. Na abertura de Mundo funda-se concomitantemente a sua contraposição, denominada Terra. A instauração de um Mundo e o fechamento da Terra definem inicialmente a verdade da desocultação e aparecem especialmente no exemplo do templo, desenvolvido por Heidegger em seu primeiro texto por nós usado e mencionado. Entretanto, já no exemplo do templo podemos evidenciar a indicação do conceito de verdade para uma estrutura mais complexa. A verdade consagrada está para além da disputa entre Mundo e Terra e aparece especialmente no exemplo da jarra, localizado no segundo texto do autor por nós utilizado. Especialmente no contexto da análise de Heidegger sobre o poema *Pão e Vinho* de Hölderlin, a verdade se apresenta como uma dança em nó de luta entre o céu, a terra, os mortais e os imortais. Na elegia acompanhamos o acontecer da verdade como a dança da quadratura no narrar originário, este que consiste justamente no esforço para nomear o Ser. Os poetas salvaguardam a verdade movendo os homens para o caminho da desocultação do ente mediante o narrar originário. O perigo no fervoroso saber do repouso da quadratura é a verdade da salvação no espaço do Ser.

A interpretação da elegia de Hölderlin enriquece a discussão de Heidegger sobre a verdade da obra de arte porque nela encontramos o projeto clarificador da verdade no poeitar.<sup>1</sup> Em seu texto *Sobre a elegia de Hölderlin: Pão e Vinho* (1947), os

---

<sup>1</sup> É importante notar que o Heidegger de *Ser e Tempo* (1927), tendo como objetivo a elaboração de uma ontologia fundamental, não dá muita atenção à questão da poesia, mesmo que já se encontre

conceitos de dádiva e gratidão, por exemplo, nos levam a evidenciar tal afirmação. Desta forma, é com Hölderlin que faço o convite para uma investigação sobre a verdade da obra de arte em Heidegger: “Vem, pois! para contemplarmos o espaço aberto, / Para buscarmos algo de próprio, por longe que esteja” (Hölderlin, 1997, p.357).

## 1. Desocultação do ente: Disputa entre Mundo e Terra

A essência da verdade é pensada por Heidegger a partir da desocultação do ente. E a desocultação do ente pode acontecer a partir da obra de arte, pois: “a obra de arte à sua maneira abre inauguralmente o ser do sendo. Na obra acontece essa abertura inaugural, ou seja, o revelar, ou seja, a verdade do sendo” (Heidegger, 2010, p.95). A essência da verdade é desvelo, desocultação. “Verdade significa a essência do verdadeiro” (idem, p.127). Por essência Heidegger entende um modo de essencializar,<sup>2</sup> e não o sentido universal de um gênero. A obra de arte realiza uma espécie de processo de essencialização quando se coloca no movimento da verdade, no desabrigar. Esse desabrigar é possível na desocultação, no instalar de um Mundo que perpassa o encobrimento do habitual sobre o inabitual originário.

O instalar de um Mundo (abertura) existe concomitantemente com a recusa da Terra (fechamento). Na abertura de um Mundo “clareia ao mesmo tempo aquilo sobre o que e em que o homem funda seu morar. Isso nós denominamos a Terra” (idem, p.105). Precisamos pensar na Terra não como um lugar, um planeta ou uma cidade, mas sim como aquilo que surge simultaneamente com a abertura de Mundo, sendo sua contraposição e também garantia. Com o contra conceito Terra, compreendemos que a desocultação, a partir da arte, depende de uma essencialização por meio da materialidade. Isso considerado, podemos indagar sobre o ser-obra da obra, ou seja, sobre a sua coisidade. “É que a discreta coisa subtrai-se da maneira mais obstinada ao pensamento” (idem, p.75). O que escapa ao nosso pensar, a coisa, só virá ao

---

no desenvolvimento decisivo da questão da verdade. Ver na seção 44: Dasein, abertura e verdade (2008, p.282). Notamos também que em *Ser e Tempo* o conceito de História já aparece, porém no sentido da historicidade que deve ser desdobrada a partir do *Dasein*. O Heidegger de *A origem da obra de arte* (1935) tem como objetivo a História do Ser (História do esquecimento do Ser) que encontra na arte uma das fontes para melhor fundamentar a verdade da desocultação. As concepções desenvolvidas em *Ser e Tempo* permanecem, porém agora o conceito de história aparece no sentido do pensamento a respeito da história da ontologia. Segundo Nunes, em seu texto *Heidegger e a poesia*, desde *Ser e Tempo* já existe uma pré-disposição à poesia no pensamento heideggeriano. Porém o diálogo com ela acontece mais especificamente em sua segunda fase “quando, abandonada a ontologia fundamental, auscultando a mesma questão do ser nos textos pré-socráticos e dos poetas Hölderlin, Rilke, Trakl e Stefan George” (2000, p.111).

2 No ensaio *A questão da técnica*, compreendido entre as conferências de 1950, Heidegger explica o que significa essencializar: “Essência [*Wesen*], entendida verbalmente é o mesmo que ‘durar’ [*Währen*], não somente no significado, mas também na formação fonética” (2007, p.392). Segundo o filósofo, o essencializar pode ser entendido no sentido socrático platônico de ideia, aquilo que dura ou permanece no que acontece.

nosso encontro a partir de seu caráter instrumental. O que escapa ao nosso pensar é justamente a verdade.

Chegamos a um ponto importante da nossa reflexão. Mesmo tendo como proposta primeira o acompanhamento da busca pela verdade da obra de arte em *A origem da obra de arte* de 1935, é imprescindível considerarmos os conceitos de proximidade, coisa, doação e quaternidade [*Geviert*], desenvolvidos por Heidegger no ensaio *A coisa*, de 1950. Heidegger inicia este ensaio mostrando como o homem contemporâneo consegue diminuir em pouco tempo as distâncias as quais foram tamanhas outrora.<sup>3</sup> Porém destaca que diminuir a distância não significa aproximar. “Proximidade não é pouca distância” (Heidegger, 2012, p.143). Isso tem a ver com nos aproximarmos daquilo que nos escapa ao pensar, aproximar é perguntar sobre a coisidade da coisa. Neste contexto, Heidegger introduz o exemplo da jarra, a qual, por ser produzida, não pode ser considerada como um simples objeto, mas sim como uma coisa. A jarra é uma coisa enquanto subsistente. A jarra subsiste quando, em sua produção, é conduzida a ser e estar em si mesma. Ser e estar em si mesma significa que a jarra é um recipiente vazio que precisa ser preenchido. Com isso, Heidegger conclui que o ser coisa da jarra “não reside de forma alguma na matéria de que consta, mas no vazio, que recebe” (idem, p.147). O vazio da jarra recebe acolhendo o que dela vazará, assim, a jarra é jarra quando retém e doa. A doação é o vazar da jarra e determina o ser jarra da jarra.

Acompanhamos previamente a essencialização da jarra. Na compreensão de que a jarra acolhe e doa, recebe e oferece, o desabrigar da verdade entra em jogo e instala um Mundo. Como isso acontece na obra de arte? O ser-obra, assim como o ser-jarra, advém na abertura por ela proporcionada. Voltamos para a *Origem da obra de arte*, lá Heidegger usa o exemplo do sapato da camponesa à vista na tela de Van Gogh. A arte traz o sapato da camponesa no contexto do que escapa ao nosso pensar, o sapato da camponesa retém os pés cansados do trabalhador, nos sapatos “está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro está a umidade e a fertilidade do solo” (Heidegger, 2010, p.81). O sapato da camponesa doa o apelo da terra que aparece no calado de sua oferta. “À Terra pertence este utensílio e no Mundo da camponesa está ele abrigado” (idem, ibidem). Estamos frente à abrigada pertença do sapato da camponesa, neste contexto, entende-se que o Mundo é manifestado via utensílio.

Vale ressaltar a importância do conceito de confiabilidade [*die Verlässlichkeit*],

---

<sup>3</sup> “Ontem, o homem levava semanas, senão meses para chegar onde, hoje, o avião o leva da noite para o dia. O que, outrora, somente depois de anos se sabia ou até nunca se vinha a saber, agora, o rádio toda hora anuncia no mesmo instante. (...) O homem está superando as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo. Está deixando para trás de si as maiores distâncias e pondo tudo diante de si na menor distância” (Heidegger, 2012, p.143).

a confiabilidade é o ser essencial do utensílio, aquilo que “mantém todas as coisas reunidas em si, segundo o modo de abrangência” (Heidegger, 2010, p.83). Pela confiabilidade compreendemos a relação íntima entre a camponesa e o utensílio. A camponesa pertence ao mundo que o sapato se refere, nisso consiste o sentimento ontológico de pertença que se distancia da fantasia e se aproxima da verdade. O quadro desvela o mundo da camponesa. No quadro, a terra (configurações de cores e formas do quadro) faz o mundo da camponesa aparecer e nisso Mundo e Terra no seu jogo de oposições, chegam ao desvelamento.

A partir do primeiro exemplo usado por Heidegger compreendemos muito brevemente que o Mundo é fundado da Terra. Construimos nosso habitar no conflito do Mundo com a Terra, porém, não de forma arbitrária, porque partimos da própria Terra. Enquanto o Mundo tenta sobressair, a Terra opera a resistência. O conflito entre Mundo e Terra traz a verdade pela desocultação do ente.

O segundo exemplo é o exemplo do poema de C.F. Meyer, no qual uma fonte romana é retratada.<sup>4</sup> A fonte romana enche a concha de mármore, que assim como a jarra, retém e doa sua dádiva à taça. As três (fonte, concha de mármore e taça), cada uma ao mesmo tempo, retém, doa, acolhe, repousa, corre e aquieta-se. Não encontramos frente a uma simples exposição da fonte, mas sim em meio ao próprio acontecer da verdade. Assim como o que aconteceu com o sapato da camponesa no quadro, aqui acontece que “a verdade está posta em obra” (idem, p.91).

Fazendo referência ao quadro de Van Gogh e ao poema sobre a fonte, Heidegger perguntou-se sobre a abertura da qual a obra advém, a fim de nomear o acontecimento da verdade na obra de arte. O próximo exemplo a ser usado por Heidegger é o do templo grego. Este exemplo é, para o nosso assunto, mais elucidativo e se conecta ainda mais com o exemplo da jarra. Vejamos: o templo grego é, em primeiro momento, apenas um edifício que se encontra erguido sob os rochedos, o edifício oculta a forma do deus e o deixa assombrá-lo por ter o significado de um recinto sagrado. Assim, em segundo momento, o templo é o lugar no qual se ajustam as vias e relações e onde o mundo de um povo histórico se instaura. A partir desse mundo é que o homem é devolvido a si próprio e alcança a configuração do seu destino. “Somente a partir dele e nele é que retorna a si mesmo para consumir sua vocação” (idem, p.103). O Mundo é o vir à luz, a totalidade existencial sustentada pelo sentido, onde ocultação e desocultação simultaneamente acontecem. O templo reúne o brilho do céu e também as trevas da noite. Ao mesmo tempo, esses elementos aparecem com mais clareza e vigor, ou seja, a materialidade aparece com maior força. O templo é um lugar de reunião, tudo está representado, mesmo o que não em

---

<sup>4</sup> “Ergue-se o jato luminoso e caindo/Enche a redoma concha de mármore/ Que encobrendo-se transborda/ No fundo de uma segunda taça/A segunda doa à terceira, /Ondulante, seu fluxo/ E cada uma ao mesmo tempo/ Acolhe e repousa, e corre e aquieta-se” (Heidegger, 2010, p.91).

forma figurativa. Como nos exemplos anteriores: “a obra-templo inaugura um Mundo e, ao mesmo tempo, o ressitua sobre a Terra” (idem, p.105).

O repousar do templo na natureza abre um Mundo. Conforme visto a partir do conceito de confiabilidade, nessa abertura, a própria natureza mostra-se como verdadeiramente é. A Terra é o contraponto do Mundo, a Terra compreende a materialidade a partir da qual o Mundo se abre e onde o Mundo se alberga. A Terra é elaborada pelo artista e, ao mesmo tempo, não tem a pretensão de domínio do ente. O artista permite que a Terra seja, a elaborando a partir dela mesma e chamando atenção para o polo não subjetivo do ente.<sup>5</sup> Heidegger explica que o “Ser obra quer dizer: instalar um Mundo” (idem, p.110) e, portanto, ressitua-lo sobre a Terra.

A Terra é um conceito novo introduzido por Heidegger em *A origem da obra de arte*; no ensaio *A coisa*, o filósofo introduzirá três outros conceitos novos que se aliarão a Terra, são eles: céu, mortais e imortais. Heidegger nomeia essa estrutura de quatro elementos de *das Geviert*, segundo o filósofo, “cada coisa leva a perdurar a quadratura em cada duração da simplicidade de Mundo” (Heidegger, 2012, p.158). Entende-se que na abertura de Mundo advêm os quatro elementos distintos que se aliam em luta:

Somente quando, presumivelmente de repente, mundo se mundaniza como mundo, é que se aperta o nó de luta, onde o nó de terra, céu, mortais e imortais se conquista pela luta de sua simplicidade (idem, p.159).

Voltemos ao exemplo da Jarra, a abertura de mundo explicada previamente no início da explicação heideggeriana do ser-jarra tem na doação o seu conceito chave. “A doação da vaza pode ser uma bebida. Então ela dá água, ela dá vinho para beber” (idem, p.150). A água e o vinho são bebidas para os mortais, nelas “perduram as núpcias de céu e terra” (idem, ibidem), mas às vezes, a bebida, ou aquilo que vaza, não é apenas bebida que refresca e alegra os momentos de lazer, às vezes, “o dom da jarra se doa na e para uma consagração. Desta vez, a vaza de sagração não mata a sede, mas acalenta a celebração da festa, no aconchego do alto” (idem, p.150). Agora, neste segundo momento, a vaza é “poção dedicada aos mortais” (idem, ibidem). A vaza é, em seu sentido eloquente, um oferecer a partir do sacrifício e, portanto, um doar. A vaza é, em sua doação, a simplicidade da unidade articulada. Na vaza vivem concomitantemente céu e terra, mortais e imortais, da seguinte maneira:

Na doação da vaza, no sentido de bebida, vivem, a seu modo os mortais. Na doação da vaza, entendida como oferenda, vivem a seu modo os imortais, que recebem de

---

<sup>5</sup> “O caráter de obra da obra consiste em seu ser-criado através do artista” (Heidegger, 2010, p.147). Isso significa que o processo de criar é que deixa o ser-criado ser apreendido, entretanto, a essência do criar é determinada pela essência da obra, por isso, no presente texto daremos atenção especial ao primeiro momento em que Heidegger explica o acontecimento da verdade. O primeiro momento consiste justamente no acontecer da verdade enquanto ser-obra da obra.

volta, na doação da oferta, a doação da dádiva. Na doação da vaza, vivem, cada qual de modo diferente, os mortais e imortais (idem, pp.150-151).

A jarra coisifica quando reúne e recolhe as diferentes formas em uma unidade. Notamos que, enquanto o ser-obra de *A origem da obra de arte* delimitava-se a partir de Mundo e Terra, o ser-jarra de *A coisa* delimita-se a partir de uma estrutura quaternária. Enquanto o templo era pensado apenas a partir de Mundo e Terra, com a reflexão posterior de Heidegger, podemos pensar o mesmo exemplo repleto destas quatro outras dimensões de diferenças. Sem a pretensão de uma relação forçada, evidenciamos que o templo é primeiramente apenas edifício que protege os que dentro dele se abrigam das forças da natureza. Posteriormente, o templo é, em seu significado sagrado, uma conexão dos mortais com os imortais. Assim, no templo também vive a estrutura quaternária. A partir da abertura de Mundo do templo, o homem é devolvido a si mesmo, para o cumprimento da vocação a que se destina. O destino do homem é, segundo Heidegger em *A questão da Técnica* (1950), deixar se levar pelo caminho do destino.<sup>6</sup> O destino do desabrigar não é um perigo, mas *O perigo*, porque em todo o correto pode se retrair o verdadeiro, entretanto, apenas no perigo cresce o que salva. O instalar de um Mundo originário é o que salva. Nesse contexto, Heidegger cita Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação” para explicar que salvar significa mais do que proteger, salvar é “trazer a essência o seu autêntico aparecer” (2007, p.389).

O perigo do desabrigar é a desocultação do ente, o perigoso diz respeito ao verdadeiro. “Somente o templo, no seu permanecer aí, dá às coisas sua vista e aos homens a visão de si mesmos. Esta visão permanece tanto tempo aberta quanto o deus não a abandonar” (Heidegger, 2010, p.105). A salvação pela desocultação é sempre divina. A obra permite que o próprio deus se presentifique, nessa presentificação é que existe deus. Na obra da linguagem acontece o mesmo: “Na tragédia nada se encerra e representa, mas se trava a luta dos novos deuses contra os antigos” (idem, ibidem). O narrar inaugural de um povo permite que essa luta seja posta em cada palavra essencial, em cada palavra essencial ilumina-se a salvação.

Nesse sentido, o ser obra da obra depende primeiramente do seu caráter de coisa. A Instalação se diferencia do mero colocar em uma coleção e apresentar em uma exposição porque tem o sentido de consagrar, “Consagrar significa tornar sagrado, no sentido de que no edificar como obra, o sagrado se abre como sagrado e o deus é chamado para o aberto de sua presença” (idem, p.107). A obra de arte instala um Mundo, “mantém aberto o aberto do mundo” (idem, p.111). Nessa abertura, a matéria não desaparece, aparecendo em primeiro plano no que ela mesma se retira: na Terra, ou seja, “no maciço e peso da pedra, na firmeza e flexibilidade da madeira,

---

<sup>6</sup> “denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar como do destino [*Geschick*]” (Heidegger, 2007, p.388).

na dureza e brilho do bronze, no luzir e escurecer da cor, no soar do som e na força nomeadora da palavra” (idem, p.113).

Na apreensão da mobilidade do acontecer do ser-obra aproximamo-nos do repouso. O repouso é possível na movimentação entre Mundo e Terra. Essa movimentação é uma disputa não destruidora, é uma disputa essencial na qual os combatentes elevam-se e auto afirmam-se. “No que a obra instala um Mundo e elabora a Terra, ela é uma instigação desta disputa” (idem, p.113). Para que a obra se coloque como obra há a necessidade de uma espécie de abertura e do colocar-se dessa disputa. O “obrar” é a instalação do espaço de disputa duradoura. A disputa permanece como disputa no repouso porque há uma relação entre Mundo e Terra na qual me encontro no centro. Há uma necessidade de um demorar-se na coisa a fim de acompanhar o tempo próprio exigido pela própria obra.

Segundo Heidegger, “O sendo permanece no ser” (idem, p.131), o que quer dizer que o ente está e que se essencializa no Ser. Assim, parece plausível que a verdade, enquanto desocultação do ente, se dê no espaço do Ser. No ente há uma clareira ou espaço aberto onde ocorre o desvelamento. Porém a desocultação ou desvelamento do ente consiste em um processo paradoxal porque a desocultação é, ao mesmo tempo, ocultação. Ou seja, nesse luminoso lugar aberto acontece um duplo movimento, a ocultação enquanto recusa do ente pelo próprio ente que o leva ao “começo da clareira do clareado” (idem, p.135), e a ocultação “no interior do clareado” (idem, ibidem), quando o ente se dá diferente do que é, mas em sua verdade. Esse duplo movimento compreende, ao mesmo tempo, um terceiro, que é a própria desocultação, o ente se perde para encontrar-se na luz do Ser. Porém é preciso compreender que a este meio aberto pertencem Mundo e Terra e que, por isso, nem o Mundo pode ser entendido como o aberto correspondente à clareira nem a Terra simplesmente como o fechado correspondente à ocultação. “A obra de arte é o embate da disputa entre Mundo e Terra, na qual o aparecer brilhante é beleza. (...) A beleza é um modo como a verdade vigora enquanto desvelamento” (idem, p.141).

A compreensão da busca pela verdade da obra de arte foi explicitada de maneira resumida nessa primeira seção. Agora, como forma de compreender mais nitidamente a verdade não só como o acontecer da disputa entre Mundo e Terra, mas como uma dança protagonizada pela quadratura (céu, terra, mortais e imortais) na abertura de um Mundo, acompanharemos as estrofes e considerações do próprio Heidegger sobre a elegia *Pão e Vinho* de Hölderlin.

## **2. A elegia *Pão e Vinho* de Hölderlin: Céu, Terra, Mortais e Imortais**

Como visto na seção anterior, o combate entre Mundo e Terra desenvolvido por Heidegger em *A origem da obra de arte* é uma disputa produzida que corresponde

ao apelo do Ser a partir do ser-obra da obra. Também já nos ficou claro que o Mundo inaugurado pela obra é o espaço para a ampliação, por isso diz Heidegger: “O Mundo mundifica” (2010, p.110). O Mundo mundifica porque instaura uma visão poética e não científica sobre as coisas. A primeira estrofe do poema *Pão e Vinho* vem na instauração de um Mundo, narrando poeticamente a chegada da noite na cidade.<sup>7</sup> A segunda estrofe refere-se a *dádiva* da noite como a Graça da sublime, que apesar de sobre ela nada saber, porque “Assim o quer o Deus supremo”, os homens recebem da mesma algo de palpável, o verbo fluente.<sup>8</sup>

O verbo fluente descrito por Hölderlin nos apresenta a palavra, justamente o que a obra poética faz ressair e para onde ela se retira. A Terra é o que ganha luz na palavra e o que permite que as coisas nomeadas apareçam em sua essência, diz Heidegger: “A obra deixa a Terra ser uma Terra” (idem, p.115). A Terra é a contraposição do Mundo instaurando, quando se abre um Mundo, a Terra caminha para o fechamento. A Terra é a que se fecha em si. O poeta não usa a palavra como algo que deve ser esgotado, como em uma conversa habitual, o poeta usa a palavra como correspondente da Terra, como o lugar de onde a obra ressaí e para onde ela se fecha. Ao mesmo tempo em que, na poesia, o Mundo se abre pela palavra, a palavra torna-se o que em verdade é e desaparece na permanência do que é.

O Mundo é a abertura manifestante das amplas vias das decisões simples e essenciais do destino de um povo histórico. A Terra é o livre aparecer, a nada forçada, do que permanentemente se fecha e, dessa forma, do que abriga (Heidegger, 2010, p.121).

O elegia *Pão e Vinho* continua com uma exaltação da Grécia antiga, fazendo referência para uma era de bem-aventurança, onde viveram os deuses: “Ó Grécia feliz! Ó casa de todos os deuses celestes! / É, pois, verdade o que ouvimos outrora na juventude? / Sala festiva! o soalho é o mar! e mesas os montes, / Feitas em verdade

---

7 “Em roda repousa a cidade; acalma-se a rua com luzes, / E, ornados os archotes, passam ruidosos os carros. / Fartos regressam ao lar dos prazeres do dia a repousar os homens, (...) Vem também misteriosa; a noite, a sonhadora, vem, / Cheia de estrelas e certo bem pouco cuidando em nós, / Lá vem a admirável, a estrangeira entre os homens, / Com seu brilho, triste e faustosa, por entre os cumes dos montes” (Hölderlin, 1997, p.356).

8 Percebe-se aqui a influência das Musas Heliconiades, as quais, conforme a *Teogonia*, inspiram no poeta o desvelar do futuro e do passado da era Olímpica. Da divina montanha de Hélicon, que com elas coexiste, descem desconvidas cantando na *noite*, ensinando e inspirando os aedos, as nove Musas, geradas da união entre Zeus e Mnémosyne, a fim do “esquecimento de males e alívio de aflições” (Hesíodo, 2005, v.50, p.41). Foram as Musas “que, outrora ensinaram a Hesíodo um belo canto, enquanto apascentava suas ovelhas no sopé do Hélicon divino.” (Hesíodo, 2005, v.23, p.40). Assim continua a segunda estrofe e a terceira de *Pão e Vinho*: “Ela tem de dar-nos o esquecimento e a ebriedade sagrada, / De dar-nos o verbo fluente que, como os amantes, nunca / Adormeça e taça mais cheia e vida mais ousada, E a memória sagrada também que à noite nos mantenha a vigília. (...) e que escarneça do escarnio a jubilosa loucura, / Quando súbito se apodera dos poetas em noite sagrada. / Vem pois para o Istmo! para lá, onde o mar logo ruge / Junto ao Parnasso e a neve envolve o brilho as rochas délficas, / Para lá, para a terra do Olimpo, para as alturas do Cithérion, / Para entre os pinheiros, para o meio das vinhas, donde Sobe o rumor de Tebas em baixo e da Ismeno no país de Cadmo, De lá vem e para lá chama o deus que chega” (Hölderlin, 1997, p.356,357).

há idades para este uso único!” (Hölderlin, 1997, p.357). Assim como Hölderlin, Heidegger tinha um grande apresso pela cultura grega; segundo ele, em *A questão da Técnica*, as artes gregas “permitiam que a presença dos deuses e o diálogo entre o destino humano e o destino dos deuses brilhassem” (2007, p.395). Partindo disso, Heidegger entende que, na Grécia antiga, a arte era adequada à verdade, ou seja, encaminhava com mais facilidade a desocultação do ente.<sup>9</sup> A Grécia é entendida nesse contexto de interpretação como a sala festiva onde as coisas são em verdade feitas para o uso único, ou, para a abertura que manifesta o destino de um povo histórico. Destino este que significa, como vimos, colocar-se no perigoso caminho do desocultar. É o que acontece com o exemplo do templo grego dado pelo autor em *A origem da obra de arte* e já por nós explicitado na primeira seção do artigo. No templo grego, a partir do instaurar de um Mundo e do fechamento da Terra, a verdade é uma forma de desocultação do ente no ser-obra da obra. Entretanto, desde o exemplo do templo grego (e principalmente no contexto do poema *Pão e Vinho*), a disputa entre Mundo e Terra não parece de todo suficiente para esse desvelo. No exemplo do templo, encontramos uma preparação praquilo que também já mencionamos, a saber: a estrutura quaternária elucidada em *A Coisa*. No templo, os deuses se presentificam e colocam em cena a discussão a respeito do destino, seguindo o exemplo do templo; mas indo mais adiante com Heidegger, a disputa entre Mundo e Terra ganha três importantes elementos: o céu, os mortais e os imortais. No final da quinta e começo da sexta estrofe, poetiza Hölderlin:

mas então, em verdade / Vêm eles mesmos, e os homens à ventura se afazem / E à luz, e a contemplar os deuses manifestos, a face / (...) Assim é o homem; quando os bens estão presentes, e mesmo um deus / Cuida dele com seus dons, não o conhece nem vê. / Tem de sofrer, primeiro; mas agora nomeia o que mais ama, / Agora têm para isso de nascer palavras como flores. //E agora pensa a sério em honrar os deuses celestes (Hölderlin, 1997, p.358).

Em verdade, a abertura de Mundo proporcionada pela venturosa linguagem do poeitar traz a luz, mas os que nesse caminho colocam-se têm de sofrer primeiro. A *proximidade* das coisas não é de fácil compreensão, o perigo é evidente. A linguagem

---

9 No parágrafo 97 de *A origem da obra de arte*, Heidegger declara que o conceito de verdade é pensado “a partir da lembrança da palavra dos gregos” (2010, p.127), a *Aletheia*. *Aletheia* significa desencobrimto e é designada no texto de Heidegger de 1950 denominado *Aletheia, sobre o fragmento 16 de Heráclito*, com as seguintes palavras: “Des-encobrimto é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para atrás o encobrimto. Esse é o sentido do alfa (a) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio” (2012a, p.229). No entanto, apesar da admiração pela Grécia, Heidegger, assim como Hölderlin, não pretende uma volta aos gregos. O conceito de verdade é uma evidencia disso, ainda em *A origem da obra de arte*, para Heidegger, a própria essência da verdade como *Aletheia* não é pensada pelos gregos. No parágrafo 98 ele diz: “A essência da verdade como *Aletheia* permanece impensada no pensamento dos gregos e com maior razão na filosofia posterior. O desvelamento é para o pensamento o mais velado na existência grega, mas, ao mesmo tempo, desde cedo, o determinante do que se presentifica em toda presença” (2010, p.127).

é responsável por conservar a essência originária da poesia no seu narrar inaugural. Por isso que, após o sofrimento inicial ocasionado pelo grande perigo, o homem toma o poder divino de fazer nascerem palavras como nascem as flores. E, assim, no campo do divino louva os deuses celestes. A verdade a florada não diz mais respeito apenas à disputa entre Mundo e Terra, temos nessa elegia de forma muito clara a dança da quadratura no narrar inaugural. No narrar inaugural, terra, céu, mortais e imortais jogam o jogo de espelho do Mundo, que “se concentra na roda de dança da apropriação. E é por isso que a roda de dança não abarca simplesmente os quatro num aro. A dança de roda é nó de luta que se torce, retorce e contorce no jogo do espelho” (Heidegger, 2012, p.159).

O narrar inaugural é um projetar do ente em que este é iluminado pelo aberto. “No que a linguagem nomeia o sendo pela primeira vez, tal nomear traz então o sendo para a palavra e para a manifestação” (Heidegger, 2010, p.187). O narrar inaugural diz respeito a nomear o que mais se ama, o próprio Ser. É por isso que no caso da planta, da pedra e do animal não podemos dizer que o desvelamento é possível, uma vez que a linguagem não se faz presente “também aí não existe nenhuma abertura do sendo”. Também onde não há linguagem não há pergunta pelo Ser, a pergunta pelo Ser é especificamente humana. Com Heidegger podemos dizer que o Ser recebe um novo início, como uma unidade que reúne em nó de luta as diferenças. Ainda em *A origem da obra de Arte*, Heidegger declara que no mundificar está reunida a amplitude “a partir da qual a benevolência dos deuses se doa ou se recusa. Também a fatalidade da ausência do deus é uma maneira como o Mundo mundifica” (idem, 81, p.111). Segue o poema de Hölderlin:

Mas amigo! Viemos tarde demais. Decerto vivem os deuses, / Mas lá em cima, noutro mundo, por sobre as nossas cabeças. Infundamente ali agem e pouco parece importar-lhes / Se nós vivemos ou não, tanto os Divinos nos poupam. / Pois nem sempre consegue um vaso fraco prendê-los, / Só de tempo a tempo o homem suporta a plenitude divina. E a vida é depois sonhar com eles (Hölderlin, 1997, p.259).

Compreendemos o mundificar heideggeriano nesse poema de Hölderlin, como a própria atividade poética que compreende as coisas de forma divina. O homem muitas vezes recusa a amplitude, a *dádiva* que compreende a benevolência dos deuses, se abstendo do fazer e do próprio entender poético. Mas na vida divina poética os deuses ainda moram e dela nos poupam porque não suportamos facilmente essa visão das coisas. A amplitude desse novo Mundo é rara e sonhar com ela é a atividade poética, a atividade de mundificar. Assim como a benevolência dos deuses, a ausência deles é uma forma de mundificar porque na doação dos deuses reconhecemos e vemos poeticamente, e na sua ausência, sonhamos, recordamos o fazer poético. No tempo em que o afastamento entre deuses e homens é extremo,<sup>10</sup> o poeta se mantém

---

10 Ver última seção do texto *Hölderlin e a essência da Poesia*, onde aparece a ideia de que frente o

em pé e protagoniza o jogo de espelho de Mundo proporcionando a abertura na qual a roda de dança da quadratura acontece.

Eis a grande pergunta feita por Hölderlin nesse poema: “e para que poetas em tempo de indignação?” (idem, p.359). Para Hölderlin, os poetas, enquanto *santos sacerdotes do deus do vinho* subiram novamente ao céu a fim de alegrar a vida em tempo de radical afastamento divino. Em tempos de indignação, no momento de luta da terra, o poeta garante a experiência divina na abertura de Mundo, nas palavras de Heidegger, poetas “... para alegrar... O maior tornou-se grande sob os homens. Sob os homens o Maior toma a frente” (Heidegger, 2000, p.48). O Maior que toma a frente para alegrar é justamente a pura clareira do Ser iluminada para alegrar a alta ocultação.<sup>11</sup>

O texto de Heidegger sobre a elegia *Pão e Vinho* a que estamos nos referindo aqui traz conceitos importantes a serem considerados, a saber: salvação e gratidão. Lembramos que falamos sobre o conceito de salvação na seção anterior quando definimos salvar como trazer a essência a seu aparecer. A instalação de um Mundo originário salva, a concepção de salvação alia-se agora o conceito de gratidão. Para Heidegger, enquanto o homem não for agradecido (ou não tiver gratidão) ele não se encontra humano, nas palavras do autor: “O homem, enquanto ingrato, permanece desumano” (Heidegger, 2000, p.55). Mas o que significa ser agradecido? Na gratidão repousa o misterioso conhecimento [*geheimnisvolle Erkenntnis*], assim, ser agradecido significa tornar-se deveras humano no salvo da desocultação. Seguindo o poema, já na oitava estrofe, continuando uma resposta para a pergunta a respeito de para que poetas em tempos de indignação, Hölderlin diz que após o Pai ter desviado seu rosto:

deixou o coro divino alguns dons, / Para que, como outrora, humanamente deles nos pudéssemos alegrar, / Uma vez que para a alegria, com o Espírito, o Maior se fez grande demais entre os homens e ainda, ainda faltam os fortes para as maiores / Alegrias, mas vive ainda em silêncio alguma gratidão (Hölderlin, 1997, pp.359,360).

Os poetas salvaguardam a verdade movendo os homens para o caminho da desocultação do ente mediante o narrar originário. Quando existe gratidão pela dádiva poética existe concomitantemente o alegrar. No nomear do narrar originário, cada palavra traz consigo o aceno para a resposta do céu e da terra como a dança da quadratura. Na gratidão pela dádiva da palavra está a resposta do saber insistente entre céu e terra e nisso reluz e acontece a verdade. A verdade comporta um

---

afastamento entre deuses e homens, o poeta “mantém-se firme no nada da noite. No qual o poeta permanece em isolamento suprema, na sua missão para si mesmo, ele traz indiretamente a verdade e desta forma verdadeiramente para seu povo” (Heidegger, 2000a, p.65).

11 Na sua análise da elegia, Heidegger revela que quando o maior toma a frente, a pura clareira do Ser [*die reine Helle des Seyns*] entra em cena por uma maior luminosidade para alegrar a alta ocultação [*der hohen Verbergung*]. Ver em: Heidegger, 2000, p.49.

movimento que retira o ente de seu velamento e o faz expectador da dança que reúne em nó de luta. Nesse contexto, diz Heidegger que

Entender é estar pertencido na verdade da poesia. Essa verdade diz respeito à história que a nós espera. Entender significa estar pertencido interiormente no instante poetizado da história [*gedichteten Augenblick der Geschichte*] (Heidegger, 2000, p.47).

Segundo o próprio Heidegger, o título da elegia de Hölderlin explica por si só a concepção de história poetizada no instante em que pela luz, o pão não é apenas fruto da terra, mas assim como o vinho, alegria do divino. Assim, apresenta-se a nós a história, a nossa história.<sup>12</sup> Voltando ao poema, na penúltima estrofe, poetiza Hölderlin:

O pão é fruto da terra, mas está pela luz abençoado, / E do Deus trovejante vem a alegria do vinho. / Por isso ao gozá-los pensamos nos deuses, que outrora / Aqui estiveram e que hão-de voltar no tempo devido; / Por isso os poetas cantam também graves o Deus-do-Vinho (idem, p.360).

Como a jarra e o sapato da camponesa, o pão e o vinho são produzidos e tal materialidade aponta para o fechamento da Terra na abertura de Mundo. Todas essas produções fazem a natureza e seus elementos aparecerem com mais vivacidade e justamente nessa aparição, a poesia apresenta a história. Essa “aparição” é uma resposta proporcionada pela gratidão, segundo Heidegger, “Na gratidão pelas dádivas do pão e do vinho repousa e persiste o saber insistente da resposta [*inständige Wissen der Entgegnung*] entre a benção do céu e o prosperar da Terra” (2000, p.53). Porém não podemos nos levar apenas pelo conflito entre Mundo e Terra; agora a terra traz como resposta o fervoroso saber no repouso da quadratura. Na gratidão pelo pão e pelo vinho enquanto alimentos vivem os mortais, na gratidão pelas dádivas do pão e do vinho como oferendas, vivem os imortais, usando as palavras de Heidegger sobre o exemplo da jarra: “que recebem de volta, da doação da oferta, a doação da vaza” (2012, p.150). Nisso consiste a resposta da benção do céu e do prosperar da Terra que proporcionam a dança da quadratura e o acontecer da verdade.

Desta forma, para Heidegger, o pão é apenas na verdade pão enquanto aceno [*als der Wink*], no qual se encontra a resposta do céu e a demonstração da terra. Essa resposta, o pensamento acessa e compreende como um acontecimento essencializante. O pão é apenas um alimento no qual pousa a ânsia oculta da humanidade no homem. Também o vinho é apenas na verdade vinho, como aceno, no qual demonstra a resposta da clareira e da bebida sagrada e acessa o presente destemido da vida. O vinho é apenas uma bebida na qual pousa a ânsia oculta da

12 Segundo Taminioux, num de seus ensaios sobre Heidegger e Hölderlin, “o que está em jogo no debate pensante com a poesia de Hölderlin é a questão Quem somos nós?, não os seres humanos em geral e sim o povo singular a quem o poeta se dirige e para o qual o seu dizer tem o estatuto de missão” (Taminioux, 1995, p.218).

humanidade no homem. As dádivas entregam (dão) primeiramente os sinais e são eles mesmos, estes que mostram o homem na humanidade.<sup>13</sup> O título da elegia contém em si a própria concepção de história poetizada porque nele as coisas se mostram essencializadas e nos levam a compreensão da própria essência humana no caminho contrário do esquecimento do Ser.

Após um longo caminho repleto de conceitos complexos, podemos ler o poema em sua totalidade e no entender poético apenas o puro poema aparece para nós.<sup>14</sup> Na leitura da última estrofe, evidenciamos, com o poeta:

Sim! Com razão dizem que ele faz as pazes entre o dia e a noite, / Faz subir e descer eternamente as estrelas do céu, / Sempre alegres, como a folhagem do sempre-verde pinheiro/ Que ele ama, como a coroa de hera que para si escolheu, / Porque ele permanece e traz o sinal dos deuses fugidos/ Cá para baixo aos sem deuses no meio das trevas/ O que a canção dos antigos profetizou dos filhos de Deus, / Olha! Somos nós, nós; fruto das Hespérides, é!/ Por milagre e ao certo se cumpriu como em homens,/ - Creia- o quem o provou! - mas por mais que aconteça,/ Nada tem efeito, pois não temos coração, somos sombras,/ Até que nosso Pai Éter, por todos reconhecidos, a todos pertença/ Mas entretanto desce, como portador do facho, do Altíssimo / O Filho, o Sírio, para entre as sombras. / Sábios felizes o veem; um sorriso da alma cativa / Resplandece, para a luz se abrem indo os seus olhos. / Mais suave sonha e dorme o Titã nos braços da terra, / E mesmo o Cérbero, invejoso, bebe e dorme (Hölderlin, 1997, p.360).

A busca pela verdade da obra de arte em Heidegger é uma longa e autêntica busca. Com *A origem da obra de arte*, compreendemos a verdade da obra de arte como a disputa entre Mundo e Terra. Os exemplos usados pelo filósofo no seu texto de 1935 são muito elucidativos para a compreensão dessa disputa. Logo nas primeiras reflexões sobre o conflito entre Mundo e Terra no ser-obra da obra, o leitor já se projeta para as reflexões posteriores desenvolvidas por Heidegger em seu texto de 1950 (*A Coisa*); por isso que nossa intenção de acompanhar a busca pela verdade da obra de arte não deixou de lado as reflexões posteriores do autor. Aliando as reflexões de ambos escritos de Heidegger, a verdade passou a ser compreendida como uma dança que reúne a quadratura (terra, céu, mortais e imortais) em nó de luta na abertura de um Mundo.

---

13 Essa passagem sobre o alimento como uma resposta do céu e da terra, a qual pode ser entendida como um aceno para o acontecimento essencializante, é importante pela reflexão a respeito do agradecimento pela dádiva que é o alimento. O alimento não entendido como uma forma de suprir a necessidade vital que é a fome, mas sim, como uma dádiva que sinaliza a humanidade do homem. Ver em: Heidegger, 2000, p.54.

14 Seguimos a linha de interpretação Heidegger/Hölderlin na qual se entende que Heidegger opera um desvio necessário para a compreensão da poesia hölderliniana. O desvio é uma forma de ir ao encontro do poema e significa uma elucidação (*Erläuterung*) filosófica. O pensador, a partir de uma sequência de teses filosóficas, elucida e interpreta o poema. Entretanto, para que o próprio poema não seja vertido em tese filosófica, é preciso que a elucidação desapareça frente à presença pura do poema. Segundo Françoise Dastur em entrevista recente: “Esse desvio para alcançar o poema, que é o discurso da elucidação é, pois, necessário, mas, como bem assinala Heidegger, deve ‘quebrar-se no final’” (Dastur, 2015, p.45).

O diálogo com a elegia, permeado pelos conceitos filosóficos de proximidade, *Geviert*, dádiva, doação e gratidão nos levou a compreender que a verdade aflorada pela obra de arte consiste no desvelamento do ente. O desvelamento implica em fazer o caminho contrário do esquecimento do Ser. Se o problema do Ser é algo exclusivo do homem, este ente é um povo singular para o qual o poeta se dirige e desvela a história no despertar de sua tarefa mais importante: investigar quem verdadeiramente somos. Partindo do narrar inaugural das próprias palavras Pão e Vinho, o Ser se apresenta na abertura de um Mundo, no repouso que embala a dança da quadratura e revela a própria essência do humano. Aproximamo-nos daquilo que nos escapa ao pensar, o acontecer da verdade.

### Referências

- Dastur, F. (2015). A sofisticada poesia de Hölderlin. In: Hölderlin: O trágico na noite da Modernidade. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, 475.
- Heidegger, M. (2000). „Zu Hölderlins Elegie >>Brod und Wein<< (1943)“. In: *Zu Hölderlin - Grichenlandreisen*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- \_\_\_\_\_. (2000a). *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. Translated with an introduction by Keith Hoeller. Amherst, New York: John Glenn Drive.
- \_\_\_\_\_. (2007). A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Revista Scientiae Studia*, São Paulo, 5(3), pp.375-398.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Ser e Tempo*. Tradução e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2010). *A origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel Antonio de Castro. São Paulo, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2012). “A coisa”. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaios e Conferências*. 8 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- \_\_\_\_\_. (2012a). “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaios e Conferências*. 8 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Hesíodo. (2005). *Teogonia/ Trabalhos e dias*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução, tradução e notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda.
- Hölderlin, F. (1997). “Pão e Vinho”. Tradução de Paulo Quintela. In: *Obras completas*, Vol II, Traduções I. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.
- Nunes, B. (2000). Heidegger e a poesia. *Natureza Humana* 2(1), pp.103-127.
- Taminiaux, J. (1995). “A primeira leitura de Hölderlin”. In: *Leituras da ontologia fundamental: Ensaios sobre Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

Recebido em: 01.03.2017

Aceito em: 06.09.2017



## TRADUÇÃO

# Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global\*

Seyla Benhabib\*\*

### Pós-modernismo e globalização

Em retrospecto, o termo *pós-modernismo*, que dominou as discussões nas humanidades e nas ciências sociais nos anos 1980 e anunciou um novo espírito da época, parece ter captado uma cena apenas no nível das superfícies. O pós-modernismo proclamou o fim da história, entendida como uma sequência cumulativa, progressiva e coerente; o pós-modernismo anunciou o fim do homem e reduziu o sujeito antropológico a uma face evanescente na areia, um significante que desaparece, uma criatura fraturada e sem centro; o pós-modernismo trombeteou o fim da filosofia e das narrativas mestras de justificação e legitimação. Certamente, havia distinções entre pós-modernismo e pós-estruturalismo. Ao passo que aquele designa um movimento com ampla aceitação em diversas áreas, esse se refere a um momento específico na evolução da alta teoria no contexto europeu - sobretudo no contexto

\* Benhabib, S. (1999) *Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation*. *Signs*, 24(2), inverno de 1999, pp.335-361. doi:10.1086/495343 ©1999 by The University of Chicago. All rights reserved. 0097-9740/99/2402-0002\$02.00.

Agradeço à professora Seyla Benhabib e à University of Chicago Press por terem gentilmente cedido os direitos de tradução e publicação. Agradeço à editora Autêntica pela autorização de citação dos excertos de Woolf (2015), também gentilmente cedida. Agradeço também aos dois pareceristas anônimos pelas correções e generosas sugestões para esta tradução.

A presente tradução é resultado indireto da pesquisa de doutorado desenvolvida com financiamento da FAPESP, a qual também agradeço o apoio. Processo no.2015/11540-1, Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP). [N.T.].

Tradução de Ana Claudia Lopes.

\*\* Este artigo vem sendo elaborado já há algum tempo. Uma primeira versão foi apresentada no National Endowment for the Humanities Seminar on Ethics and Aesthetics, organizado por Anthoni Cascardi e Charles Altieri na Universidade da Califórnia, Berkeley, no verão de 1993. Minha discussão sobre Virginia Woolf e Charles Taylor foi parte da conferência que proferi na Northwestern Humanities Institute Series, na primavera de 1994, de título “Sources of the Self in Contemporary Feminist Theory”. Recentemente, também apresentei outras versões no congresso Virtual Gender: Past Projections and Future Histories, organizado pelo Interdisciplinary Group for Historical Literary Study e pelo Women’s Studies Program na Texas A&M University, em abril de 1996; no seminário do Graduate Faculty Women in Philosophy da New School for Social Research, na primavera de 1996; e no seminário Interdisciplinary Feminist Philosophy na Universidade de Cambridge, em março de 1998. Agradeço aos participantes de todas essas ocasiões por suas críticas e comentários. Devo um agradecimento especial a Bonie Honig, Lynn Layton, Doris Sommer, Jill Frank e Melissa Lane pelos

francês -, quando foram esgotados os paradigmas marxistas e psicanalíticos, assim como os modelos de Claude Lévi-Strauss e Ferdinand de Saussure, que dominaram a construção da teoria francesa do início dos anos 1960 em diante. Judith Butler (1992) e Chantal Mouffe (1992) estão corretas em observar que não se deve agrupar Michel Foucault, Jean-François Lyotard e Jacques Derrida como se representassem a mesma tradição filosófica. Não obstante, cada um desses pensadores contribuiu de maneiras diferentes para o conjunto de sensibilidades culturais que foram associadas ao termo *pós-modernismo* nos anos 1980.

Frederic Jameson (1991, pp.37-8, 48ss.) foi um dos poucos críticos culturais e sociais a assinalar que a fixação do pós-modernismo em incomensurabilidades, conflitos e antagonismos no nível das superfícies deixava de considerar processos de uniformização e homogeneização que ocorriam em níveis mais profundos. Jameson procurou estabelecer ligações entre o estágio de desenvolvimento do capitalismo tardio e o pós-modernismo. Ele argumentou que contingência na superfície é necessidade em um nível mais profundo; que antagonismo em um nível é subserviência às mesmas forças em um outro nível menos visível. Jameson estava certo: não há dúvida de que os antagonismos, conflitos e agonismos de superfície observados por pós-modernos tenham sido acompanhados de forças mais profundas de integração econômica, militar, tecnológica, de comunicações e informação - em resumo, pelo que passamos a chamar de *globalização* na década de 1990. Se *fragmentação* era a palavra-chave dos anos 1980, *hibridismo* é a dos anos 1990; se *incomensurabilidade* era um termo central para os anos 1980, *intersticialidade* é um termo central para os anos 1990; se o *choque de culturas* era o horizonte dos anos 1980, *multiculturalismo* e *poliglotismo* são o quadro dos anos 1990.<sup>1</sup>

A minha tese é que a nova constelação formada pela combinação da integração global com a patente fragmentação cultural é o horizonte contemporâneo diante do qual o projeto do feminismo contemporâneo deve ser repensado. Nossa condição contemporânea é marcada pela dissolução de todos os significantes naturalistas no domínio político e cultural e por uma tentativa desesperada de recriá-los. O declínio da polarização dos superpoderes e o fim da Guerra Fria acarretaram uma reconfiguração vertiginosa do mapa da Europa. Mas trações contraditórias também estão em operação em outras partes do mundo: à medida que a globalização segue em uma velocidade vertiginosa, à medida que uma civilização material global abarca a terra de Hong Kong a Lima, de Pretoria a Helsink, a integração em escala mundial é acompanhada de uma desintegração coletiva e cultural. A Índia e a Turquia, dentre as primeiras e mais antigas democracias do Terceiro Mundo, enfrentam

---

1 “O empoderamento político e o alargamento da causa multiculturalista”, escreve Homi Bhaba, “provém da colocação de perguntas sobre solidariedade e comunidade a partir da perspectiva intersticial” (1994, p.3).

lutas religiosas e conflitos étnicos que, de tempos em tempos, colocam em xeque o próprio projeto de uma democracia representativa secular. É preciso mencionar a guerra civil na antiga Iugoslávia e os conflitos nacionais latentes na Chechênia, no Azerbaijão, na Macedônia e em Ruanda? À medida que os marcadores de certeza nas esferas econômica, geopolítica e tecnológica se deterioram e não podem mais ser usados para criar hierarquias entre nações e culturas, novos significantes são gerados para preencher o seu lugar - significantes que procuram renaturalizar identidades culturais e históricas ao apresentá-las como se fossem distinções antropológica e racialmente arraigadas.<sup>2</sup> O ressurgimento em escala mundial de movimentos étnicos e nacionalistas, em um momento de declínio e fraqueza dos estados-nação em toda parte, é mais um testemunho desse processo. O que isso significa para o feminismo contemporâneo? Como podemos pensar a diferença sexual no contexto de novas lutas em torno de identidades coletivas?

Debates acerca da identidade, que sempre tiveram um papel crucial no movimento de mulheres, agora dominam aspirações separatistas e nacionalistas em todo o mundo. O propósito deste artigo é fazer uma análise retrospectiva dos debates sobre identidade dentro do feminismo das últimas duas décadas, ao mesmo tempo que atenta para as lições e os perigos introduzidos pela nova constelação global. As “guerras de paradigmas” da teoria feminista, que se alastraram particularmente entre teóricas críticas feministas e pós-estruturalistas feministas, levaram-me a extrair algumas conclusões analíticas gerais sobre identidades, sejam elas pessoais, de gênero, ou nacionais. Eu proponho um modelo narrativo para conceitualizar a identidade em todos esses níveis, e, ao alternar entre as considerações políticas globais e as preocupações da teoria feminista, espero delinear um modelo viável para pensar sobre identidades no contexto da política democrática radical.

## O problema do sujeito revisitado

A meu ver, a questão teórica mais importante que emergiu dos debates feminismo/pós-modernismo nos anos 1980 ainda é o problema do sujeito. Este problema abarca alguns outros: Primeiro, como vamos reconceitualizar a subjetividade à luz das contribuições filosóficas do feminismo? De que modo o feminismo altera nossa compreensão tradicional sobre o sujeito epistemológico ou moral da filosofia ocidental - o *cogito ergo sum* de Descartes, ou o agente moral racional kantiano que

---

<sup>2</sup> Infelizmente, mesmo que bem intencionados, a recente literatura sobre movimentos islâmicos e, em particular, o uso de termos como *jihad* para designar todas as aspirações de particularismos étnicos, religiosos e culturais no mundo contemporâneo, contribuíram para a representação do “Islã” como o inimigo do Ocidente. Com o fim da Guerra Fria, o Islã se tornou o novo arqui-inimigo. Por exemplo, o título, para não falar da substância, do conhecido livro de Benjamin Barber *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* (1995) sucumbe a essas tendências.

é livre apenas na medida em que pode agir de acordo com uma lei universal que ele, enquanto ser racional, legisla para si mesmo? A ênfase feminista na corporeidade, na intersubjetividade, no cuidado e na empatia, na sexualidade e no desejo subverteu as categorias da tradição? Se sim, o que colocou em seu lugar?<sup>3</sup> Segundo, qual é a relação entre subjetividade e agência política? Podemos pensar a agência política/moral/cultural apenas ao retermos uma concepção robusta de sujeito autônomo, racional e responsabilizável [*accountable*], ou um conceito de sujeito enquanto fragmentário e consumido por forças heterogêneas seria mais propício para compreender as variedades de resistência e lutas culturais do presente?

Essas questões estiveram no coração de meu contínuo diálogo e desacordo públicos com Judith Butler acerca dos processos de formação da identidade, uma discussão que foi reproduzida no volume *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (Benhabib et. al., 1995).<sup>4</sup> Minha posição era que, ao menos em *Problemas de Gênero* (1990), Butler subscreve a uma concepção exageradamente construtivista de ipseidade [*selfhood*] e agência, a qual deixa pouco espaço para explicar as possibilidades de criatividade e resistência. Eu objetei que o termo *performatividade* parecia reduzir indivíduos a máscaras sem um ator ou a uma série de encenações desconectadas de gênero sem um centro. Subsequentemente, Butler esclareceu que pretendia que *performatividade* invocasse não um modelo dramático, mas sim um modelo linguístico. Ela escreve em *Bodies that Matter*: “Performatividade (...)

3 Ver a importante coleção de trabalhos de filósofas feministas de orientação analítica organizada por Louise M. Anthony e Chalotte Witt (1993).

4 Uma das contribuições mais instigantes e incisivas para nossa discussão está em um recente artigo de Amanda Anderson intitulado “Debatable Performances: Restaging Contentious Feminisms” (1998). Anderson faz alguns julgamentos infelizes sobre os motivos e sobre o contexto da publicação desse trabalho ao nos chamar de “um ‘bando das quatro’ de elite” (idem, p.1). Apesar de alguns floreios retóricos despropositados, Anderson defende um “modelo mais receptivo de diálogo, que poderia acomodar diferentes formas de prática política, particularmente disrupções de espetáculo, performance” (idem, p.2). Defendendo Habermas contra mim, ou meu trabalho anterior contra minhas discussões com Butler, Anderson procura mostrar como a ética comunicativa pode ser compatibilizada com processos de “desidentificação radical” (idem, ibidem). Eu considero esse argumento interessante; porém, permaneço cética a respeito de duas considerações. Primeiro, como argumento no corpo deste artigo, a desidentificação só funciona no pano de fundo da identificação constituída por meio de narrativa. Caso contrário, a desidentificação pode não estar a serviço do self, mas pode promover a dissolução de um sentido forte de self. Segundo, sou cética a respeito do potencial “político-transformativo” de tais desidentificações performativas. Como Anderson observa, defendo a proteção e a expansão de liberdades civis em uma ampla gama de questões relacionadas à pornografia, ao sadomasoquismo etc. Todavia, não compartilho do otimismo da vanguarda artística do período moderno, desde o movimento dadaísta deste século, segundo a qual as disrupções performativas da vida artística também devem produzir boa política. A política da cultura deve sempre ser julgada diante do pano de fundo da cultura da política de qualquer país. Desde os anos 1960, os Estados Unidos conseguiram produzir uma vanguarda artística em artes plásticas, teatro, dança, música e literatura de fazer inveja ao mundo, mas sem conseguir resolver problemas de financiamento corrupto de campanha, obstruções no processo legislativo, política externa mal conduzida, falta de uma cobertura universal de saúde, licença parental, moradia decente e educação para todas e todos que vivem nesse sistema político. É a minha percepção dessas discontinuidades e contradições entre cultura e política, e não alguma espécie de “purismo cultural”, que me torna cética com respeito às “políticas culturais do performativo”.

não é um ‘ato’ singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e, na medida em que adquire um status de ato no presente, esconde ou dissimula as convenções das quais é uma repetição” (1993, p.12). Baseando-se na apropriação feita por Derrida da teoria dos atos de fala, Butler considera a performatividade como uma reencenação, como uma iteração que no processo de enunciação também transforma o que enuncia ou itera. Repetição e inovação, necessidade e contingência são combinadas aqui de uma forma interessante. Eu não chego a discordar dessa concepção de agência linguística. Contudo, penso que é preciso um conceito mais forte de intencionalidade humana e uma concepção mais desenvolvida das habilidades pragmático-comunicativas da vida cotidiana para explicar de que modo atos de fala não são apenas iterações mas também inovações e reinterpretações, sejam estas de velhos códigos linguísticos, comunicativos ou comportamentais.

Essa discordância filosófica a respeito da natureza da linguagem e da intencionalidade humana nem sempre esteve na linha de frente das minhas discussões anteriores com Butler. Seu trabalho recente em *Excitable Speech* ajuda a articular essas diferenças de modo mais claro. Nessa obra, Butler explora, dentre outras questões, a crítica de Derrida à teoria dos atos de fala de J. L. Austin (Butler, 1997, pp.146-55). O que ela não observa, e que é de crucial importância em nossa disputa, é que Derrida e Jürgen Habermas concordam que a teoria austiniana dos atos de fala é demasiado convencionalista, isto é, que identifica performatividade com o cumprimento ou a satisfação de um determinado código ou norma social (Habermas, 1987, pp.194-99). Derrida e Habermas estão de acordo que os aspectos mais interessantes da linguagem-em-uso ocorrem em situações nas quais não há regras ou códigos sociais estipulados. Esta compreensão situacional é bastante distinta de cumprir uma norma ou seguir uma convenção. Em sua crítica a John Searle, Derrida acusa a teoria dos “atos de fala” de Searle de não conseguir explicar o “excedente de significado” que transcende os limites da mera convencionalidade. Há sempre “mais” na linguagem. Derrida escreve:

Não acredito que a iterabilidade seja necessariamente ligada à convenção e, menos ainda, que seja por esta limitada. Iterabilidade é precisamente aquilo que - uma vez desdobradas suas consequências - não pode mais ser dominado pela oposição natureza/convenção. A iterabilidade desacomoda, subverte e constantemente desloca a linha divisória entre os dois termos. Ela tem uma relação essencial com a força (teórica e prática, “efetiva”, “histórica”, “psíquica”, “política” etc.) que desconstrói esses limites das oposições (Derrida, 1998, p.102).

Para Habermas, esse “mais” na linguagem advém da competência comunicativa de atores sociais ao gerarem interpretações situacionais para seu mundo da vida por meio de atos comunicativos orientados para pretensões de validade. Para Derrida, o

“excedente” de significado, as subversões que transformam iterações, são parte da própria benesse da linguagem [*bounty of language*]. Para Habermas, esse excedente é parte da benesse da comunicação - não tão somente da linguagem, mas da linguagem-em-uso. A questão crucial é a seguinte: Pode haver ressignificação sem comunicação entre os membros de um jogo de linguagem? Se, como Derrida argumenta e Habermas concorda, atos de fala não são atos apenas porque, ou não primariamente porque, reproduzem um conjunto de normas e convenções estabelecidas, mas porque reinterpretam e ressignificam, modificam, e desafiam discursivamente essas normas e convenções, então como se pode saber, como qualquer um poderia saber, que tal ressignificação e reinterpretação ocorreram?<sup>5</sup> No modelo derridiano de fala como enunciação, o excedente de significado parece residir em uma qualidade quase oracular dos próprios enunciados. No modelo da pragmática comunicativa, em contrapartida, a mesma proposição - digamos, “A lua é feita de queijo fresco” - pode ser tratada como incorporando diferentes atos de fala a depender das pretensões de validade levantadas pelo falante e aceitas ou rejeitadas pelos ouvintes. Por exemplo, essa asserção deve ser entendida como uma alegação científica sobre a composição material da lua ou como uma alegação poético-expressiva sobre as emoções de alguém com relação à lua? Ou trata-se de uma asserção normativa que nos exorta a aceitar como correto que deveríamos conceber a lua como se fosse feita de queijo fresco? Na pragmática comunicativa, as intenções do falante e as negociações dessas intenções entre falante e ouvinte são articuladas por meio das diversas pretensões de validade que a mesma proposição pode incorporar. Estas são as pretensões de verdade ou falsidade, correção ou incorreção, sinceridade e fingimento, e inteligibilidade. As pretensões de validade das proposições não podem ser identificadas independentemente das intenções de seus falantes.

Como *Excitable Speech* de Butler deixa admiravelmente claro, concepções de agência política e responsabilização jurídica estão inextricavelmente vinculadas a nossas compreensões filosóficas da atividade linguística. Todavia, essa abordagem ainda não explica o modo pelo qual regimes de poder/discurso ou regimes normativos de linguagem e sexualidade circunscrevem e possibilitam o sujeito. Como observa Allison Weir:

O que se perde aqui é qualquer reconhecimento da perspectiva dos participantes nessas performances e, desse modo, qualquer diferenciação significativa entre performances de gênero não refletidas, deliberadas, dogmáticas, defensivas, angustiadas, irônicas, lúdicas e paródicas, e qualquer compreensão das maneiras pelas quais estas interagem e entram em conflito em performances específicas e

---

5 Martin Jay (1992) considera essas diferentes orientações para a linguagem como o ponto central de controvérsia entre teóricos críticos e pós-estruturalistas. Para um exame das questões complexas sobre compreensão (*Verständigung*), chegar a um entendimento (*Einverständnis*) e consenso (*Konsens*) na pragmática universal, veja minha discussão com David Hoy sobre a teoria da pragmática universal de Habermas (Benhabib, 1996a; Hoy, 1996).

sujeitos particulares. O que se perde, assim, é qualquer conceito significativo de agência e qualquer conceito significativo de subversão (1996, p.127).

Eu gostaria de sugerir um modelo “narrativo” de subjetividade e constituição da identidade em lugar do modelo da “performatividade”.<sup>6</sup> Meu ponto é que o modelo narrativo tem a virtude de explicar aquele “excedente de significado, criatividade e espontaneidade” que se diz acompanhar a iteração no modelo de performatividade, mas cujos mecanismos não podem ser efetivamente explicados pela performatividade.

Vou apresentar esse modelo narrativo, primeiro, a partir de um excuro em *Orlando*, de Virgínia Woolf, e, em seguida, mediante um exame detalhado da abordagem de Charles Taylor sobre a constituição de identidades por meio de “redes de narrativas”. Há uma convergência interessante entre perspectivas literárias e filosóficas aqui: tanto Woolf como Taylor sublinham uma noção de um “núcleo” de self [“core” self] cuja constituição Woolf deixa em mistério e Taylor procura elucidar de maneiras diferentes. Minha própria abordagem sobre a narratividade se desenvolve em interlocução com os escritos de ambos.

### **O modelo narrativo de constituição da identidade I: *Orlando*, de Virginia Woolf**

Narratividade e identidade, ou a maneira como o contar da história do self fortalece ou debilita uma compreensão particular de self, é uma preocupação central da alta literatura modernista de Marcel Proust a James Joyce, de Robert Musil a Virginia Woolf. Por desintrincar de modo incisivo a confluência de um sentido pessoal de self com as fantasias e expectativas que se tem sobre sexo e gênero, a obra de Woolf permanece um farol para se navegar nas águas tormentosas das identidades.

Em outubro de 1928, mês durante o qual Woolf proferiu as duas palestras que formariam a base de *Um Teto Todo Seu* (1929), o romance *Orlando* foi publicado.<sup>7</sup> Um romance exuberante, fantástico, lírico, satírico, *Orlando*, nas palavras de um crítico, “encena a mobilidade da fantasia e do desejo; trata-se de uma narrativa sobre ultrapassar limites - de tempo, espaço, gênero e sexo” (Lawrence 1992, p.253). Esta biografia tem início no final de 1500, como a história de um belo e talentoso rapaz de ascendência nobre, muita sorte e com um futuro promissor. Com efeito, o futuro reservado para este rapaz é tão brilhante que a Rainha Elizabeth fica fascinada por

---

<sup>6</sup> Eu gostaria de advertir que estou utilizando esses termos nos sentidos específicos que adquiriram neste debate. Em um certo nível, todas as narrativas são performativas, e muitas performances envolvem uma dimensão narrativa. No entanto, no nível da constituição da identidade, esses termos sugerem opções teóricas distintas. Além disso, o termo performatividade tem sido utilizado para fazer referência tanto a uma teoria da constituição da identidade individual como a uma teoria da formação da identidade sexual. Neste artigo, trato das identidades individuais e coletivas e não exclusivamente da identidade sexual. Agradeço a Doris Sommer por me alertar para possíveis mal-entendidos no uso desses termos.

<sup>7</sup> Todas as referências entre parêntesis no texto sem outra indicação são de Woolf (2015).

ele e o cobre de investidas amorosas. Depois de se apaixonar perdidamente por Sasha, uma misteriosa e volúvel princesa russa, Orlando aceita ser enviado para Constantinopla como embaixador da Coroa; lá ele cai em um transe profundo que dura dias e, ao acordar, descobre-se uma mulher: “Orlando tornara-se uma mulher - não há como negá-lo”, escreve Woolf.

Mas, em tudo mais, continuava exatamente como ele fora. A mudança de sexo, embora lhe alterasse o futuro, em nada contribuiu para lhe alterar a identidade. O rosto, como provam seus retratos, continuava praticamente o mesmo. A memória dele - mas no futuro diremos, conforme a convenção, “dela”, e não “dele”, e “ela”, e não “ele” - a memória dela, então, voltava a todos os acontecimentos da vida passada sem encontrar qualquer obstáculo. Pode ter havido algum leve embaciamento, como se algumas poucas gotas escuras tivessem caído no cristalino poço da memória; certas coisas tinham se tornado um pouco turvas; mas não passava disso (Woolf, 2015, p.93).

A última frase, “mas não passava disso”, esconde quanto o romance inteiro é uma meditação sobre os temas complexos de identidade pessoal, diferença sexual, a construção de gênero e a busca da artista por descobrir as fontes mais internas das quais brotam criatividade, arte, imaginação e fantasia. “Orlando foi um homem até os trinta anos, ocasião em que se tornou mulher, assim permanecendo desde então” (idem, ibidem). A narrativa de Woolf resiste a uma categorização fácil em termos de androgenia, de bissexualidade ou de perversidade polimorfa de todo desejo sexual. Trata-se de um “ideal sexual exuberante e fantástico” (Lokke, 1992, p.236), da história de uma sexualidade múltipla e transgressora. Dedicado à amada de Woolf, Vita Sackville-West, e escrita durante as viagens de Sackville-West para o Oriente Próximo, *Orlando* é ao mesmo tempo “público e privado, dirigido a uma audiência de um e de muitos” (idem, p.257).

Tendo sobrevivido ao sarcasmo, à hipocrisia e à baixeza dos sábios do século XVIII, personificados por Pope, Addison e Dryden, Orlando encara os papéis repressivos de gênero do século XIX:

Podia-se ver o espírito da época soprando, ora quente, ora frio, em suas faces. E se o espírito da época soprava um tanto desigualmente, (...) sua posição ambígua (até mesmo seu sexo estava em disputa) e a vida irregular que levava antes deveriam servir-lhe de desculpa (Woolf, 2015, p.154).

A identidade sexual fixa, tal como definida por categorias e papéis de gênero rígidos, não é central para o núcleo de identidade do self, insinua Woolf. As fontes do self enquanto um ser unificado, se é que há quaisquer fontes, sugere Woolf, são mais profundas. Examinando os bolsos de sua camisa, Orlando descobre o manuscrito de seu poema “O Carvalho” com “marcas de mar, de sangue, de viagem” (idem, p.155). Orlando tinha começado a trabalhar nesse poema em 1586, cerca de “trezentos anos” antes do momento em que a narradora a/o encontra na segunda metade do século XIX (idem, ibidem). Nesse ínterim, conforme folheia as páginas do manuscrito,

ela se dá conta de

como tinha mudado pouco durante todos esses anos. Ela tinha sido, como todos, um menino sombrio, enamorado pela morte; e, depois, tinha sido ardente e exuberante; e, depois, tinha sido alegre e mordaz; e, às vezes, tinha tentado a prosa, às vezes, o drama. Mas, pensou, ela tinha permanecido, ao longo de todas essas mudanças, fundamentalmente a mesma. Tinha o mesmo temperamento reflexivo e meditativo, o mesmo amor pelos animais e pela natureza, a mesma paixão pelo campo e pelas estações (idem, *ibidem* [Trad. modificada]).

“Mas, pensou, ela tinha permanecido, ao longo de todas essas mudanças, fundamentalmente a mesma”. Qual o significado desta mesmidade do self? Quais são os conjuntos de características ou atividades, padrões de consciência ou comportamento que nos fazem dizer de uma pessoa que ela é “a mesma”? Em linguagem filosófica, como deve ser pensada a identidade do self que permanece o mesmo self [*self-same*]?

Woolf não dá uma resposta inequívoca a essa pergunta - que talvez não permita nenhuma. Por vezes, ela sugere que o núcleo da identidade do self é formado por um conjunto de características que transcendem o gênero, que, em uma linguagem datada, poderia ser chamado de “caráter”: Orlando tinha “o mesmo temperamento reflexivo e meditativo, o mesmo amor pelos animais e pela natureza, a mesma paixão pelo campo e pelas estações”. São estas as disposições morais, cognitivas e estéticas, insinua Woolf, que fazem Orlando “fundamentalmente a mesma”.

### **O modelo narrativo de constituição da identidade II: *As Fontes do Self*, de Charles Taylor**

*As Fontes do Self*, de Charles Taylor, é uma tentativa de desintrinchar filosoficamente as relações entre um sentido de núcleo de identidade e um conjunto de disposições [*dispositional attitudes*], ou “compromissos valorativos fortes”, também estimados pelo self. Duas metáforas predominam na lúcida análise de Taylor sobre a identidade: “horizontes” e “redes de interlocução”. Sobre horizontes, Taylor escreve: “Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem o quadro ou horizonte dentro do qual eu posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou digno de valor, ou que deve ser feito, ou aquilo que endosso ou a que me oponho”. “Saber quem eu sou,” ele salienta, “é uma espécie de saber de onde eu me posiciono” (Taylor, 1989, p.27). Para Taylor, um horizonte de valorações fortes ou de compromissos valorativos fortes é “parte integrante” da personalidade humana.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Sem sombra de dúvida, essa alegação é extremamente específica de um certo ethos da modernidade para que seja generalizável para toda a história da cultura. A linguagem de valorações fortes e compromissos valorativos fortes implica uma ética da autonomia e um ethos do desencantamento.

A metáfora das “redes de interlocução” sugere uma abordagem diferente, mais consoante com uma concepção narrativa. Essa metáfora descreve, de acordo com Taylor,

o sentido [sense] em que não se pode ser um self sozinho (...). Eu sou um self apenas em relação a determinados interlocutores: de um modo, em relação àqueles parceiros de conversação que foram essenciais para a conquista da minha definição de mim mesmo; de outro, em relação àqueles que agora são cruciais para minha contínua apreensão das linguagens da autocompreensão - e, obviamente, essas classes podem se sobrepor. Um self existe apenas dentro daquilo que denomino “redes de interlocução” (idem, p.36).

A resposta à pergunta sobre quem eu sou sempre envolve uma referência a de “onde” estou falando e para quem ou com quem.

A concepção narrativa dialógica, que compartilho com Taylor e que pretendo distinguir do modelo mais essencialista de “compromissos valorativos fortes”, é a seguinte: Ser e se tornar um self é inserir-se em redes de interlocução; é saber como responder quando se é endereçado; por sua vez, é aprender como se endereçar aos outros. Obviamente, nós nunca realmente nos “inserimos”, mas somos lançados nessas redes de interlocução, no sentido heideggeriano da *Geworfenheit* [estado-de-lançado]. Nós nascemos em redes de interlocução ou em redes de narrativa - das narrativas familiares e de gênero às narrativas linguísticas até as macronarrativas de identidades coletivas. Nós nos tornamos quem somos ao aprendermos a ser um parceiro de conversação nessas narrativas. Embora não escolhamos as redes em cujas teias estamos inicialmente enredados, nem selecionemos aqueles com quem gostaríamos de conversar, nossa agência consiste em nossa capacidade de tecer, a partir dessas narrativas e fragmentos de narrativas, uma história de vida que faça sentido para nós, enquanto *selves* individuais únicos. Seguramente, os códigos de narrativas estabelecidas em culturas diversas definem nossa capacidade de contar a história de modos muito diferentes; esses limitam nossa liberdade para “variar o código”.<sup>9</sup> Mas assim como, em uma conversa, é sempre possível soltar o último comentário, deixando-o se espatifar silenciosamente no chão, ou sustentar e manter

---

Uma vez que nossos universos moral e de valores tornaram-se desencantados de formas caracteristicamente modernas, nós estamos lançados na posição de fazer valorações fortes e compromissos valorativos fortes. Em um universo encantado, essas valorações não são “minhas”, são simplesmente “parte” do meu ser em virtude da identidade constitutiva que eu compartilho com outros; são minhas porque são parte do meu universo de valor. A linguagem de compromissos valorativos fortes, com suas implicações kantianas e weberianas, estaria curiosamente fora de lugar aqui. Joel Anderson (1996) analisa as tensões entre o “expressivismo e o realismo moral” de Taylor.

<sup>9</sup> É graças à extraordinária contribuição de Toni Morrison, ao dar voz aos negros americanos e, em particular, às mulheres afro-americanas, que aprendemos algo sobre a variabilidade de “narrativas e códigos” entre grupos e culturas e gêneros. O estudo comparativo dos códigos e vozes narrativas contribuiria para uma compreensão filosófica da ipseidade através de divisões raciais e de gênero. A obra de Morrison também demonstra a indispensabilidade da narrativa para o *empoderamento* de grupos oprimidos e marginalizados.

o diálogo vivo e contínuo, ou tornar-se voluntarioso, irônico e crítico e voltar a conversa para si, nós também temos a opção de contar uma história de vida que faça sentido para nós mesmos. Essas opções não são a-históricas, mas são cultural e historicamente específicas e inflexionadas pelas narrativas mestras da estrutura familiar e dos papéis de gênero nas quais cada indivíduo está lançado. Não obstante, assim como as regras gramaticais, uma vez adquiridas, não esgotam nossa capacidade de construir um número infinito de sentenças bem formadas em uma língua, também a socialização e os processos de acumulação não determinam a história de vida de um indivíduo único ou sua capacidade de iniciar novas ações e novas sentenças em uma conversação. O psicanalista Donald Spence formula de maneira perspicaz a ligação entre self e narrativa:

É por meio de um diálogo contínuo com nós mesmos - em devaneios, pensamentos parciais e planos bem elaborados - que procuramos formas de interagir com nosso ambiente e tornar acontecimentos em significados, e organizamos essas interações ao colocar nossas reações em palavras (...). A linguagem oferece um mecanismo para que eu me coloque no mundo, como Heidegger poderia ter formulado, e para fazer o mundo parte de mim; e a linguagem muito provavelmente determina o modo pelo qual a experiência será registrada e posteriormente recordada (idem, p.134).

Há distinções realmente significativas entre a compreensão dialógica e narrativa do self e a abordagem das “valorações fortes”, também esboçada por Taylor? Com efeito, há. E elucidar essas distinções possibilita uma compreensão mais sólida da objeção pós-moderna segundo a qual qualquer concepção de um “núcleo de identidade” é essencialista, a-histórica e implausível. Consideremos algumas objeções pós-modernas ao conceito de “valorações fortes”: certamente, são autênticas as experiências de fragmentação e colagem, o sem-sentido ser próximo-um-ao-outro no espaço e no tempo dos indivíduos. Essas experiências expressam e articulam a realidade material e vivida de nosso mundo social e cultural. Particularmente, *selves* pós-modernos parecem ser incapazes de fazer compromissos valorativos fortes. O que isso implica para a teoria de Taylor? Diante de formas culturais de ipseidade possível que contradizem sua teoria, Taylor poderia responder de duas maneiras: uma resposta poderia ser que indivíduos sempre têm compromissos constitutivos e valorativos fortes, ainda que os desconheçam. É apenas o ponto de vista do observador ou do analista filosófico ou do psicoterapeuta que poderia revelá-los. Uma segunda resposta poderia ser que para indivíduos em cujas vidas faltam compromissos valorativos fortes também faltam as condições daquilo a que Taylor se refere como “uma personalidade integral, isto é, não danificada” (idem, p.27). Taylor admite ambas as opções. Eu considero a segunda particularmente problemática e gostaria de me concentrar nela.

Quão plausível é argumentar que compromissos valorativos fortes são essenciais para a personalidade humana - tão essenciais como, digamos, a capacidade para ser um parceiro de conversação em uma rede de interlocução? Penso que há uma confusão de níveis no argumento de Taylor no seguinte ponto: Taylor confunde as *condições da agência humana possível* com um *conceito forte de integridade moral*. Porém, é possível pensar aquelas sem este. Consideremos dois tipos humanos: o sedutor e o ironista. O primeiro passa a vida acumulando conquistas, casos de amor e corações partidos, e é incapaz de fazer compromissos fortes ou mesmo declarar de onde se posiciona, o que apoia ou em que acredita. O outro, vigilante e autorreflexivo, autocrítico e voluntarioso, mantém distância de todos os compromissos e prevalece ao não fazer valorações fortes ou compromissos valorativos fortes. Obviamente, Taylor poderia responder que as valorações fortes a partir das quais o tipo sedutor age são aquelas da autogratificação narcísica de que os outros se apaixonem por ela ou ele, ao passo que para o tipo ironista o horizonte secreto de valoração forte é um certo sentido de controle soberano e não se dar em demasia para coisa alguma. Se o filósofo fosse o psicoterapeuta desses indivíduos, a tarefa consistiria em revelar-lhes aquilo que implicitamente pressupõem. Para sustentar a abordagem de Taylor sobre valorações fortes, seria possível mudar da linguagem da autodescrição e da autoidentificação para a linguagem da avaliação do ponto de vista do observador.

Sem dúvida, em muitas circunstâncias da vida e da interação humanas, uma tal mudança na perspectiva do ponto de vista do agente para o ponto de vista do observador é justificável e válida. Todavia, não pode ser o caso que sempre e necessariamente haja uma disjunção entre a linguagem da autoavaliação e da descrição e aquela do ponto de vista da terceira pessoa do observador. Penso que podemos admitir a possibilidade de que há vidas humanas que carecem de um horizonte de valorações fortes e compromissos valorativos. Essas vidas podem carecer de uma certa profundidade, uma certa integridade, um certo entusiasmo e vitalidade, mas sabemos que podem ser e são vividas. Parece simplesmente errado afirmar que não sejam, de modo algum, histórias de vidas humanas. Em vez disso, não deveríamos dizer que não são vidas muito desejáveis, profundas ou que valem a pena? O que está em jogo aqui?

Temos de pensar a continuidade do self no tempo não por meio de um *compromisso com um conjunto de bens valorativos*, mas por meio da *capacidade de tomar e adotar uma atitude* com relação a esses bens, mesmo se - e particularmente se - essa atitude significar não comprometimento. Pode haver identidade pessoal [*self-identity*] sem integridade moral; o núcleo da identidade de um self é melhor definido mediante as crenças e atitudes de segunda ordem que este self tenha com relação a fazer compromissos de primeira ordem. Na linguagem da narração, não importa sobre o que a história é, mas sim a habilidade que se tenha de continuar

contando uma história sobre quem se é que faça sentido para si e para os outros. Compromissos valorativos fortes podem ou não ser parte de tais narrativas ou fragmentos de narrativas. Spence escreve sobre o self nos termos de uma “assinatura”, uma “impressão digital”:

O modo pelo qual uma vida é concebida ou descrita nos diz algo importante sobre aquele que a conta que ele mesmo muito provavelmente não conhece (...). O conceito de self nos lembra que uma certa constelação estruturada de atitudes, princípios e valores contribui para a maneira como consideramos os acontecimentos cotidianos e afeta o modo como esses acontecimentos são representados na memória e recuperados no tempo (1987, pp.132-3).

Essa “certa constelação estruturada de atitudes” pode ou não implicar compromissos valorativos ou valorações fortes. É a assinatura que importa, não o documento que é assinado. Ou, para permanecer no nível metafórico, o que importa são as marcas deixadas pela impressão digital, não a tinta ou o substrato no qual as marcas estão impressas. Contudo, a concepção de Taylor sobre o self não é sobre a assinatura, mas sobre o documento, e não é sobre o que foi impresso, mas sobre a tinta e o objeto no qual foi gravado. Meu argumento é que essa abordagem é uma confusão de níveis de análise.

Ironicamente, as objeções segundo as quais abordagens como a do conceito de “valorações fortes” de Taylor são essencialistas também sucumbem à mesma confusão: pressupõem que qualquer concepção de identidade sugere a ficção de um sujeito estável, congelado e fixo, que precede no tempo as multifacetadas performances de gênero e linguagem, papéis sociais e posturas individuais por meio das quais nos tornamos quem somos. A linguagem de compromissos valorativos fortes sugere um “agente que precede a ação” (Nietzsche).\* Porém, se pensarmos sobre a identidade do self no tempo não nos termos de um conjunto de compromissos valorativos fortes, mas nos termos da habilidade para fazer sentido, para tornar coerente, significativo e viável para si seus próprios compromissos intermitentes e ligações afetivas transitórias, então a objeção pós-moderna perde seu alvo. A questão passa a ser sobre a possibilidade de que se seja um self sem alguma habilidade para continuar a gerar narrativas significativas e viáveis ao longo do tempo. A meu ver, por mais que tentemos, não podemos “stop making sense” [“parar de fazer sentido”] como nos instam os Talking Heads. Nós *vamos* tentar fazer sentido a partir do que não faz sentido.

Há então restrições sobre o que faz sentido? De modo diferente: E se os pressupostos fortes sobre a narrativa, com suas inevitáveis implicações de começo, meio e fim - o modelo clássico da tragédia a partir da qual extrairíamos lições para a vida -, encontrarem seu caminho dentro desse modelo e, com isso, empurrarem

\* Referência ao aforismo 13 da Primeira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* [N.T.].

as ilusões de coerência, continuidade e fixidez de um nível para o outro? Eu gostaria de sugerir que “fazer sentido” não envolve um modelo de narrativa aristotélico ou vitoriano, com um começo, meio e fim coerentes. Envolve, antes, a capacidade psicodinâmica de continuar, de recontar, de re-memorar, de reconfigurar. Recontar, relembrar e reconfigurar sempre implicam mais do que uma narrativa; ocorrem em uma “rede de interlocução” que é também uma conversação com o(s) outro(s). Os outros não são apenas assuntos da minha história, mas também contam suas próprias histórias, as quais competem com a minha própria, desmontam minha autocompreensão e arruinam minhas tentativas de planejar e comandar minha própria narrativa. As narrativas não podem ter fechamento precisamente porque são sempre aspectos das narrativas dos outros; o sentido que crio para mim está sempre imerso em uma frágil “rede de histórias” que eu e os outros urdimos.<sup>10</sup> O feminismo psicanalítico ao mesmo tempo desafia e complementa o modelo narrativo. “A sombra lançada pelo outro sujeito”, nas palavras de Jessica Benjamin, é permanente.

### Feminismo psicanalítico: Os limites da narratividade

Se concebemos a criança como uma criatura frágil e dependente cujas

---

10 Margaret R. Somers e Gloria D. Gibson escrevem: “Acima de tudo, narrativas são *constelações de relações* (partes conectadas) inseridas em *espaço e tempo*, constituídas por *enredamento causal*” (1994, p.59). Ao ressaltar que as narrativas dentro das quais as ações sociais estão inseridas só podem ser inteligíveis diante de um pano de fundo, Somers e Gibson procuram conectar concepções de estrutura social e agência social por meio do paradigma narrativo: “Identidades narrativas são constituídas pelo ‘lugar’ variável temporal e espacialmente que uma pessoa ocupa em histórias culturalmente construídas que são compostas por regras (quebráveis), práticas (variáveis), instituições vinculantes (e não vinculantes), e múltiplos enredos de família, nação ou vida econômica” (idem, p.67). Essa concepção de narrativa é metateórica, ou de segunda ordem, já que não prejudica o conteúdo das histórias, práticas e instituições culturalmente construídas que constituem as identidades narrativas, e não deve ser confundida com teorias da relacionalidade e do “self relacional” (por exemplo, o trabalho de Carol Gilligan). Relacionalidade é *uma forma* de enredamento narrativo. Além disso, na medida em que histórias construídas culturalmente são compostas por regras, esta concepção de narrativas interlocutivas é compatível com a pragmática universal, a qual procura analisar tais regras conforme estas alicerçariam todas as construções culturais, visto que as narrativas são reproduzidas apenas pela competência comunicativa de atores ordinários. De modo igualmente significativo, embora sejam experienciadas por agentes sociais por meio de enredamento narrativo, práticas e instituições não são elas mesmas narrativas; elas constroem as narrativas e limitam as habilidades do agente para variar o código. Como Somers e Gibson escrevem, “Embora argumentemos que a ação social é inteligível apenas por meio de construção, encenação e apropriação de narrativas, isso não significa que ações sejam livres para fabricar narrativas à vontade; antes, elas devem ‘escolher’ a partir de um repertório de representações e histórias disponíveis. Quais tipos de narrativas serão predominantes socialmente é politicamente disputado e depende em grande medida da distribuição de poder” (idem, p.73). Neste ensaio, estou desenvolvendo uma perspectiva metateórica, ou de segunda ordem, para conceitualizar identidades constituídas narrativamente. Embora os detalhes das implicações teórico-sociais dessa perspectiva careçam de elaboração em trabalho futuro, minha tese é que a narratividade e a teoria crítica social baseada no paradigma da ação comunicativa são mutuamente compatíveis. As armadilhas de se mover muito rapidamente de uma perspectiva metateórica sobre ações e identidades constituídas narrativamente para a prescrição de metodologias das ciências sociais são analisadas de modo incisivo por Sayres Rudy (Rudy, 1998).

necessidades corpóreas têm de ser cuidadas, sustentadas e nutridas e cujas diversas carências devem ser satisfeitas, devemos levar a sério a noção psicanalítica de que há uma memória corpórea e somática, a saber, o inconsciente. Este é o ponto no qual os insights do feminismo inspirado pela psicanálise auxiliam a desenvolver o modelo narrativo. Cada história que contamos sobre nós mesmos também conterà uma outra da qual talvez não estejamos conscientes; e, de maneiras que geralmente nos são muito obscuras, somos determinados por esses subtextos e memórias em nosso inconsciente. O self não é soberano, ou como Freud conhecidamente formulou: “Das Ich ist nicht Herr im eigenem Haus” (o ego não é senhor em sua própria casa) (1974, p.143). Feministas pós-estruturalistas/discursivas, atentas para a linguagem opressiva da *Herrschaft/Knechtschaft* [Dominação/Escavidão] na formulação de Freud, acompanham Nietzsche e Foucault ao argumentar que devemos eliminar completamente o *Ich* - o ego. A noção psicanalítica segundo a qual a soberania do “eu” nunca é ilimitada, mas é sempre dependente de contextos, conscientes e inconscientes, que não podem ser controlados pelo eu, é por elas traduzida como uma convocação para eliminar o eu enquanto uma instância de controle e ordenação coerentes. O eu passa a ser uma instância de repressão [*repression*], e sua soberania é considerada como a tentativa de impor uma forma de unidade repressiva e ilusória. Desse modo, a identidade é considerada uma categoria suspeita. No entanto, talvez possamos pensar a sentença “Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus” de um modo completamente diferente.

O eu nunca pode ser senhor na sua própria casa porque um lar é composto de outros seres cujas necessidades, desejos e identidades concretas sempre fazem demandas para alguém e lembram a esse alguém da inevitável perspectividade e dos limites de seu próprio ponto de vista. Apenas o sujeito masculino se consideraria “o senhor do lar”. Todos os outros - mulheres, crianças, criados, outros dependentes, tal como os idosos - sempre souberam que há limites para dominação [*mastery*] e agência. A visão de que apenas uma perspectiva predomina só poderia ser a visão do senhor; os outros sabem como se considerar tal como aparecem para o senhor, uns para os outros e para si mesmos. Um lar consiste de perspectivas e vozes múltiplas e complexas que estão amiúde em disputa entre si, que discutem entre si. Redes de interlocução são quase sempre rixas de família, e apenas algumas rixas de família podem lograr em boas conversações. Com frequência, essas conversações falham. O indivíduo é, assim, sempre já situado em um contexto psicossomático, que podemos definir como a economia psíquica do lar em que se nasce e cresce. Ainda que nunca possamos nos desenrascar das redes materiais e espirituais nas quais esses inícios nos envolvem, podemos, todavia, tecê-las em uma narrativa das muitas vozes dentro de

\* Benhabib usa intercambiavelmente “ego” e “I” para traduzir *Ich*, cuja tradução consolidada para o português é “eu”. A presente tradução acompanha o uso da autora [N.T.].

nós e das muitas perspectivas que constituíram nosso campo de visão.

No entanto, esta é uma tarefa interminável, pois a narração é também um projeto de recordação e resgate. Só podemos mais ou menos resgatar, mais ou menos recontar aquelas memórias entranhadas no corpo, aquelas impressões somáticas de toque, tom e odor que definem nosso primeiro ser-no-mundo. Essas memórias e impressões só podem ser revividas no presente, enquanto significativas dentro de nossa presente narrativa. Elas só são “para nós”; nosso acesso a elas nunca pode ser “em si mesmas”, ou *an sich*. A tentativa de reviver essas memórias fora do horizonte temporal do presente colocaria o self em perigo de regressão, dissipação e perda de limites egoicos. Para um indivíduo cuja infância foi de abuso e maus-tratos sistemáticos, o presente pode ser um processo constante de proteger-se para não ser engolfado pelas memórias e pelas correntezas do passado. Porém, pode haver maneiras de recuperar essas memórias no presente de modo a gerar novos e futuros horizontes de significado. A identidade pessoal é a sempre frágil conquista de criaturas carentes e dependentes cuja capacidade de elaborar uma história de vida coerente a partir de múltiplas, concorrentes e amiúde irreconciliáveis vozes e perspectivas da infância deve ser estimada e protegida. Promover a capacidade para agência autônoma de alguém só é possível dentro de uma comunidade solidária que sustenta a identidade desse alguém, na qual se escuta e permite que se escute os outros, com respeito dentro das muitas redes de interlocução que constituem nossas vidas.

### **Subjetividades complexas, a política da diferença e a nova constelação**

A intuição de que certas concepções sobre identidade e subjetividade estão intimamente ligadas à política coletiva não é nova. Ao menos desde os trabalhos da Escola de Frankfurt, que procurou explicar o surgimento do fascismo na Europa por meio de uma mescla de marxismo e teoria psicanalítica, temos aceso ao discernimento de que a incapacidade no nível psíquico para dar conhecimento à alteridade dentro de si será manifestada, no mais das vezes, no impulso de cindir o “outro” e projetá-lo em uma figuração externa fora de si.<sup>11</sup> Este outro projetado ou “abjetado” é, assim, extirpado de si; colocando-o para fora, o self se sente seguro ao manter os limites de sua própria identidade sem ser ameaçado pela dissolução na alteridade. O outro é o estranho, o estrangeiro, aquele que “vem de fora” e que “não é igual” a nós. Todos os movimentos autoritários e fascistas do nosso século (e não apenas do nosso) manipulam esse medo de perda dos limites do ego e da identidade pessoal ao tornarem um grupo de outros coletivos os portadores e transmissores de certos traços naturalísticos que são supostamente diferentes de e uma ameaça a sua própria

---

<sup>11</sup> Julia Kristeva (1993) também explorou essas ligações.

identidade. Já no século XVI, durante e depois da Inquisição Espanhola contra os judeus da Espanha, foi praticada a doutrina de *la limpieza de la sangre* (a limpeza do sangue) (Netanyahu, 1983). O divisor entre judeus e católicos não era uma crença doutrinária ou as práticas religiosas, mas uma categoria biológica, ela mesma tão somente uma invenção fantasmagórica da imaginação. Como se prova a “limpeza do sangue”? No caso da Inquisição Espanhola, isso significava que tinham de ser erradicados não apenas todos aqueles que se casaram com outros judeus mas também todos os outros que tinham alguma ascendência judaica. É difícil imaginar - mas historicamente documentado - os mecanismos de perseguição e controle estatal que tiveram de ser mobilizados em uma sociedade do século XVI com vistas a, primeiro, estabelecer o fato do sangue judaico em uma determinada linhagem e, segundo, conduzir ao extermínio ou à conversão forçada daqueles assim identificados.

Tomemos agora um exemplo mais recente. Ao longo da guerra na Bósnia-Herzegovina foi relatado que soldados servo-bósnios, em inúmeras ocasiões, não só estupraram mulheres bósnias muçulmanas mas as detiveram em campos especiais onde elas eram sujeitadas a estupros continuados de modo a ficarem grávidas. Considerar mulheres como um troféu de guerra é uma prática humana antiga. No entanto, reflitamos por um momento sobre o genocídio étnico por trás desses atos de reprodução coerciva. O raciocínio dos servo-bósnios parece ter sido o seguinte: Uma vez que os sérvios se recusavam a reconhecer uma identidade bósnia muçulmana separada - uma vez que, a seu ver, os bósnios muçulmanos eram uma categoria insignificante e bastarda, um povo que nunca deveria ter tido reconhecimento oficial - os sérvios tomaram para si a aniquilação da identidade deste grupo ao engravidar forçadamente as mulheres bósnias muçulmanas. Mulheres muçulmanas agora carregam rebentos servo-bósnios. Porém, a estapafúrdia cegueira nesse ato é a manifesta falta de reconhecimento de que estes rebentos seriam meio-sérvios meio-muçulmanos; em virtude de terem nascido de uma mãe muçulmana, eles continuariam a linhagem étnica dela. Assim, paradoxalmente, a tentativa de eliminar a alteridade étnica resulta na criação de mais “bastardização étnica” ou “hibridização”, e estes filhos e filhas da guerra tornaram-se o mais puro exemplo de impureza e hibridismo coletivo.

A concepção narrativa da identidade considera tanto as identidades individuais quanto as identidades coletivas como tecidas a partir de contos e fragmentos que pertencem tanto a si quanto aos outros. Ao passo que a narratividade enfatiza a alteridade e a fluidez dos limites entre o self e os outros, movimentos autoritários e repressores respondem à busca por certeza, por definições rígidas, por limites e marcadores.

## “A sombra do outro sujeito”: A intervenção de Jessica Benjamin

Em uma impactante contribuição de título: “The Shadow of the Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory”, Jessica Benjamin aprofunda a compreensão sobre homologias e discrepâncias entre processos de reconhecimento interpessoais e intrapsíquicos:

A pergunta pela possibilidade de que um sujeito possa se relacionar com o outro sem assimilar o outro ao self por meio da identificação corresponde à pergunta política sobre a possibilidade de uma comunidade admitir o Outro sem que ela/ele já seja o mesmo [que si] ou se torne o mesmo. Desse modo, o que a psicanálise designa como onipotência está sempre ligado ao ético (ao respeito) e ao político (à não-violência) (Benjamin, 1994, p.240).

Onipotência é o nome para a fantasia de que eu posso moldar o mundo e os outros para que se adequem aos meus desejos, que eu posso controlá-los inteiramente de modo a nunca me tornar vulnerável, dependente, frustrado e carente. A filosofia política clássica nomeou a fantasia da onipotência como “regime de tirania”.

Contudo, apesar desta homologia entre aceitar o outro dentro e respeitar o outro fora, a intrasubjetividade na psiquê e a intersubjetividade no mundo político não podem ser coincidentes. “As relações psicológicas que constituem o self” não podem ser condensadas “nas posições epistemológicas e políticas que constituem o sujeito do conhecimento ou da história” (Benjamin 1994, p.234). Para cada indivíduo, o processo de “cisão”, enquanto um processo ativo de idealização e defesa continuamente performatizado com respeito ao outro, possui uma lógica e trajetória únicas. O outro é significativo nessa história apenas na medida em que ele ou ela é introjetado de uma maneira particular pelo self e imbuído de certos significados. Se o outro político será concebido como o inimigo ou o libertador, como o opressor ou o redentor, como o purificador ou sedutor - para jogar com apenas algumas combinações - depende não apenas dos códigos culturais do mundo público mas também da história psíquica individual do self.

Benjamin faz a importante observação de que

a oposição reconhecimento/negação não é exatamente o mesmo que a oposição reconhecimento mútuo/colapso [*breakdown*]. Toda negociação da diferença inclui negação, colapsos parciais. O colapso só é catastrófico quando a possibilidade de reestabelecimento da tensão entre negação e reconhecimento é impedida, quando a sobrevivência do outro self, do self para o outro, está definitivamente acabada (idem, p.241).

Um indivíduo pode se tornar incapaz de estabelecer e sustentar essa tensão porque ele ou ela está delirante e violento ou completamente rígido e fragmentado. Em qualquer dos casos, a habilidade para “narrar” proximidade e distância, intimidade

e alienação está perdida ou prejudicada. Usando cautelosamente essa analogia, pode-se dizer que, politicamente, um regime de reconhecimento sem negação corresponderia ao despotismo. Aos olhos do déspota todos são um e são iguais, mas não há esfera democrática de embate e colaboração, competição e cooperação. É por isso que o despotismo é como a morte do corpo político: ele elimina a possibilidade da negação.

O que é surpreendente na esclarecedora contribuição de Jessica Benjamin é sua insistência em que

identidade não é self. Incluir sem assimilar ou subjugar exige que pensemos uma noção de multiplicidade para além das alternativas binárias entre identidade autossuficiente e dispersão fragmentada. Que tipo de self pode sustentar a multiplicidade, a bem dizer, a oposição à identidade trazida pela relação com o outro diferente? (1994, p.247).

Benjamin entende identidade como mesmidade, com efeito, como re-criação compulsória da mesmidade. Todavia, precisamente porque, como procurei argumentar, o self não pode ser entendido como um substrato que permanece igual a si ao longo do tempo, outros modelos de identidade foram propostos na tradição filosófica ocidental. O modelo narrativo de identidade é desenvolvido precisamente para se contrapor a essa dificuldade ao propor que a identidade não signifique “mesmidade no tempo”, mas signifique a capacidade para gerar significado ao longo do tempo de modo a abraçar passado, presente e futuro. Ao argumentar que inclusão “convoca diferença, não síntese,” Benjamin repete alguns dos preconceitos pós-modernos contra a busca narrativa por coerência. Inclusão, eu argumentaria, não convoca simbiose, mas convoca sim algum tipo de síntese.<sup>12</sup> A conservação do grau de separação e alteridade que a luta permanente por reconhecimento impõe aos *selves* exige um sentido forte de respeito pela autonomia do outro e por seu igual direito a conservar esta diferença.<sup>13</sup> Quando uma narrativa sintética desse tipo

---

12 A questão da “síntese” - isto é, se todas as tentativas de unidade e procura por alguma regra geral compartilhada por todos os particulares são inerentemente opressivas e repressoras - tem estado no centro dos debates recentes na teoria crítica. De modo bastante geral, esses debates incluem teóricos críticos que procuram defender a possibilidade da “síntese sem violência” e pós-estruturalistas, a começar por Jacques Lacan em seu trabalho sobre o eu, que recusam essa possibilidade. Para um tratamento abrangente do problema epistemológico, ver Wellmer (1991). Joel Whitebook oferece uma discussão ampla e incisiva sobre os diferentes ideais de ego e de síntese preponderantes na teoria crítica e no pós-estruturalismo ao mesmo tempo que explora as ambiguidades da posição de Adorno (1995, especialmente pp.119-65). Filosoficamente, estamos lidando com a mesma questão sobre como compreender a atividade que - seja linguística ou epistemológica, psíquica ou social - é governada por regras, mas é criativa, inovadora e lúdica na implementação contextual das regras, ao invés de ser dogmaticamente subserviente a elas.

13 Benjamin não compreende adequadamente o uso que faço do termo “autonomia” no debate com Judith Butler ao escrever que: “A autonomia e a reflexividade intacta que Benhabib quer resgatar foram reveladas como uma ilusão baseada na negação da produção social do sujeito, em uma quebra que esconde e recalca o que a constitui” (1994, p.233). Ela também alega que há uma contradição entre a concepção de autonomia que eu uso no debate com Butler e minha posição

não está disponível, então o reconhecimento pode efetivamente ser colapsado por completo e resultar em violência e guerra civil, conflito armado ou confrontação silenciosa. Como Benjamin sucintamente observa: “Possuir o outro dentro [de si] reduz a ameaça do outro fora, de modo que o estranho de fora não seja mais idêntico ao estranho dentro de nós” (1994, p.250). Esta capacidade de admitir o “estranho” de dentro e o “estranho” de fora pressupõe a capacidade para síntese narrativa: a capacidade para gerar histórias coletivas e individuais das muitas vozes dentro de nós, refletindo a fragilidade assim como a complexidade das redes de interlocução que nos constituem.

### **A vocação da teórica feminista: Uma intermediadora cultural?**

Em períodos históricos como os nossos, em que mudanças tecnológicas, econômicas e políticas operam uma reestruturação em milhões de vidas, a busca por certeza aumenta. Quanto mais fluido o ambiente se torna, mais imprevisível e opaco ele fica, e mais nós nos recolhemos nos muros de nossas certezas, nos marcadores

---

no ensaio “O Outro Generalizado e o Outro Concreto”, de 1992 (Benjamin, 1994, p.251, n. 5). Benjamin confunde autonomia com autarquia - apenas uma concepção autárquica de autonomia negaria a “produção social do sujeito”. Desde *Critique, Norm and Utopia* (1986), eu subscrevi à noção de que autonomia não é autarquia, mas a habilidade para se distanciar de papéis sociais, tradições, histórias, e mesmo dos compromissos mais profundos e assumir uma atitude universalista de questionamento hipotético com relação a esses. Este é o cerne salvável e ainda válido da injunção kantiana de considerarmos a nós mesmos como seres que, por meio de nossas ações, poderíamos legislar uma lei moral universalmente válida. Com efeito, a “virada intersubjetiva” da ética kantiana, iniciada por Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, está no centro de minhas preocupações ao longo da última década. Nesse modelo de ética discursiva, a “universalização” é entendida em termos procedimentais como a habilidade para assumir o ponto de vista do outro em um diálogo moral real e idealizado por meio de um processo de reversão de perspectivas. Como Thomas McCarthy observou: “A ênfase muda daquilo que cada um pode querer sem contradição que seja uma lei universal para aquilo que todos podem querer em um acordo universal que seja uma norma universal” (1978, p.326). Minha contribuição para esse programa tem sido a insistência, sobejamente inspirada pela teoria moral e psicanálise feministas, de que assumir o “ponto de vista do outro” no discurso moral real e virtual seja entendido como incluindo o outro “concreto”, e não apenas o outro “generalizado”. Essa concepção de autonomia não exige a negação da heteronomia do sujeito, isto é, não exige a negação da dependência fundamental do self das redes de interlocução e narrativa que a constituem. Só que ser “constituído” por uma narrativa não é ser determinado por ela; situacionalidade não exclui distanciamento crítico e reflexividade. Como escrevi em *Critique, Norm and Utopia*: “A comunidade ideal de comunicação corresponde a uma identidade egoica que permite o desdobramento da relação com o outro concreto baseada na ação *autônoma*” (1986, p.342). Não vejo qualquer razão para retroceder nesta afirmação. Nestes tempos pós-utópicos, tornamo-nos mais sensíveis para o colapso de reconhecimento e comunicação. Passamos a enxergar a recalcitrância da alteridade, a violência sempre espreitando as relações humanas, o potencial para o colapso da comunicação, e o desapontamento e a mágoa que acompanham o amor e o reconhecimento não correspondidos. Porém, também nesses tempos difíceis, a tarefa da filosofia crítica é pensar, para além do dado, os limites reguladores de nossos conceitos. A “autonomia” na ação, conduta e pensamento que é gerada por meio de reflexão crítica e de uma posição moral baseada em princípios é um tal conceito limite da filosofia moderna. Esta não deve ser confundida com a fantasia da “autarquia”, a qual também habita a imaginação dos primeiros homens burgueses e que eu discuti em “O Outro Generalizado e o Outro Concreto” (Benhabib, 1992a).

do que é familiar. Desse modo, a globalização é acompanhada de demandas por isolacionismo, por protecionismo, por aumentar ainda mais e tornar ainda mais sólidos os muros que dividem nós e os outros.

Teorias da subjetividade fragmentária e dispersa, que estiveram tão em voga no auge do pós-modernismo, ignoraram essas demandas por estabilidade e compreensão. Pensou-se que a dispersão do sujeito - sim, com efeito, a “morte” do sujeito - era algo bom. Porém, a busca por coerência em um mundo material e cultural cada vez mais fragmentário e a tentativa de gerar significado a partir das complexidades das histórias de vida não são erradas, nem injustas, nem sem significado. O desafio na nova constelação é o seguinte: Pode haver relatos coerentes de identidade individual e coletiva que não incorram em xenofobia, intolerância, paranoia e agressão aos outros? Pode a busca por coerência se tornar compatível com a manutenção de limites egoicos fluidos? Pode a tentativa de gerar significado ser acompanhada de uma apreciação do que não tem significado, do absurdo e dos limites da discursividade? E, por fim, podemos estabelecer justiça e solidariedade em casa sem nos fecharmos em nós mesmos, sem fechar nossas fronteiras para as carências e clamores dos outros? Como serão as identidades coletivas democráticas no século da globalização?

Uma consequência da nova constelação para as questões de diferença sexual e identidade coletiva é um respeito renovado pelo universal. O movimento feminista nos anos 1980 passou por uma “hermenêutica da suspeição”. Qualquer pretensão de generalização era suspeita de estar escondendo uma pretensão de poder da parte de um grupo específico; qualquer tentativa de falar em nome das “mulheres” era contraposta a uma miríade de diferenças de raça, classe, cultura e orientação sexual que dividiriam as mulheres. A própria categoria “mulher” tornou-se suspeita; a teorização feminista sobre a mulher ou o feminino das espécies era batizada de discurso hegemônico de mulheres brancas, de classe média, instruídas, heterossexuais. Nós ainda estamos nos recuperando das muitas divisões e fragmentações, as cisões ameboides, dos movimentos de mulheres.

Eu percebo, contudo, uma nova consciência em curso - o reconhecimento da interdependência entre mulheres de diferentes classes, culturas e orientações sexuais;<sup>14</sup> de modo mais significativo, detecto um respeito renovado pelo legado moral e político do universalismo a partir do qual os movimentos de mulheres surgiram nos séculos XVIII e XIX. Consideremos a notável edição “Universalism” do periódico *differences*. Em “French Feminism is a Universalism”, Naomi Schor escreve:

---

14 Os trabalhos de Maria Lugones sobre *mestizaje* (1994), de Gkpirua Anzaldia (1987, 1990) e de Norma Alarcón (1990) sobre intersticialidade cultural tratam de temas paralelos. Eu gostaria de agradecer a Edwina Barvosa (1998), minha orientanda, por chamar minha atenção para os escritos de mulheres chicanas e as identidades multiplex.

Até agora, do mesmo modo que algumas mulheres resistiram à crítica ao universalismo, também o universalismo conseguiu sobreviver. Esta recusa a simplesmente sair de cena é indicada pelo recente retorno do universal entre algumas feministas e teóricos pós-modernos que em outros tempos e em outras situações abraçariam incondicionalmente a crítica ao universalismo. Eu me conto entre estes (...). Se Auschwitz desferiu um golpe fatal no ideal de universalismo do Esclarecimento - esse ideal uma noção rechaçada pelo fascismo -, tudo o que pode ser considerado como repetição de Auschwitz, a limpeza étnica em andamento na Bósnia-Herzegovina, se não reavivou o universalismo, colocou em questão a celebração dos particularismos ao menos em sua forma étnica regressiva (1995, p.28).

Uma outra consequência da nova constelação é uma reconceitualização da posição da teórica feminista enquanto uma intelectual crítica. Em *Situando o Self*, eu usei a metáfora do exílio para elucidar a possibilidade da crítica social e cultural que, embora situada e vinculada ao contexto, aspirava transcender os muros da própria paróquia. Eu afirmei que

o crítico social que está em exílio não adota a “visão de lugar algum”, mas adota a “visão do lado de fora dos muros da cidade”, quaisquer que sejam esses muros e limites. Não deve ser coincidência que de Hipátia a Diótima, a Olímpia de Gouges e Rosa Luxemburgo, a vocação da crítica e pensadora feminista a fez abandonar o lar e os muros da cidade (Benhabib, 1992b, p.228).

A metáfora do exílio para descrever a vocação da crítica feminista recebeu uma espirituosa objeção de Rosi Braidotti em seu instigante *Nomadic Subjects*. Braidotti concorda comigo que devemos empoderar a agência política das mulheres sem “recair em uma concepção substancialista do sujeito”, mas objeta a minha ênfase no exílio:

A figuração central para a subjetividade pós-moderna não é a de um exílio marginalizado, mas sim a de um nomadismo ativo. A intelectual crítica que acampa nos portões da cidade não está procurando ser readmitida, mas está descansando antes de atravessar o próximo trecho do deserto. O pensamento crítico não é uma diáspora dos poucos eleitos, mas um abandono massivo da *polis* logocêntrica, do aclamado “centro” do império, por parte daqueles seres pensantes que criticam e resistem. Ao passo que para Benhabib a normatividade de um regime falocêntrico é negociável e reparável, para mim, está fora de reparo. O nomadismo é, portanto, também um gesto de não-confiança na capacidade da *polis* logocêntrica de desfazer os fundamentos de poder sobre os quais repousa (1994, p.32).

Esta é uma caracterização eloquente de algumas diferenças fundamentais. Contudo, Braidotti adota uma concepção não-realista de identidade. Para ela, questões de identidade parecem figurações infinitamente desconstruíveis. Ela define a consciência nômade como

não assumindo qualquer tipo de identidade como permanente. O nômade está apenas atravessando; ela/e faz aquelas conexões necessariamente situadas que podem ajudá-la a sobreviver, mas ela/e nunca assume plenamente os limites de uma única identidade nacional fixa. O nômade não tem passaporte - ou tem muitos passaportes (1994, p.33).

Há, no entanto, uma diferença enorme entre não ter qualquer passaporte e ter muitos. O refugiado, o imigrante ilegal, o solicitante de refúgio que não tem documentação, também não tem a proteção do poder coletivo e organizado de outros seres humanos, seus semelhantes. Ela ou ele está à mercê de patrulhas fronteiriças, funcionários de emigração e organizações de ajuda internacional (ver Benhabib, 1998). Ela perdeu, nas conhecidas palavras de Hannah Arendt, “o direito a ter direitos” - isto é, o direito a ser reconhecido como um igual moral e político em uma comunidade humana (1951, p.290; ver também Benhabib, 1996b). Em um século no qual apatridia e refúgio tornaram-se um fenômeno global, esta não é uma questão a ser tratada de maneira leviana. Ter muitos passaportes é, em geral, o privilégio dos poucos. Estados-nação ainda são reticentes em reconhecer a dupla cidadania; são raras as circunstâncias familiares, de trabalho e história política que colocam alguém nessa condição. Eu concordaria com Braidotti que a complexidade de nossas heranças e identidades culturais, étnicas, raciais, linguísticas não está refletida em nossos passaportes, em nossas identidades enquanto tendo esta ou aquela nacionalidade. Todavia, devemos ter o direito de nos tornarmos membros de um regime político [*polity*], e as regras de entrada em um regime político devem ser justas e conformes à dignidade humana. Para alcançar isso, devemos sim renegociar a normatividade da “polis logocêntrica”. A teórica feminista hoje é uma das intermediadoras nesta complexa renegociação de diferença sexual e novas identidades coletivas.

\*\*\*

Tendo começado com Virginia Woolf, gostaria de retomar *Orlando* para finalizar. É quinta-feira, 11 de outubro de 1928, e Orlando está deixando Old Kent Road em direção à propriedade familiar de quatrocentos anos. Orlando, agora mãe e escritora, chama por Orlando na curva próxima ao celeiro, mas Orlando não vem. Todavia, ela tem muitos outros *selves* dentre os quais escolher: “uma biografia é considerada completa se responde por meros seis ou sete *selves*, enquanto uma pessoa pode facilmente chegar a ter muitos milhares deles” (Woolf, 2015, p.202. [Trad. modificada]). Por alguma razão inescrutável, protesta Woolf, às vezes o self consciente quer ser um único self. “É o que algumas pessoas,” ela observa, “chamam de self verdadeiro, que é, ao que dizem, a condensação de todos os *selves* que temos a capacidade de ser, comandado e mantido sob prisão pelo self-capitão, o self-chave, que funde e controla todos eles” (idem, p.203, [Trad. modificada]). Tendo acenado para a crítica freudo-nietzscheana ao self unitário enquanto o self-capitão com a chave mestra, Woolf então se inclina para a teoria de Taylor dos compromissos valorativos fortes:

E foi nesse momento, quando tinha parado de chamar “Orlando” e estava mergulhada em pensamentos de outra ordem, que a variante de Orlando que ela convocara veio por iniciativa própria (...). Todo o seu ser se obscureceu e se assentou, como quando se acrescenta uma ogiveta a uma superfície para dar-lhe arredondamento e solidez e o raso se torna fundo, e o próximo, distante; e tudo fica contido, tal como a água é contida pelos lados de um poço. Assim, ela estava agora obscurecida, aquietada, tornando-se, com a adição dessa Orlando, o que é chamado, certa ou erradamente, de *self* único, de *self* real (idem, p.205 [Trad. modificada]).

Essas não são as últimas linhas do romance, e eu não quero deixar a impressão de que sejam. Nas últimas páginas do livro, Orlando experimenta momentos de fervorosa recordação e reconciliação final, exclamações, “êxtase” conforme ela vislumbra o retorno de Shelmerdine, seu marido comandante dos mares. Um fim pitoresco, romântico, poderíamos até mesmo dizer um fim de um feminino regressivamente tradicional para um romance tão ousado! Mas eu devo resistir à tentação de extrair uma única e coerente conclusão filosófica da complexa narrativa de Woolf, pois eu francamente não sei se há uma única conclusão a ser extraída. A marca de uma grande obra de arte é amalgamar em uma única intuição aquelas relações conceituais complexas que é tarefa da reflexão filosófica desintrincar.

#### Referências:

- Alarcón, N. (1990). “The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism”. In: *Making Face, Making Soul - Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute.
- Anderson, A. (1998). Debatable Performances: Restaging Contentious Feminisms. *Social Text* 54, 16 (1), pp.1-24. doi:10.2307/466748
- Anderson, J. (1996). The Personal Lives of Strong Evaluators. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3(1), pp.17-38. doi:10.1111/j.1467-8675.1996.tb00041.x
- Anthony, L. M., & Witt, C. (orgs.). (1993). *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, CO: Westview.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/Lafrontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- \_\_\_\_\_. (org.). (1990). *Making Face, Making Soul - Haciendo caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute.
- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: Harcourt Brace.
- Barber, B. (1995). *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. Nova York: Ballantine.
- Barvosa, E. (1998). *Multiple Identity and Citizenship: The Political Skills of Multiplex Identities*. (Tese de doutorado). Harvard University.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nova York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1992a). “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-

\* Algumas das referências foram atualizadas para esta publicação. [N.T.]

- Gilligan Controversy and Moral Theory”. In: *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nova York: Routledge; Cambridge: Polity.
- \_\_\_\_\_. (1992b). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nova York: Routledge; Cambridge: Polity.
- \_\_\_\_\_. (1996a). The Local, the Contextual and/or Critical. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3(1), pp.83-94. doi:10.1111/j.1467-8675.1996.tb00045.x
- \_\_\_\_\_. (1996b). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 1. ed. Thousand Oaks, CA: Sage.
- \_\_\_\_\_. (1998). “Democracy and Identity: Dilemmas of Citizenship in Contemporary Europe”. In: Greven, M. Th. (org.). *Demokratie, eine Kultur des Westens? 20. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*. Opladen: Leske + Budrich.
- Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D., & Fraser, N. (1995). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Nova York: Routledge.
- Benjamin, J. (1994). The Shadow of the Other (Subject): Intersubjectivity and Feminist Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 1(2), pp.231-54.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Nova York: Routledge.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nova York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1992). “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Post-modernism’”. In: Butler, J. & Scott, J. W. (orgs.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York: Routledge.
- Derrida, J. (1988). Limited Inc a b c.... In: *Limited Inc*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Freud, S. (1974). “A Difficulty in the Path of Psychoanalysis”. In: *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, v.17. Translated and organized by James Strachey. London: Hogarth.
- Habermas, J. (1987). Excursus on Leveling the Genre Distinction between Philosophy and Literature. In: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Translated by de Frederick Lawrence. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Hoy, D. (1996). Debating Critical Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3(1), pp.104-15. doi:10.1111/j.1467-8675.1996.tb00047.x
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Jay, M. (1992). The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists. In: Honneth, A.; McCarthy, T.; Offe, C. & Wellmer, A.

- (orgs.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Kristeva, J. (1993). *Nations without Nationalism*. Translated by Leon S. Roudiez. Nova York: Columbia University Press.
- Lawrence, K. R. 1992. Orlando's Voyage Out. *Modern Fiction Studies* 38(1), pp.253-77. doi:10.1353/mfs.0.0537
- Lokke, K. E. (1992). *Orlando and Incandescence: Virginia Woolf's Comic Sublime*. *Modern Fiction Studies* 38(1), pp.235-52. doi:10.1353/mfs.0.0406
- Lugones, M. (1994). Purity, Impurity, and Separation. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 19(2), pp.458-79.
- McCarthy, T. A. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mouffe, C. (1992). Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics. In: Butler, J. & Scott, J. W. (orgs.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge.
- Netanyahu, B. (1973). *The Marranos of Spain, from the Late 14th to the Early 18th Century, according to Contemporary Hebrew Sources*. Millwood, NY: Kraus Reprint.
- Rudy, S. (1998). Global Books and Local Stories: Theory and Anti-Theory in Social Research. In: Lowney, C. W. (org.). *Identities: Theoretical Considerations & Case Studies*. Viena: IWM.
- Schor, N. (1995). French Feminism is a Universalism. *Differences*, 7(1), pp.15-47.
- Somers, M. R. & Gibson, G. D. (1994). Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Construction of Identity. In: Calhoun, C. C. (org.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Spence, D. (1987). "Turning Happenings into Meanings: The Central Role of the Self" In: Young- Eisendrath, P. & Hall, J. A. (orgs.). *The Book of the Self Person*. Nova York: New York University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weir, A. (1996). *Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity*. Nova York: Routledge.
- Wellmer, A. (1991). *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*. Translated by David Midgeley. Cambridge, MA: MIT Press.
- Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Woolf, V. (1977). *Orlando: A Biography*. Glasgow: Triad Grafton. [Ed. bras.: (2015). *Orlando: Uma biografia*. Tradução de Tomaz Tadeu, prefácio de Silvano Santiago. Belo Horizonte: Autêntica].

Tradução de Ana Claudia Lopes (anitaclsilveira@gmail.com)  
Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Recebido em: 25.10.2017  
Aceito em: 12.12.2017

## TRADUÇÃO

### Como pensar filosoficamente o social?\*

Franck Fischbach\*\*

Sociedade e comunidade são termos ambíguos.  
Eles possuem tanto um sentido normativo  
quanto um sentido descritivo,  
um significado *de jure* e um significado *de facto*.

John Dewey (2011, p.164)

À primeira vista, podemos ser levados a pensar que o social enquanto tal não é um objeto legítimo para a filosofia. Além do fato de, há um século, ele ter passado a ser objeto de outras disciplinas, como a sociologia, a antropologia e a psicologia social, parece que os filósofos - a começar por um certo número de nossos contemporâneos, como Alain Badiou, Slavoj Žižek, mas também Toni Negri e Jean-Luc Nancy - são reticentes quanto ao uso do conceito de *social*. Eles preferem, e de longe, um outro conceito: aquele de *comum*.

Outros, como Jacques Rancière, preferem se dedicar mais à defesa da democracia e da igualdade do que à do conceito de comum, porém todos concordam em considerar o social como algo pretérito, caduco e praticamente “ultrapassado”. “O social foi precisamente, na época moderna, o lugar onde se exerceu a política, o próprio nome que ela assumiu” (Rancière, 1995, p.130). Evidentemente, o relevante nessa formulação é que ela foi colocada no passado: o social *foi* o nome da política, mas *não é mais*. O primeiro enunciado se completa imediatamente com este outro: “A ‘ciência social’ (...) foi a própria forma de existência da filosofia política na época das revoluções democráticas e sociais” (idem, *ibidem*). Isso também seria passado e dataria da época em que acreditávamos poder negar a política realizando-a no social. Essa época teria desaparecido, segundo Rancière que, convencido de que toda realização social da política resultou na produção de uma ordem policial, situa novamente a política fora do social, em uma posição exterior que, ele espera, poderia

\* Tradução de Hélio Alexandre da Silva do artigo: Fischbach, F. (2013). Comment penser philosophiquement le social?, *Cahiers philosophiques*, 1(132), pp.7-20. DOI 10.3917/caph.132.0007

\*\* Professor da Université de Strasbourg, Strasbourg, France (f.fischbach@unistra.fr).

permitir à política transformar e refundar o social. O problema é que, no outro lado do tabuleiro político, o dos neoliberais, pensa-se mais ou menos a mesma coisa, a saber, que o conceito de social é obsoleto, um tipo de vestígio daquilo que Wilhelm Röpke (um dos fundadores do ordoliberalismo) chamava “o eterno são-simonismo” (Röpke, 1944 *apud* Foucault, 2004, p.130), concepção perversa que “herdou de seu fundador a ideia de um planejamento despótico”.<sup>1</sup>

Isso seria objeto de outra investigação que se pergunta pelas origens da defesa da política, do comum e da desconfiança em relação ao social - que, aliás, é muitas vezes acompanhada entre os filósofos por uma desconfiança em relação às ciências do social ou “ciências sociais”. As origens dessa depreciação do social e dessa valorização do comum podem se encontrar, paradoxalmente, nos próprios sociólogos, como Ferdinand Tönnies, autor de *Comunidade e sociedade*.<sup>2</sup> Na realidade, elas se encontram também e, sobretudo, em certos filósofos, dentre os quais Hannah Arendt está no primeiro plano. Como se sabe, para a autora, “o nascimento do social” foi, em certo sentido, a catástrofe inaugural da modernidade porque foi o acontecimento que marcou a invasão do espaço comum e público por aquilo que, segundo ela, nunca deveria ter saído do espaço doméstico e privado, a saber, tudo aquilo que diz respeito ao problema da produção e da reprodução das condições materiais de vida. De acordo com Arendt, o social foi, com efeito, desde seu advento, “a forma pela qual é dada importância pública ao fato de que os homens dependem uns dos outros para viver e de nada mais; é a forma pela qual se permite que as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência apareçam em público” (Arendt, 2012, p.96). O social não é outra coisa senão o nome do privado quando ele pretende tornar-se público. Portanto, é o nome do fim da política enquanto tal - o social iniciou seu reinado moderno quando se começou a acreditar que a política poderia se ocupar de coisas como a felicidade e, ao mesmo tempo, permanecer política (uma funesta ilusão nascida na França em torno de 1793).

Mas qual é o problema que filósofos como Arendt, Rancière, Abensour e Badiou,

---

1 Lugar onde estranhamente se observa Rancière juntar-se a Röpke, na ideia segundo a qual todo pensador do “social” oculta o que Röpke chama de “planificador” despótico, isto é, o representante de um ponto de vista que Rancière qualifica de “policial”. Nós constatamos, de nossa parte, que um e outro situam a política fora do social precisamente para melhor colocá-la em posição de transformar o social sob a forma de uma intervenção nele ou sobre ele tanto mais radical quanto mais ela vem de fora. Nossos dois autores se diferenciam apenas a respeito da natureza da intervenção: construção do mercado para um e atribuição da parte que cabe aos “sem partes” para outro.

2 Segundo ele, a passagem da “época da comunidade” para “época da sociedade” resultou em um “estado de *civilização* conforme à sociedade, um estado em que a paz e as transações são mantidas por uma convenção e pelo medo recíproco que isso exprime”, ou ainda, em um “estado social no qual os indivíduos se mantêm em um tal estado oculto de isolamento e inimizade, que é apenas pelo medo e pela sabedoria que eles se absterem de se atacarem” (Tönnies, 2010, p.253). Individualismo delirante, coação recíproca, medo mútuo, exploração da força de trabalho, etc. Essas características da “época da *sociedade*” e do estado social que lhe corresponde não estão distantes (inclusive para o próprio Tönnies) de fazer a “época da comunidade” parecer um paraíso perdido.

para citar apenas alguns deles, têm com o social? De onde vem seu fascínio pelo comum e pelo público (ou seja, pela política) e de onde vem sua recusa - quando não seu ódio - do social? Isso lhes vem, sem dúvida, de uma ideia que partilham (e que acabamos de mencionar), isto é, que o nascimento do social teria significado o fim da política. Para eles, isso quer dizer que, a partir do surgimento do social, basicamente não houve mais *questões políticas*, tampouco lugar ou espaço para questões que são decididas por um sim ou não, mas tão somente *problemas sociais* - reagrupados sob o título de “questão social”, ou seja, meros problemas ou preocupações de gestão. Assim, o acordo entre esses autores se faz em torno da tese, explícita ou não, segundo a qual o social nada mais seria do que o funcional. Algo que constitui, no mínimo, uma visão, senão falsa, ao menos parcial do social: este não é apenas funcional, mas também normativo, e é exatamente isso que gostaríamos de começar a mostrar aqui.

O social não se reduz à única questão gestonária e apolítica da produção e da reprodução das condições materiais de vida. O social é também, e talvez primeiramente, o lugar em que surge e toma forma o problema das condições de acesso a uma forma de vida que possa ser considerada como boa pelo maior número de pessoas, ou seja, que possa garantir a cada um o máximo de chances de satisfação e realização. Partindo de um dos monumentos da filosofia política e social moderna, a saber, os *Princípios de filosofia do direito* de Hegel, nós nos propomos, portanto, a tomar a contrapelo esse descrédito filosófico pelo social. Proporemos aqui uma leitura desta obra que alguns chamariam de “deflacionária” mas que, para nós, é simplesmente reatualizadora (*réactualisante*). Pode ser efetivamente útil recomençar por Hegel e lê-lo por um ângulo contemporâneo para compreender como e no que o social pode ser um conceito plenamente filosófico.

Notemos, inicialmente, o que esse desvio (*détour*) pode ter de surpreendente. Com efeito, se existe à primeira vista um filósofo que podemos considerar, senão como o primeiro, ao menos como um dos principais responsáveis pela supervalorização filosófica do comum e da política, e pela supervalorização desses últimos sob a forma máxima de sua institucionalização, qual seja, o Estado - esse filósofo é Hegel. Ele parece, inicialmente, ter sido o autor, ou promotor, de uma verdadeira hipóstase estatal do comum, e seu nome deveria permanecer ligado à consideração segundo a qual o Estado pode ser visto como “o divino terrestre” ou como “a vontade divina se *desdobrando* na *organização de um mundo*” (Hegel, 2003, p.354). No gênero não metafísico, deve-se admitir que é possível fazer melhor.

Uma primeira relativização desse hiper-institucionalismo estatal hegeliano pode ser oferecida por meio do recurso à doutrina da “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*). Seguindo, por exemplo, a leitura de Bernard Bourgeois, diríamos que o Estado hegeliano é liberal no sentido de que é capaz de um tipo de autorrelativização

através da qual consegue liberar, do seu interior, uma esfera que não é imediatamente política e que permite aos indivíduos se comportarem enquanto “burgueses”, isto é, como indivíduos preocupados, em primeiro lugar, com a satisfação de seus próprios interesses.<sup>3</sup> Mas pode-se pensar que isso não seria suficiente, primeiramente porque é simples mostrar, a partir do texto hegeliano, que a autonomia da sociedade civil em relação ao Estado, na realidade, é relativa, e que a sociedade civil hegeliana, em última análise, é integrada ao Estado, na medida em que a concepção hegeliana do poder legislativo consiste em uma institucionalização política da sociedade civil.<sup>4</sup> Do parágrafo 305 ao 312 dos *Princípios*, Hegel apresenta a organização do poder legislativo em duas câmaras a partir dos “estamentos” (*Stände*) da sociedade civil, mais particularmente a partir de dois *Stände*: de um lado, o “estamento substancial” ou camponês e, do outro, o estamento comercial e industrial. Segundo Hegel, portanto, não há separação entre o Estado e a sociedade civil, razão pela qual ele, certamente, a qualifica de “Estado exterior” (§183) - o que também poderia conduzi-lo a qualificar o Estado como sociedade civil integrada.

Assim, parece que haveria pouca chance de contrabalancear o institucionalismo estatal hegeliano a partir da doutrina da sociedade civil. Mas isso pode servir para indicar, precisamente, que não se deve confundir o social com a sociedade, e nos conduzir à consideração de que o conceito de social e o de sociedade devem ser separados, ao contrário do que se pensa mais frequentemente. A ideia é que, se há uma elaboração conceitual do social em Hegel, não é na teoria da sociedade civil que ela se encontra. O que pode conduzir a essa ideia é o fato de que a sociedade e o Estado são apresentados como momentos de um conjunto que os engloba e que o filósofo nomeia de *Sittlichkeit* (termo comumente traduzido por “eticidade” ou “vida ética”) - cuja doutrina constitui a terceira e última parte dos *Princípios* (parte que comporta três momentos: a família, a sociedade civil e o Estado). Trata-se de tentar compreender o que ele pretendeu afirmar ao fazer da sociedade e do Estado componentes ou, na terminologia hegeliana, “momentos” da *Sittlichkeit*.

As dificuldades postas por esse termo - dificuldades que permanecem grandes tanto no termo alemão quanto nos termos franceses para “eticidade” e “vida ética” - decorrem, a nosso ver, da novidade daquilo que o filósofo procurou pensar, e ele foi um dos primeiros a fazê-lo: a saber, justamente o social ou a vida social enquanto tal. De fato, propomos aqui a hipótese que a *Sittlichkeit* carrega o sentido do que atualmente chamamos de “o social” (em alemão, *das Soziale*; em inglês, *the social*).

3 “Já que o princípio do Estado, claramente manifesto no mundo moderno, é a união da vontade particular e do objetivo universal, o Estado moderno tem a força de permitir que o princípio da particularidade se desenvolva ao extremo na sociedade civil” (Bourgeois, 1992, p.124).

4 Esse é um ponto sobre o qual Jean-François Kervégan sempre insistiu e que está no centro de sua interpretação da relação entre estado e sociedade civil em Hegel (Cf. Kervégan, 1992, parte II, capítulo IV).

Se é preciso distinguir entre o social, de um lado, e a sociedade, de outro, é porque a sociedade, assim como a família e o Estado, é um subsistema do social, do mesmo modo que a família, a sociedade civil e o Estado são instâncias (*instanciations*) do que Hegel nomeia de *Sittlichkeit*. Foi precisamente isso o que ele procurou mostrar, isto é, que nas condições da modernidade, o social aparece essencialmente sob três formas ou, em outros termos, que a vida social moderna se institui de uma forma tríplice: primeiro como *família* (neste caso, ao menos tendencialmente, sob a forma da família nuclear moderna), em seguida como *sociedade* (ou seja, sob a forma da divisão do trabalho, da mercadoria como produto do trabalho humano e do mercado como forma especificamente moderna de interação entre os indivíduos) e, por fim, como *Estado* (mais precisamente e, ao menos tendencialmente, sob a forma de Estado constitucional e burocrático moderno). Essas seriam as três formas necessárias de institucionalização do social na época moderna. Em seguida, toda a questão seria saber em qual(ais) sentido(s) essas esferas modernas do social podem ou devem ser ditas “necessárias”.

Inicialmente, uma necessidade dessa natureza poderia ter o sentido de um funcionalismo sociológico. Hegel teria alegado, efetivamente, que não existe vida social moderna que não deva necessariamente se articular segundo os três subsistemas da família, da sociedade e do Estado. Assim, o filósofo teria feito dessas três esferas as condições indispensáveis para a reprodução da vida social nas condições da modernidade. Nessas condições, Axel Honneth não estaria equivocado ao afirmar que há, em Hegel, “uma consciência plena e completa, uma consciência *sociológica* dessas três esferas de ações que, tomadas em conjunto, constituem o núcleo estrutural da sociedade moderna” (Honneth, 2001, p.92).

Porém essa necessária tripartição da eticidade das sociedades modernas pode ser compreendida em outro sentido, que não aquele do funcionalismo sociológico. Certamente, é possível compreendê-la não no sentido de esferas sociais que seriam necessárias para a reprodução das sociedades modernas, mas no sentido de *normas* que, nas formas da vida social moderna, levantam uma pretensão de validade universal. É preciso dizer que Hegel definitivamente sustentou a tese de que “as relações sociais da vida [moderna] contêm, geralmente, normas morais passíveis de serem satisfatoriamente fundamentadas” (Honneth, 2001, p.91; 2009, p.96). Assim, vemos melhor por que o social leva o nome de eticidade ou, dito de outro modo, por que esse conceito não é aquilo que ele será para os sociólogos quando eles querem compreendê-lo, primeira e essencialmente, como algo dado ou, segundo a expressão de Émile Durkheim, “como um fato”. É claro que seria um equívoco reduzir a posição de Durkheim a esse aspecto, pois, ao contrário, ele faz parte daqueles que, após Hegel (e talvez sob sua influência), consideraram que o social possui um componente normativo. Voltaremos a essa questão no final.

Por isso, afirmamos que o núcleo da filosofia social hegeliana é constituída por essa equivalência entre a eticidade e o social. Dizer que Hegel compreendeu a eticidade como equivalente ao social e o social como equivalente à eticidade significa, portanto, dizer que ele compreendeu o social tanto como o objeto de uma teoria que fornece os meios para compreender os mecanismos da reprodução social, quanto como objeto de uma possível reconstrução normativa fundada na ideia de que os atores investem o social de expectativas normativas que eles esperam que se realizem. Em outros termos, o conceito hegeliano de eticidade nos indica que, em relação ao social, estamos sempre lidando com um misto de normas e estruturas, isto é, tanto com estruturas que encarnam e realizam normas, quanto com normas e expectativas normativas que tendem a se realizar nas estruturas sociais.

É, a partir disso, que se torna possível compreender as razões da tripartição, não apenas da terceira parte, “a eticidade”, mas do conjunto do tratado dos *Princípios*, ou seja, sua tripartição em direito abstrato, moralidade e eticidade. Imaginemos, por um momento, como seriam interpretados os *Princípios* se o autor os reduzisse exclusivamente à sua última parte (eticidade), ou seja, se não tivéssemos as três partes que conhecemos. Estamos certos de que os *Princípios* teriam sido lidos como uma teoria de grande amplitude acerca das estruturas das sociedades modernas e dos mecanismos de sua reprodução; os teríamos visto como uma obra que prepara o terreno para o nascimento e o desenvolvimento da sociologia. Essa visão não seria falsa e os *Princípios*, certamente, também são isso, mas não são apenas isso; e eles não são apenas isso, precisamente, graças à sua tripartição. Sem ela, é exatamente a dimensão de “filosofia social” que estaria ausente e os *Princípios* não seriam outra coisa senão um tratado sociológico ou pré-sociológico. O que certamente não seria pouco, mas eles são mais que isso. Se retirássemos o “direito abstrato” e a “moralidade” para resguardar apenas a “eticidade”, obteríamos um tratado sociológico que apresenta as estruturas e os mecanismos de reprodução das sociedades modernas, mas perderíamos completamente essa combinação particular entre um lado descritivo e um lado normativo que constitui a especificidade dos *Princípios*, um verdadeiro livro de filosofia social, além de um tratado de sociologia.

Do que se trata, de fato, para Hegel, nas duas primeiras partes de seus *Grundlinien*? Trata-se de revelar os elementos normativos que lhe permitem, no transcorrer da obra, compreender a eticidade não apenas como uma “ordem social”, no sentido de uma sociedade com suas estruturas, seus ordenamentos e seus mecanismos de reprodução, mas como uma vida social investida de normas jurídicas e morais. Segundo ele, de fato existem normas jurídicas e morais que constituem uma realidade que ele intitula *sittlich* (“ética”), graças às quais as relações sociais não podem ser reduzidas a uma simples ordem social funcional.

O primeiro componente de uma tal realidade ética, isto é, de uma realidade

social impregnada de normatividade, é *jurídico*. Ele consiste na compreensão que os indivíduos possuem de si mesmos enquanto pessoas jurídicas, ou seja, portadoras de direitos. Trata-se das condições que tornam possível que pessoas estejam juntas em uma relação jurídica e se tornem parceiras em um contrato. “O sujeito é, desse modo, uma pessoa” (§35) e uma pessoa é “uma consciência de si como um Eu perfeitamente abstrato no qual todas as limitações concretas são negadas e postas como não válidas”.<sup>5</sup> Assim, o que é conquistado na esfera do direito são as condições de independência de todo homem, ou seja, as condições que fazem com que nenhum homem possa estar sob a dominação de outro. Em outros termos, a esfera do direito abstrato trata essencialmente da justificação da *igualdade* de direito de todo homem. O que se garante nessa parte dos *Princípios* é que não pode haver vida aceitável para os homens, nas condições da modernidade, se ela não garantir essa igualdade de direito.

O segundo componente de uma vida social, tomada à maneira hegeliana como vida ética, é *moral*. Ele consiste no fato que cada um pode ser valorado não apenas enquanto personalidade abstrata (como é o caso na esfera do direito), mas também enquanto subjetividade autônoma. Não se trata aqui apenas da independência de cada um enquanto pessoa portadora de direitos, mas da *autonomia* de cada subjetividade, isto é, da possibilidade de cada um poder valer e ser reconhecido como sujeito de suas próprias ações. Essa é a razão pela qual Hegel pode dizer, no §107, que “é o interesse próprio do homem que está em questão na moralidade”, na medida em que, acrescenta ele, “o que confere o valor incomparável do homem é que ele determina a si mesmo” (Hegel, 1986, p.151).<sup>6</sup> Em outros termos, a moralidade introduz a norma da autonomia, ou seja, a autodeterminação que podemos simplesmente chamar, de modo kantiano, de *liberdade*. Após a norma da independência dos indivíduos, isto é, sua igualdade de direito enquanto pessoa jurídica, Hegel introduz a norma da liberdade, isto é, a norma da autonomia subjetiva, no sentido da formação autônoma da vontade em que ninguém tem o direito de decidir sobre a conduta de vida de outro em seu lugar.

Para ele, caminham juntas tanto a liberdade e a autonomia da vontade moral quanto a independência e a igualdade de direitos das pessoas. O sentido das duas primeiras partes dos *Princípios* é estabelecer que, nas condições da modernidade (ou seja, na época histórica que se seguiu à Revolução francesa), uma vida social que não reconhecesse a validade das normas jurídicas e morais fundamentais da independência e da autonomia, que não permitisse uma realização prática e institucional (da independência e da autonomia) efetiva ou ao menos tendencial,

5 “Uma consciência de si como de um Eu perfeitamente abstrato no qual todo carácter limitado e todo valor concreto (*alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit*) são negados e desprovidos de validade” (Hegel, 2003, §35, p.146).

6 A tradução de J.-F.Kervégan não traz esse acréscimo.

não seria aceitável e não poderia, de fato, ser aceita pelos indivíduos por muito tempo. O que é garantido após as duas primeiras partes dos *Princípios*, a saber, a personalidade independente e o sujeito autônomo (ou, nos termos de Honneth, a “liberdade negativa” e a “liberdade reflexiva”) (Honneth, 2011);<sup>7</sup> tais são as normas imanentes às formas especificamente modernas da vida social, ou seja, as normas que os próprios atores contam que serão não apenas respeitadas, mas também realizadas - na medida em que são garantidas institucionalmente - pelas relações sociais em que eles tomam parte.

É, nesse sentido, que existe uma dimensão normativa do social e é essa dimensão que faz com que o social se chame ético. Hegel fez com que duas partes precedessem sua teoria ética do social, uma sobre o direito e outra sobre a moral, justamente com intuito de revelar a dimensão normativa do social de tal modo que, quando ele expõe na terceira parte a teoria do social, esta não seja lida apenas como uma teoria da sociedade de tipo funcionalista e descritivo. É, justamente por isso, que não se trata de uma teoria da sociedade, mas de uma teoria *do social*, isto é, uma teoria que explica, ao mesmo tempo, o conteúdo e o alcance normativo das relações sociais modernas.

Também é isso que explica porque esse tratado traz o título de “filosofia do direito” e que seu subtítulo seja “direito natural e ciência do Estado”. “Ciência do Estado”, no sentido amplo que Hegel atribui ao Estado, significa a dimensão descritiva de sua tarefa, como ele afirma no prefácio dos *Princípios*, isto é, trata-se de conhecer o Estado tal como ele é e de mostrar como “ele deve ser concebido”; o “direito natural” anuncia a dimensão normativa, explicitada em seguida pelas partes consagradas ao direito e à moralidade. Isso nos permite notar que, se por um lado Hegel exclui a normatividade no sentido de uma investigação que se preocupa com o Estado tal como ele deveria ser, por outro ele inclui a normatividade se por isso entendermos as expectativas dos atores quanto às relações sociais que devem ser capazes de garantir sua independência e autonomia. Quanto ao título de “filosofia do direito”, é preciso compreendê-lo voltando-se ao §4, que permite uma compreensão extremamente ampla do conceito de direito: “O sistema do direito é o império da liberdade tornada efetiva, o mundo do espírito produzido pelo próprio espírito”. Há poucas interpretações possíveis para essa proposição além da seguinte: por “direito”

---

<sup>7</sup> Embora Honneth insista (o que já ocorreu em *Sofrimento de Indeterminação*) que a liberdade como independência e a liberdade como autonomia encarnem as figuras da liberdade de tipo *individualista*, que devem ser subordinadas à concepção *comunicativa* de liberdade produzida na esfera da eticidade; de nossa parte, colocamos o acento antes no fato de que as duas concepções ditas “negativas” da liberdade correspondem a representações que não são apenas efetivamente trazidas pelos indivíduos das sociedades modernas, mas que eles esperam que as relações sociais e as instituições modernas lhes garanta e que lhes confira uma realidade efetiva. Assim, para nós, as concepções de liberdade como independência e como autonomia (que são também expectativas) devem ser satisfeitas e realizadas - enquanto Honneth insiste no fato de que elas devem ser subordinadas, porque sua absolutização poderia produzir efeitos sociais patológicos (cf. Honneth, 2009, pp.59ss).

deve-se entender o conjunto de uma ordem social, desde que essa ordem compreenda nela mesma as condições que permitem a generalização do respeito às normas da personalidade jurídica e da autonomia moral.

Nesse momento de nossa reflexão, uma objeção poderia ser feita: se a dimensão normativa é expressa pelas partes dos *Princípios* consagradas ao direito abstrato e à moralidade, o que ainda poderia se passar na parte consagrada à eticidade? Será que toda dimensão normativa não deveria estar ausente dessa última parte, de modo que não haveria nada mais que uma relação com uma teoria dos elementos (*de sorte qu'on n'ait plus affaire qu'à une théorie des éléments*), do funcionamento e da reprodução das sociedades modernas, ou - até mesmo - com uma teoria do tipo "sociológica"?

A dimensão normativa não pode estar ausente da terceira parte dos *Princípios* pela simples razão que a questão da eticidade é justamente a realização ou, antes, o conjunto das condições à realização efetiva das normas do direito e da moralidade, da independência e da autonomia na vida social. Sem dúvida, essa foi a primeira e mais profunda convicção filosófica de Hegel, a saber, que normas como a independência e a autonomia, a igualdade e a liberdade podem se realizar apenas *socialmente* (Neuhouser, 2003), isto é, unicamente nas relações sociais ou, como se diz atualmente, nas relações intersubjetivas ou comunicativas. É, por isso, que a vida social deve ser compreendida, escrita e interpretada como o lugar em que podemos encontrar a realização das expectativas normativas relativas ao que deve ser a vida humana para ser uma vida realizada.

Porém, se tais expectativas normativas podem ser realizadas na vida social, isso ocorre porque elas *se formaram e se constituíram primeiramente nela*. Assim, a vida social deve ser descrita como aquilo que *deve* possuir, em si mesma, os recursos para realizar as expectativas normativas que são nela produzidas e às quais ela mesma deu origem. Esse é o motivo pelo qual a diferença entre a terceira parte dos *Princípios* e as duas primeiras não é que o direito e a moralidade teriam uma dimensão normativa que estaria ausente da eticidade, mas que a eticidade possui uma dimensão de intersubjetividade (que, se não está ausente, ao menos não é essencial nas duas primeiras partes<sup>8</sup>). Na terceira parte de seu tratado, Hegel pretende

---

8 Sem dúvidas, o papel da intersubjetividade é maior na moralidade (a ação moral tem "uma relação *positiva* com a vontade do outro" §112) do que no direito (em que a vontade não tem "relação *positiva* com a vontade do outro", na medida em que "a prescrição jurídica é apenas *interdição*" e obriga apenas a se abster de impedir o direito do outro, adendo do §113). Porém é apenas na eticidade que esse papel se torna fundamental e propriamente estruturante. Todas as instituições da eticidade (a família, a sociedade civil e o Estado) são *essencialmente* intersubjetivas e comunicativas, nas quais são reunidas as condições objetivas da liberdade como independência (ou liberdade negativa) e da liberdade como autonomia (liberdade reflexiva). Essas três esferas são, sob sua forma moderna (família mononuclear, sociedade de livre mercado e Estado racional), os espaços de institucionalização e, por isso, de efetivação da liberdade como independência e como autonomia que, do contrário, permaneceriam abstratas.

estabelecer não apenas que os ideais normativos de independência e autonomia, de igualdade e de liberdade só podem ser realizados, isto é, *instituídos* nas esferas de existência intersubjetiva, mas também que eles só podem se formar de modo intersubjetivo e comunicativo. Dificilmente ele pode dizer isso de maneira mais clara do que no adendo do §148, quando distingue os deveres morais das obrigações éticas: “A diferença dessa exposição e de uma *doutrina dos deveres* reside apenas no fato que as (...) determinações éticas se mostram como relações necessárias”. O que isso pode significar senão que são sempre os próprios atores que podem se reconhecer reciprocamente como iguais e como livres; são os próprios atores que realizam, ou que não realizam, relações concretas entre eles mesmos, relações entre pessoas iguais e livres. As condições de igualdade e de liberdade não são concedidas do alto, elas emergem de baixo, quando os indivíduos reconhecem a necessidade (a ponto de as querer) de uma vida social em que as pessoas sejam capazes de se associar como sujeitos livres e iguais. Por isso, a *Sittlichkeit* é o nome de uma esfera da existência, de instituições e de práticas, cujas duas dimensões essenciais são que ela é, ao mesmo tempo, tanto o espaço da intersubjetividade quanto o de uma *Bildung* (ou seja, um processo de formação). A eticidade, ou o social, é a esfera da existência em que os homens podem efetivamente se formar progressivamente até alcançar um reconhecimento recíproco como iguais e livres, independentes e autônomos, até quererem a institucionalização social dessa dupla exigência normativa que é, ao mesmo tempo, jurídica e moral.

Podemos notar que tudo isso é anunciado desde os primeiros parágrafos da introdução dos *Princípios*, quando Hegel se compromete a desdobrar as três principais dimensões do conceito de vontade.<sup>9</sup> Assim, o §5 indica que o conceito de vontade contém, inicialmente, “o elemento da pura indeterminidade”, ou seja, a falta de toda determinidade, de toda particularidade, ou ainda, “o elemento da pura reflexão do Eu em si, no qual é dissolvida qualquer restrição [*Beschränkung*] e todo conteúdo imediatamente fornecido pela natureza das necessidades, dos desejos e dos impulsos” (Hegel, 1986, p.121). É, exatamente, essa negação de todos os limites, de todas as restrições ou *Beschränkungen* que permite, no direito abstrato, o alcance do conceito jurídico de “pessoa”, assim como é essa negação de todas as determinidades aquilo que permite afirmar a *igualdade* de todas as pessoas. Quanto ao §6, ele destaca que “o Eu é igualmente a transição da indeterminidade indiferenciada para a *diferenciação*, a *determinação* e a *posição* de uma determinidade enquanto posição de um conteúdo” (Hegel, 1986, p.122). Na medida em que é aqui que o Eu, *ele mesmo*, passa ou transita da indeterminidade à determinação e, na medida em que, como o texto indica em seguida, trata-se de uma “posição de si

---

<sup>9</sup> O paralelo entre os três aspectos do conceito de vontade estudados por Hegel na introdução dos *Princípios* e as três partes do tratado é realizado por Honneth (cf. Honneth, 2009, pp.49-50 e 59).

mesmo como Eu *determinado*”, isso significa que estamos lidando exatamente com uma *autodeterminação* através da qual o Eu se afirma essencialmente como um Eu autônomo e, portanto, *livre*. O mais complexo se encontra no §7, quando Hegel afirma que “a vontade é a unidade desses dois momentos”, ou seja, a unidade da abstração indeterminada e da autodeterminação, de tal modo que é, porque o Eu se decide e se determina, que ele pode também se encontrar junto dele mesmo na abstração e indeterminação que o caracteriza desde o início. É preciso que o Eu se limite - por si mesmo e para si mesmo -, mas que, nessa limitação, ele permaneça ilimitado e continue a experimentar a ilimitação que lhe pertence essencialmente. Se reiterarmos a mesma afirmação nos termos do direito abstrato e da moralidade, isso quer dizer que o Eu não deve perder sua independência na autonomia conquistada ou que a afirmação da liberdade não tende a suprimir a igualdade posta inicialmente.

A solução hegeliana passa pela intersubjetividade e, portanto, pela constituição de um certo tipo de relações sociais cuja natureza é muito sucintamente evocada no próprio adendo do §7:

O terceiro momento consiste na possibilidade do Eu de se reencontrar junto a si mesmo em sua limitação [*Beschränkung*], neste outro, permanecendo junto a si (...) e ao mesmo tempo determinando-se; (...) essa liberdade já existe sob a forma do sentimento, por exemplo, no amor e na amizade; aqui não somos mais parciais em nós, mas nos limitamos de bom grado em uma relação com um outro e sabemos que somos nós mesmos nesta limitação (Hegel, 2003, p.77).

Com os exemplos do amor e da amizade, que têm de inadequado - Hegel o sabia - o fato de decorrerem da esfera dos sentimentos, o filósofo quer indicar sobretudo que é em um certo tipo de relações sociais que reside a possibilidade da independência e da autonomia, ou seja, de uma igualdade e liberdade que apenas encontram, nas relações entre indivíduos, as condições de sua realização, porque nelas estão presentes, primeiramente, as condições de seu surgimento, embora inicialmente na esfera imediata, porém fundamental, dos sentimentos. A teoria hegeliana alcançou uma concepção normativa do social porque esse último não é algo que se acrescenta, como um simples complemento exterior, a uma elaboração de normas práticas de igualdade e de liberdade. Ao contrário, Hegel desenvolve uma teoria - que podemos chamar de *social* - de normas de igualdade e liberdade por meio da qual ele pode demonstrar que um indivíduo só pode formar tais representações e acessar tais concepções na medida em que ele participa de uma organização social que permite que os outros indivíduos acessem igualmente e ao mesmo tempo as mesmas representações e concepções.

Assim, a teoria hegeliana da eticidade é uma teoria do social não apenas no sentido de uma teoria sociológica da sociedade, mas também e *primeiramente* no sentido de uma filosofia do social. Essa teoria consagra os meios de compreender a

dimensão normativa imanente ao social; uma dimensão normativa que não exprime outra coisa senão os horizontes de expectativas dos próprios atores, isto é, as relativas às relações sociais, das qual eles esperam a maximização de suas chances de levar uma vida boa. Isso dito, essa tese só pode conduzir à seguinte questão: essa concepção do social, duplamente apreendido como descritivo e normativo, é uma especificidade da abordagem propriamente *filosófica* do social? Dito de outro modo: trata-se de uma abordagem do social que a sociologia ignoraria? É preciso ver essa capacidade de apreender o social tanto descritiva quanto normativamente como algo específico da filosofia social, talvez o critério mesmo que distinguiria esta última da sociologia?

Quando consideramos o pensamento daquele que seria um dos fundadores da sociologia, percebemos rapidamente que a demarcação entre a filosofia social e a sociologia não pode ser feita simplesmente com o auxílio da distinção entre uma abordagem do social que seria puramente descritiva (aquela da sociologia) e uma postura que acrescentaria a dimensão normativa (aquela da filosofia social). Esse é o caso de Durkheim na medida em que procura compreender e determinar o que constitui a especificidade de um fato moral ou da “realidade moral” em geral. Certamente, seríamos levados a dizer, em seguida, que a postura (propriamente sociológica), que consiste em tomar a moralidade como uma realidade e como uma ordem de fatos, fornece de todo modo a prova de que a sociologia ignora a dimensão normativa porque, mesmo quando ela aborda essa ordem normativa por excelência, que é a moralidade, ela não sabe fazê-lo senão de forma descritiva, ou seja, *descrevendo* o que é considerado como moral ou como relativo à moralidade em uma determinada sociedade. No entanto, essa seria apenas uma visão unilateral acerca da própria postura de Durkheim. É evidente que, de um lado, ele considera a moralidade como um fato social, a saber, o fato constituído pelo conjunto daquilo que os membros de uma determinada sociedade consideram como obrigações ou deveres. Mas, de outro lado, isso significa que ele considera que existe moralidade no social. “A sociedade, afirma o autor, não é uma potência material, mas uma grande potência moral” (Durkheim, 1996, p.77). O social não é uma potência exterior como é o universo físico material: enquanto potência material (o que ele também é), o social nos ultrapassa e nos transcende (é o que Hegel considera como sua *necessidade*); mas, enquanto potência *moral*, ele nos é interior e imanente, de modo tal que ele não teria realidade sem nós, ou ainda, como diz Durkheim, ele só pode “viver em nós e por nós”. O que significa igualmente que o social não é outra coisa senão nós mesmos, ou ainda nós mesmos *tomados em sentido eminente*, ou o que existe em nós de mais eminente e excelente, a melhor parte de nós mesmos, aquela que não podemos não querer, em suma: a parte *ideal* de nós mesmos.

O lugar em que o social e o moral não apenas se encontram, mas tendem

a se sobrepor é o social, que funda o moral não apenas em seu conteúdo (o social determina aquilo que consideramos como moral), mas também em sua forma, ou seja, como algo que desejamos e que se impõe a nós como obrigação ou dever. Reciprocamente, o social não é verdadeiramente compreendido como a potência que ele é, que não a partir do momento em que ele é compreendido como uma potência que não apenas funda a moralidade, mas que é ela mesma moral naquilo que é “a melhor parte de nós mesmos”. Do ponto de vista de nosso ser individual, essa parte não pode nos aparecer senão como um ideal - não como o que nós somos, mas como aquilo que deveríamos ser. O social não é outra coisa que nós mesmos (“coalizão de todas as forças individuais”, afirma Durkheim), mas ele é nós-mesmos na medida em que nos alçamos para além do que somos na direção do que deveríamos ser - essa elevação não é outra coisa senão a dimensão moral imanente ao social, em virtude da qual o social não é somente uma potência material e física. Assim, o sociólogo prossegue afirmando que a sociedade não é apenas algo que é ou que existe (que se oferece à descrição e análise sociológica), mas sim algo *a se desejar*: “Assim, desejar a sociedade é desejar alguma coisa que nos ultrapassa, mas que é ao mesmo tempo desejar a nós mesmos” (Durkheim, 1996, p.79). Esse misto de realidade e de idealidade, de funcionamento social e de aspiração moral, de ser e de vontade é precisamente aquilo que propomos chamar aqui de social - e que é também aquilo que Hegel já pensava através da noção de *Sittlichkeit*.

Porém, nessas condições, se a própria sociologia, desde seu surgimento, aborda o social não apenas como uma ordem de fatos, mas também em sua dimensão normativa; se, para a sociologia, desde o início, o social não foi apenas algo que é, mas algo que nós *desejamos*, então como ainda defender a ideia de uma diferença entre uma abordagem sociológica e uma abordagem filosófica da realidade social e, portanto, de uma diferença entre a sociologia e a filosofia social? Para responder a essa questão pode ser útil ler a versão completa da afirmação de Dewey que consta na epígrafe do presente artigo: “Sociedade e comunidade são termos ambíguos. Eles possuem tanto um sentido normativo quanto um sentido descritivo, um significado *de jure* e um significado *de facto*; em filosofia social o primeiro sentido é quase sempre dominante” (Dewey, 2011, p.164). Portanto, não é verdade que a filosofia social captaria o sentido normativo do social lá onde a sociologia deveria se contentar com uma descrição do social capaz apenas de compreendê-lo como uma ordem existente de fato; não é uma questão de presença ou de ausência do normativo, mas uma questão de *preponderância*. A filosofia, em sua concepção do social, o considera preponderantemente pelo viés de sua normatividade. Isso não quer dizer que a sociologia desconsidera a dimensão normativa do social, mas sim que ela não o faz de maneira preponderante, ou seja, que esse não é o viés de abordagem que ela privilegia. Mas isso significa também que, quando a sociologia considera o social

preponderantemente pelo viés de sua normatividade, seu ponto de vista tende a se confundir com aquele da filosofia social. É, por isso, que quando a sociologia se faz “sociologia crítica” (Bourdieu) ou “sociologia (pragmática) da crítica” (Boltanski, 2009),<sup>10</sup> ela tende a adotar um ponto de vista acerca do social que é mais imediata e preponderante aquele da filosofia social. Esta última entende espontaneamente pelos conceitos de social ou de sociedade não apenas a expressão ou a tradução de uma realidade existente, mas também a expressão daquilo que Dewey chamou de “condições ideais”. Por social ou por sociedade não se entende apenas algo que é, não somente aquilo cuja existência é constatada, mas algo de almejado e de desejável, algo a se querer e a fazer - não apenas alguma coisa que vemos, mas que queremos; não apenas algo a que nos submetemos, mas também algo que escolhemos. É, exatamente em função do que existe de almejado e desejável no social, que uma crítica do social, tal como ele existe, se torna possível, com a condição de precisar que o social desejável não se fundamenta, e não pode se fundamentar, sobre outra coisa que não seja o social existente, por isso a necessidade de *conhecer* este último<sup>11</sup> para determinar o primeiro. Esses traços desejáveis não podem, evidentemente, ser escolhidos arbitrariamente. Eles são os traços característicos do social tal como ele é, ou seja, tal como ele já existe efetivamente, mas também os traços que os seres sociais que somos só podem desejar ver sempre reforçados: em primeiro lugar, a maximização dos interesses partilhados conscientemente pelos membros de uma sociedade e, em segundo lugar, a intensificação da cooperação e da interação entre os indivíduos e os grupos que constituem uma sociedade (Dewey, 2011, p.165). Assim, vê-se que o normativo no social e, portanto, também o desejável no social ou aquilo que é almejado no social não é outra coisa senão a intensificação da própria vida social.

## Referências

- Arendt, H. (2012). *Condition de l’homme moderne, dans L’Humaine Condition*. Édition établie par P. Raynaud. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L. (2009). *De la critique : précis de sociologie de l’émancipation*. Paris: Gallimard.
- Bourgeois, B. (1992). *La pensée politique de Hegel*. Paris: PUF.
- Dewey, J. (2011). *Démocratie et éducation, suivi de Expérience et éducation*. Traduit par G. Deledalle et M.-A. Carroi. Paris: Armand Colin.
- Durkheim, E. (1996). «Détermination du fait moral». In: *Sociologie et philosophie*. Apresentação de B. Karsenti. Paris: PUF.

---

<sup>10</sup> Notadamente o capítulo II.

<sup>11</sup> “Ensinar como o *universo ético* deve ser *conhecido*” e não somente como ele deve ser, tampouco o que ele deve ser. Essa era a proposta de Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito* tal como ele anuncia em seu prefácio.

- Hegel, G.W.F. (1986). *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par R. Derathé. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par J.-F. Kervégan. Paris: PUF.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam (tradução francesa: *Les Pathologies de la liberté*. Traduit par F. Fischbach. Paris: La Découverte, 2009).
- \_\_\_\_\_. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Kervégan, J.-F. (1992). *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et entendement*. Paris: PUF.
- Neuhouser, F. (2003). *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rancière, J. (1995). *La méésentente*. Paris: Galilée.
- Tönnies, F. (2010). *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. Traduit par S. Mesure et N. Bond, Paris, PUF.
- Röpke, W. (2004). „Civitas Humana: Grundfragen der Gesellschafts - und Wirtschaftsreform“ [1944]. *apud* Foucault, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard-Le Seuil.

Tradução de Hélio Alexandre da Silva (helioale@yahoo.com.br)  
Universidade Estadual Paulista.

Recebido em: 30.05.2017

Aceito em: 20.07.2017



## TRADUÇÃO

# A *Fenomenologia do Espírito* é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?<sup>1</sup>

Jean-François Kervégan<sup>2</sup>

Na bastante conhecida carta de 2 de novembro de 1800, endereçada a Schelling, Hegel escreve:

Em minha formação científica, que começou pelas mais elementares necessidades do homem, tive que ser impulsionado para a ciência, e o ideal de minha juventude teve que, para [vir a ser] uma forma de reflexão, se transformar ao mesmo tempo em um sistema; eu me pergunto agora, enquanto ainda estou ocupado com isso, qual retorno se poderia encontrar para uma intervenção na vida do homem (Hegel, 1952, p.53).

Estas palavras lançam nossa atenção para uma singularidade do pensamento Hegeliano: elas associam os interesses especulativos mais elevados (pelo “sistema”, pela fundação ulterior da ciência) a uma observação vigilante das práticas ordinárias; recorrendo à terminologia de Schelling, elas combinam idealismo e realismo.<sup>3</sup> O mesmo Hegel, durante sua estada em Berna e Frankfurt, concebe ambiciosos projetos sistemáticos, metafísicos no sentido mais literal do termo, e lê, além do mais, economistas, historiadores e especialistas da *Reichspublizistik*. Ali onde Schelling desenvolve o projeto de uma “física especulativa”, que se situa em um plano diferente do das ciências positivas da natureza e pretende apreender a “pressuposição absoluta” de todos os fenômenos e não “se acomoda nem com o hipotético nem com o somente provável” (Schelling, 2001, pp.70, 72, 78, 81), Hegel, mesmo que tenha se arriscado a retificar os “erros” da astronomia newtoniana, pretende fazê-lo em nome de uma apreensão concreta da realidade natural, algo que o “formalismo” da mecânica celeste teria traído (Hegel, 1979, pp.130-1).<sup>4</sup> Para

1 Tradução de Nicolau Spadoni e Paulo Amaral, alunos de graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. A tradução foi feita a partir da versão completa deste ensaio, que nos foi enviada pelo Professor Jean-François Kervégan em 4 de outubro de 2016, com o título de “*La phénoménologie de l’esprit est-elle la fondation ultime du ‘système de la science’ hegelien?*”. Ele também foi publicado em Marmasse, G. & Schnell, A. (dir.). (2014). *Comment fonder la philosophie? L’idéalisme allemand et la question du principe premier*. CNRS Editions, pp.243-264.

2 Jean-François Kervégan é professor da Université Paris 1 / Panthéon-Sorbonne & Institut Universitaire de France.

3 Ver Schelling, 1987, pp.115-119 (*Sämtliche Werke* [SW] 1, pp.211-215); 1973 (SW 1, pp.302, 330).

4 [Nota dos tradutores]. Há uma edição desta obra em português: Hegel, G.W.F. (2012). *As órbitas dos planetas*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento.

Hegel, a sistematicidade e o problema da fundação dos saberes não são compatíveis com a *empíria*, apesar de ele recusar o *empirismo* no mesmo grau que seu irmão inimigo, o formalismo (Hegel, 2007, p.55; W 2, p.438). Esse é um ponto que se manterá inalterado na obra de maturidade. Mas, sobretudo, o programa exposto na carta a Schelling permite compreender que Hegel, desde o início, acredita levar ao extremo de sua radicalidade o programa sistemático das filosofias pós-kantianas. Esse programa é aquele de uma ciência filosófica capaz de garantir sua própria fundação, ou ainda, de por suas próprias pressuposições.

Um exemplo dessa grande ambição é oferecido pelo texto conhecido pelo título de *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, quem quer que seja seu verdadeiro autor (Hegel, Hölderlin, Schelling? No final, pouco importa: é o resultado de uma reflexão coletiva). Reconhecendo a reorientação kantiana da metafísica em direção ao campo prático, o texto proclama prontamente que “a metafísica inteira incide, futuramente, na moral” (MP, p.3; W 1, p.233). Mas isso para apresentar uma ambiciosa articulação programática da filosofia da natureza, de um estudo histórico da “*obra dos homens*” destituindo o Estado de sua proeminência ilusória, de uma “filosofia estética” e de uma filosofia da religião que será um “monoteísmo da razão e do coração” combinado a um “politeísmo da imaginação” (MP, p.5; W 1, pp.234-235). De uma certa maneira, esse texto é uma descrição antecipada do programa sistemático que irá compor a obra Hegeliana de maturidade, exceto que este último irá repor o projeto audacioso de uma “mitologia da razão” destinada a espalhar o espírito da liberdade sobre o povo. Não é que Hegel terá abandonado essa ambição. Mas, por um lado, essa tarefa “mitológica” se voltará muito mais às instituições do espírito objetivo; por outro lado, para o autor da *Enciclopédia*, a razão especulativa não terá a necessidade de recorrer aos mitos. Com efeito,

tais produções instintivas da razão humana, que carecem da forma da pensamento, não podem valer como provas de um conhecimento *científico primitivo*; são antes, necessariamente, algo de *não científico* (ECF 3, p.119, §405, adendo; Enzykl 3, W 10, p.128).

O sistema Hegeliano não compreenderá uma “filosofia da mitologia” ou uma mitologia filosófica; é uma diferença para com Schelling, para quem, em um certo momento de sua evolução, o ponto de vista de uma tal filosofia “se tornou o *único possível*” (Schelling, 1998, p.27). Além disso, o mito será antes uma *representação* da verdade do que o sistema acabado; é nesse sentido que Hegel poderá julgar como “adequado” “considerar o mito da Queda logo no início da Lógica” (ECF 1, p.84, §24; Enzykl 1, W 8, p.128).

O *Fragmento de Sistema* de 1800 resume as principais orientações do pensamento de Hegel durante esta fase de sua evolução intelectual, período no qual ele está combatendo o kantismo ao inventar os “conceitos inconcebíveis” (entende-

se por isso: inconcebíveis à luz das filosofias do entendimento e da reflexão): o amor, o destino, a vida (sendo estes definidos já de maneira dialética enquanto “ligação da ligação e da não-ligação”) (W 1, p.422). A envergadura sistemática deste texto é menos evidente que aquela do *Programa*; entretanto, seu objetivo é o de mostrar que o pensamento da natureza e o do espírito se unificam no terreno da “vida” e são mesmo fundados nela. Tenhamos em vista que se trata de uma mudança de denominação, mas não de orientação fundamental: o que Hegel chama, em Frankfurt, de “vida”, em oposição aos conceitos “mortos” do entendimento, é precisamente aquilo que ele irá chamar, em Jena, de “conceito”, e que será a base de seu sistema. Um pensamento da vida (traduzamos: do conceito) enquanto processualidade que possibilita, para além “da morte, da oposição, do entendimento” mas sem, no entanto, excluí-los, a produção do “verdadeiro infinito” (W 1, p. 422): aqui já se vê, apesar do vocabulário, uma descrição precisa do que será a concepção Hegeliana definitiva de sistema. É na “oposição absoluta”, e somente através dela, que pode ser pensada, que *deve* ser pensada a “reunião” ou a “reconciliação” cuja exigência é expressa pela religião, embora de uma maneira ainda inadequada; em todo caso, ela o faz melhor que uma filosofia vinculada ao finito, ao entendimento, ao não-vivo. O propósito do “sistema” (da filosofia como todo dinâmico) só pode ser o de pensar a reunião na e pela cisão, em suma: de pensar a *processualidade* do real.

Essa concepção processual da sistematicidade irá chegar à maturidade nos escritos de Jena. O texto sobre a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, por exemplo, indica que, se a atividade filosófica quiser “chegar a ser um sistema”, ela deverá “abolir (*aufheben*) a cisão”; mas ela não pode chegar a ser tal sistema aniquilando (*vernichten*) um dos opostos (sujeito ou objeto) e levando o outro ao infinito (Diferença, pp.94-95; W 2, pp.93-94); ao contrário, lhe será necessário pensar a identidade dos opostos na sua diferença mesma; em suma, se trata de pensar “a identidade da identidade e da não-identidade” (Diferença, p.95; W 2, p. 95), que é o próprio absoluto. Resta somente dar um nome e encontrar um lugar que permitam tal operação. Este nome será o “conceito”, e este lugar, a *Lógica*.

Entretanto, é na elaboração da *Fenomenologia do Espírito* que Hegel se dará conta da transformação do seu sistema (ainda em gestação) em uma filosofia do conceito, a única capaz de satisfazer a exigência de fundação radical do saber da qual o idealismo alemão é portador. É então que ele consegue conferir uma significação totalmente original ao problema, comum a todos os pós-kantianos, de conceber e expor a filosofia como um sistema capaz de justificar seus próprios fundamentos. A *Fenomenologia* é, nesse sentido, o primeiro texto sistemático de Hegel, muito embora a concepção Hegeliana de sistematicidade e (sobretudo) a organização concreta e os detalhes das partes do sistema venham ainda a conhecer

desenvolvimentos notáveis.<sup>5</sup> A fim de esclarecer a função fundante da empreitada fenomenológica, tanto na própria *Fenomenologia* quanto na configuração definitiva do sistema Hegeliano, é preciso antes de tudo determinar o núcleo especulativo do sistema da ciência tal como apresentado de maneira programática no Prefácio de 1807: ele é resumido pela famosa fórmula segundo a qual a ciência tem como tarefa expor a verdade, não somente como substância, mas também e sobretudo (*ebensosehr*) como *sujeito*.

### Da substância ao sujeito

O Prefácio de 1807 recorda enfaticamente a ambição sistemática do filosofar: “a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico” (FE 1, p.23, §5; PhG, W 3, p.13). Mas ele também especifica a implicação de uma tal concepção de filosofia como “sistema da ciência”: o sistema deve engendrar as suas próprias pressuposições, assegurar a sua própria fundamentação. O acoplamento entre verdade e sistematicidade supõe, assim, um terceiro termo, que responde, à sua maneira, ao problema da fundamentação: a *circularidade* (cf. Souche-Dagues, 1986). Uma vez que o conceito é um *processo dialético*, incluindo necessariamente o momento da negatividade, o sistema é, como será dito na *Enciclopédia*, um: “círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário” (ECF 1, pp.55-6, §15; Enzykl 1, W 8, p.59). O Prefácio já sugere uma tal visão dinâmica da sistematicidade que contradiz a representação comum da consumação do conhecimento em um todo organizado. O sistema não é um “círculo que fechado em si repousa” (FE 1, p.38, §32; PhG, W 3, p.35); ele é, antes, como uma “substância viva”, “o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio” (FE 1, p.30, §18; PhG, W 3, p.22). Sua sistematicidade não é, portanto, “aberta”, como às vezes foi dito, mas dinâmica: o sistema é, antes de tudo, um processo de autoprodução, e em seguida, de autorreflexão. Essa dinâmica processual de engendramento de si se anuncia, no Prefácio, no léxico da *subjetividade*:

segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema - tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito* (FE 1, p.29, §17; PhG, W 3, pp.21-22).

De uma certa maneira, pode-se dizer que essa tese constitui uma resposta ao projeto filosófico do jovem Schelling e explica os ataques indiretos dos quais ele é alvo no Prefácio. Com efeito, se é verdade que a filosofia schellinguiana da natureza pretende desenvolver uma concepção “espinosista” do absoluto, então a transição, aqui requerida, do ponto de vista da substância’ ao do sujeito, ou ao

---

<sup>5</sup> Ver Labarrière, 1979, cap. 2, pp.35ss., em especial pp.47ss.

da “substância viva”, constitui uma alternativa ao programa daquela filosofia. Mas isso vem acompanhado de uma redefinição da própria ideia de subjetividade. O que Hegel chama de sujeito não é *antes de tudo* a subjetividade finita (por exemplo, a humana), mas “o movimento do pôr-se a si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro” (FE 1, p.30, §18; PhG, W 3, p.22), ou, dito de outro modo, aquilo mesmo que designa a imagem do círculo, que é ela mesma uma representação da sistematicidade. Para Hegel, a subjetividade é uma propriedade, não do “sujeito concebente” nem de uma “substância”, mesmo que pensante, mas, antes, do *conceito* enquanto ato de produção de si; o sujeito é algo distinto da subjetividade que Hegel qualifica como “má e finita”. Assim, deve-se considerar esta (o “sujeito” na acepção comum do termo) como uma imagem empobrecida da subjetividade verdadeira ou infinita, e não como seu paradigma:

a subjetividade também não é simplesmente a subjetividade má e finita, enquanto oposta à Coisa; mas, segundo sua verdade, é imanente à Coisa; e, portanto, subjetividade infinita, é a verdade da Coisa mesma (ECF 1, pp.276-77, §147; Enzykl 1, W 8, p.290).

Sistema, círculo, conceito, sujeito: muitas determinações que, no Prefácio, dão corpo e remetem, todas, ao programa de autofundação do saber. É preciso acrescentar, ainda, o termo que as conecta e procura unificá-las, qual seja, o *espírito*:

o que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito (...). O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento (FE 1, pp.33-34, §25; PhG, W 3, pp.27-28).

É, portanto, porque a substância é sujeito e o absoluto, espírito, que o verdadeiro só pode ser dito como sistema. Isso levanta, naturalmente, a questão de saber o que se deve entender, mais exatamente, por espírito. Ora, é precisamente durante a elaboração do que deveria ser inicialmente apenas uma “ciência da experiência da consciência”, e que tornou-se eventualmente a “Fenomenologia do Espírito”, que Hegel se dá conta da necessidade de superar uma concepção “finita”, uma vez que meramente “consciente”, de espírito. Ao final do caminho da fenomenologia, no qual o Prefácio fornece uma espécie de balanço, o espírito já não pode mais ser concebido apenas como “espírito” subjetivo: ele é igualmente espírito objetivo (capítulo VI) e espírito absoluto (capítulos VII e VIII). É esta concepção “transubjetiva” do espírito que permite ao Prefácio identificar “a *ciência*” (o saber sistemático) e “o espírito que se sabe como espírito”, e a decretar que “só o espiritual é o efetivo” (FE 1, pp.33-34, §25; PhG, W 3, p.27). Com efeito, uma tal proposta só pode fazer sentido se o espírito for capaz de acolher seu outro, dito de outra maneira, se a “subjetividade” não for a simples negação da “substancialidade”, mas sim a sua

apropriação. Do ponto de vista da *Fenomenologia*, o sistema não é outra coisa que a interiorização rememorante, a *Er-innerung*, da estrutura “subjéctiva-objéctiva” do espírito considerada segundo seu dinamismo estruturante. O “sistema da ciência” - e este é, no fundo, o único resultado da *Fenomenologia* - não é outra coisa que a produção, pelo espírito, de seu próprio conceito: o verdadeiro, escreve Hegel, é o “vir-a-ser de si mesmo” (FE 1, p.30, §18; PhG, W 3, p.22). O sistema, em outros termos, é um processo de autofundação.

### O sistema na *Fenomenologia do Espírito*

A concepção tanto do sistema como de sua fundação/introdução evoluiu significativamente ao longo da elaboração do que viria a se tornar a *Fenomenologia do Espírito*.<sup>6</sup> Esta evolução e a alteração do título do livro, que se seguiu disso, fez com que se derramasse muita tinta, inutilmente sem dúvida. Neste plano factual, as coisas são de fato claras. Embora o contrato com o editor tivesse uma obra intitulada *Sistema da Ciência. Primeira parte: Ciência da Experiência da Consciência*, Hegel decide, ao passo que a impressão já está bem avançada, substituí-lo por um outro título: *Sistema da Ciência. Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito*. Este título, especifica uma instrução ao impressor (PhG 1988, p.547), deve figurar tanto no início da obra como no “intertítulo” da sequência do Prefácio (que não é concebido como um prefácio à introdução do sistema que é a *Fenomenologia*, mas como um prefácio ao sistema mesmo). No entanto, somente uma parte dos exemplares incorpora esta alteração; algumas cópias incluem os dois títulos, um no título principal, outro no intertítulo; outros mantêm somente o antigo. Aliás, se a *Fenomenologia do Espírito* é o resultado de um intenso processo de amadurecimento da concepção Hegeliana de “sistema da ciência”, este resultado não é definitivo. De acordo com o prospecto de apresentação do livro, contemporâneo da sua conclusão, a fenomenologia “deve tomar o lugar dos esclarecimentos psicológicos ou também das considerações abstratas sobre a fundação do saber” (PhG, W 3, p.592). E Hegel acrescenta: “Um *segundo tomo* irá conter o sistema da lógica enquanto filosofia especulativa e as duas outras partes da filosofia, as *ciências da natureza e do espírito*” (idem, *ibidem*). Convém notar a hesitação que parece traduzir essa apresentação: a fenomenologia é tanto uma “preparação” à ciência como uma “nova ciência”; ela é a primeira parte de um sistema, cuja segunda parte tem o mesmo plano que o futuro sistema enciclopédico. Isto indica que a posição sistemática da *Fenomenologia* constitui um problema hermenêutico fundamental.

Como esta posição é, ela mesma, definida na *Fenomenologia do Espírito*? A *Fenomenologia* tem por tarefa “conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao

---

<sup>6</sup> Ver Hoffmeister, 1955, pp.XXIXss.; Bonsiepen, 1988, p.XXVIII.

saber” (FE 1, p.35, §28; PhG, W 3, p.30). Esta tarefa não deve ser entendida em um sentido estritamente psicológico: aquilo que se examina no processo de aculturação não é o indivíduo empírico, mas o “o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si” (idem, ibidem). Ser-aí mínimo do espírito, a consciência é afetada até o final de seu processo de aculturação por uma dualidade que é, de partida, insuperável: aquela do eu e do ser ou, no vocabulário do Prefácio, aquela do sujeito e da substância. O objetivo da *Fenomenologia* é, assim, o de preparar o terreno para o saber sistemático mostrando à consciência natural que ela está comprometida, quer queira quer não, com um processo que, partindo da dualidade *aparentemente* primeira da consciência pré-discursiva e do objeto na sua singularidade nua, conduz, através das figuras sucessivamente encadeadas do Espírito, à imediatidade *mediada* do saber absoluto, que sozinha permite que a dualidade inicial faça sentido pois ela é sua pressuposição secreta. O ponto final da *Fenomenologia*, o espírito que “terá tornado seu ser-aí igual à sua essência” (FE 1, p.40, §37; PhG, W 3, p.38), constitui o *elemento* do saber na medida em que ele superou esta dualidade demonstrando sua necessidade, na medida em que ele se desfaz e se dá conta da relação “natural” da subjetividade e do mundo que organiza as representações e as formas comuns de conhecimento. O “saber absoluto”, uma vez que é assim que a *Fenomenologia* nomeia este ponto de conclusão, define assim o espaço dentro do qual o saber será capaz de se desenrolar como ciência do “verdadeiro que está na forma do verdadeiro” (FE 1, p.41, §38; PhG, W 3, p.38), a saber, primeiro como Lógica ou “*filosofia especulativa*”, depois como ciência real da natureza e do espírito. Dessa forma, o processo descrito pela *Fenomenologia* verifica antecipadamente a proposição do último capítulo da *Lógica*:

o início, porque ele é algo determinado diante da determinidade do resultado mesmo, não deve ser tomado como o imediato, e sim como o mediado e o deduzido (CLE, p. 279; WdL, W 6, p.566).

Desta maneira, o “saber absoluto” não é somente o *resultado* distante e a condição de inteligibilidade da certeza sensível imediata: ele é, também, recolhido na singularidade de uma *posição de saber*, “o elemento” (como se fala de elemento marinho) no qual se desenvolve a própria filosofia em toda sua extensão sistemática. Dito de outro modo, este resultado é ele mesmo um ponto de partida, ou, como diz a *Lógica*, um “novo começo”.

Do ponto de vista da estrutura do sistema, as coisas parecem, então, bastante claras. No entanto, como podemos justificar o fato de que a *Fenomenologia* seja a fundação do sistema sem pressupor, de uma certa maneira, sua consumação? O Prefácio de 1807, concebido como um prefácio ao sistema, dedica várias páginas a esta questão. A *Fenomenologia*, ao contrário da *Lógica*, expõe somente a manifestação ou *fenômeno* do verdadeiro nas condições de finitude da consciência ou do “espírito

que aparece”; ela expõe o espírito somente na medida em que ele aparece para si mesmo e não tal como ele é “para nós”, ou do ponto de vista de saber sistemático. A este respeito, ela poderia parecer ser apenas o átrio do saber autêntico. No entanto, ela lhe é indispensável na medida em que é, precisamente, não a prévia, mas o *negativo*. A *Fenomenologia*, explica o Prefácio, não é mais exterior ao sistema que o “falso”, quer dizer, o negativo não é exterior ao movimento “positivo” da verdade. É somente por ter deixado a negatividade se desdobrar na diversidade de suas figuras da consciência que o saber filosófico pode não aparecer - pois aparecer é a própria *Fenomenologia* - mas *se desenvolver* a partir de si mesmo sem ter de se preocupar mais, como estabelece o texto sobre o começo da Ciência no início da *Lógica*, com as condições por meio das quais a consciência finita consegue alcançá-lo. Desta maneira, na própria *Fenomenologia do Espírito*, o processo fenomenológico se apresenta como a ex-posição do sistema no elemento externo da consciência ou do espírito finito, como sua tradução em um registro que certamente não é o seu próprio (o verdadeiro não está “na figura do verdadeiro”), mas que não lhe é certamente estranho. Há, de alguma maneira, um paralelismo entre o “movimento das essencialidades puras” (FE 1, p.39, §34; PhG, W 3, p.36) (a *Lógica*) e aquele das “figuras do espírito”, que é, por assim dizer, o fenômeno *total* naquilo que ele engloba enquanto “a mundanidade completa da consciência em sua necessidade” (FE 1, p.39, §34; PhG, W 3, p.37).

As reformulações a que se submete o programa sistemático durante a redação da *Fenomenologia do Espírito*, as hesitações que Hegel parece ter quanto ao seu estatuto,<sup>7</sup> conduziram alguns comentadores, a começar por Michelet, prefaciador do tomo da edição do Círculo de amigos do falecido - que contém a *Fenomenologia do Espírito* -, a considerar que a obra seria um escrito de juventude, que Hegel teria por fim mais ou menos renegado. A principal razão para tanto é que o conteúdo do livro teria conhecido, ao longo de sua redação, uma proliferação descontrolada de onde resultaria que numerosos elementos que faziam parte do sistema propriamente dito estariam indevidamente incorporados ao que deveria apenas ser a sua introdução. Esta tese foi exposta de maneira detalhada por Theodor Haering,<sup>8</sup> e recuperada, notadamente, por Hyppolite e Hoffmeister. De acordo com Haering, o texto, inicialmente destinado a ser uma introdução da consciência natural ao ponto de vista do sistema, teria mudado de orientação ao longo de sua redação à medida que Hegel incluiu (com os três últimos capítulos) elementos que não fazem mais dela uma “ciência da experiência da consciência” propedêutica, mas antes uma primeira parte do sistema.

7 Em uma carta a Schelling datada de 1 de maio de 1807, Hegel, após ter lamentado “a infeliz desordem que precedeu a impressão e a edição”, escreve que “essa primeira parte [do sistema] é, na realidade, uma introdução” e acrescenta que “ainda não alcançou *in mediam rem*” (Briefe 1, pp.159-161).

8 Ver Haering, 1929 e 1938.

Esta tese é contrariada pelo testemunho privilegiado do biógrafo e discípulo Karl Rosenkranz. Ele considera que houve, de fato, uma “crise fenomenológica do sistema»<sup>9</sup> (Rosenkranz, 2004, p.338); tal crise foi decisiva, uma vez que ela ocasionou a ruptura com o estilo filosófico de Schelling, bem como com o de Fichte. Em seu desenvolvimento, um tanto monstruoso, a *Fenomenologia do Espírito* é, de acordo com Rosenkranz, o ato de uma tomada de consciência, por Hegel, de sua originalidade filosófica; ela é, neste sentido, tanto uma introdução ao sistema quanto sua primeira parte. Em uma perspectiva bastante próxima, Otto Pöggeler refutou de maneira detalhada os argumentos factuais e filológicos subjacentes à tese de Haering.<sup>10</sup> De resto, o próprio fato de que Hegel tenha decidido, pouco antes da sua morte, republicar o livro sem maiores modificações advoga contra aquela tese. Por fim, pode-se ainda argumentar que, após ter completado sua redação, Hegel modificou o título do livro e o tamanho crescente dos volumes dos capítulos atesta a extensão do projeto inicial, que era escrever uma primeira parte relativamente curta. Mas não podemos dizer que tenham ocorrido mudanças no projeto em si. Se, como é dito na Introdução, o objeto do livro é de expor o “sistema total da consciência” até a reconciliação do “fenômeno” (aquilo aparece à consciência) e da “essência” (aquilo que é em verdade), reconciliação que dá acesso ao “o reino total da verdade do espírito” (FE 1, p.72, §89; PhG, W 3, p.79); e se esta reconciliação é pensada como tal no “saber absoluto” unificando o espírito e a consciência que ele tem si mesmo (FE 2, p.210, §793; PhG, W 3, p.577), deve-se acrescentar – isto é o que Hegel “descobre” ao redigir o livro, mas esta descoberta é fruto de todo o seu trabalho anterior - que esta reconciliação exige que seja ultrapassada a definição inicial de espírito, como puramente da consciência, e que em particular ela “repouse” - de acordo com expressão do Prefácio (FE 1, p.31, §21; PhG, W 3, p.79), nas formas históricas daquilo que se denominará, ulteriormente, de espírito objetivo. Dito de outra forma, do ponto de vista retrospectivo do saber filosófico (antecipado pela distinção metatextual entre aquilo que é “para a consciência” e aquilo que é “para nós”), a “experiência da consciência”, tal como registrada nos primeiros capítulos do livro, implica ela mesma, em razão da lacuna remanescente entre aquilo que é “para ela” e aquilo que é “em si” (ou “para nós”), uma elevação ao saber absoluto. A esse respeito, a objetivação e historicização das posições da consciência, da consciência de si e da razão nos diferentes momentos do “espírito no seu mundo” (FE 2, p. 145, §678) são uma consequência necessária da “abstração” destes, como Hegel nota no início do capítulo VI – com o qual começaria, segundo Haering, a “derrapagem” da empreitada fenomenológica:

---

9 Ver Rosenkranz, 2004, p.338: trata-se do capítulo consagrado à *Fenomenologia do Espírito*.

10 Ver Pöggeler, 1985, pp.145-192. Ver também Labarrière, 1968, pp.21ss.

São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [consideradas]; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares. Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por pressuposto e por subsistência; ou seja, só existe no espírito, que é a existência. Assim isolados, têm a aparência de serem, como tais: mas são apenas momentos ou grandezas evanescentes, - como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento de dissolução desses momentos (FE 2, p.8, §440; PhG, W 3, pp.324-325).

Também as figuras do espírito não serão mais apenas “figuras da consciência” mas “figuras de um mundo” ou “espíritos reais” (FE 2, p.8, §441; PhG, W 3, p.325), e esta passagem do ponto de vista da consciência àquela dos mundos históricos do espírito é a etapa de objetivação que, solidariamente à radicalização do ponto de vista da consciência nas diversas formas de subjetividade religiosa (Capítulo VII), abre a via ao saber filosófico “absoluto” ou “puro” (como o rebatiza a *Lógica*) que será exposto por ele mesmo no sistema; este se encontra, assim, fundado pela reconstrução, por “nós” ordenada, das figuras que resultam no ponto de vista que ele desenvolve, mas que não têm sentido senão em relação a ele. A *Fenomenologia*, embora tenha recebido ao longo de sua redação desenvolvimentos imprevistos, responde, assim, a um desenho homogêneo, congruente ao (futuro) sistema; ela não lhe é exterior, nem mesmo em sua forma enciclopédica ulterior, embora ela lhe seja uma expressão “em exterioridade”, e de uma certa maneira singular. É isto o que explica que esta obra de juventude tenha conservado toda sua envergadura especulativa, tanto aos olhos de Hegel quanto aos nossos.

### ***A Fenomenologia do Espírito no sistema***

Nos textos posteriores, a questão da situação da *Fenomenologia* em relação ao sistema se torna mais complicada. Há três razões principais para tanto. A primeira é a mudança de plano do sistema, cuja organização final elimina *de facto* a *Fenomenologia*, ao menos enquanto introdução ou primeira parte. A segunda é que, em sua apresentação enciclopédica, o sistema comporta doravante sua própria introdução científica, a saber o “Conceito preliminar da Lógica”, que no fundo trata do mesmo problema da *Fenomenologia do Espírito* (a articulação das diferentes atitudes do sujeito em relação à objetividade do mundo), mas não mais a partir das figuras da consciência e do espírito, e sim de um exame crítico de algumas grandes correntes filosóficas.<sup>11</sup> A importância atribuída por Hegel a esta introdução ao sistema de um novo tipo é medida pela extensão considerável que ela

---

<sup>11</sup> A reconciliação entre essas duas maneiras de introduzir a Ciência, que são a *Fenomenologia* e o Conceito preliminar, é explicitamente feita por Hegel: ver *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1<sup>re</sup> édition [Encycl (1817)] 1, § 36 Rem., p.199 (*Gesammelte Werke*, Band 13, Felix Meiner, 2000 [GW 13], p.34), ou Encycl (1817) 1, § 25 Rem., p.291 (Enzykl 1, W 8, pp.90-91).

conhece na segunda e terceira edições da *Enciclopédia*. Enfim, a terceira razão, a mais aparente: umas das subdivisões da doutrina do espírito subjetivo da terceira parte da *Enciclopédia*, a Filosofia do Espírito, intitula-se ela mesma “Fenomenologia do Espírito”. Mas seu objeto é muito mais limitado do que aquele trabalhado na obra de 1807: de agora em diante, a “Fenomenologia do Espírito”, precedida por uma “Antropologia” (que trata da “alma”) e seguida de uma “Psicologia” (que trata do espírito subjetivo e de suas modalidades representacionais), se concentra exclusivamente na consciência, na consciência de si e (bastante brevemente) na razão, isto é, ela corresponde em extensão às três primeiras seções ou aos cinco primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. Esta redução do âmbito coberto pela *Fenomenologia* forneceu, evidentemente, um argumento importante àqueles que consideram que Hegel se tinha deixado submergir em 1806 pela execução de seu projeto e que ele havia incluído, notadamente no capítulo “Espírito”, as análises que tinham os seus lugares nas outras partes do sistema em gestação (neste caso, na doutrina do espírito objetivo). Notemos, porém, que esta objeção já é respondida no “Conceito preliminar” da *Enciclopédia*: Hegel justifica a extensão do material tratado na *Fenomenologia do Espírito* observando que o objetivo desta, que era o de conduzir a “consciência imediata” ao “ponto de vista da ciência filosófica”, implicava que não ficássemos apenas “no formal da simples consciência” e que o incorporássemos ao exame das “figuras concretas da consciência, como por exemplo a moral, a vida ética, a arte, a religião” (ECF 1, pp.87-88, §25; Enzykl 1, W 8, p.91). Mas a verdadeira justificativa para essa inclusão não poderia ser, assim, completamente fornecida uma vez que o processo fenomenológico parecia se reter ao “aspecto formal”, e estaria “por assim dizer (...) por detrás das costas” (ECF 1, p.88, §25; Enzykl 1, W 8, p.91) da consciência, ao adotar o ponto de vista do saber filosófico sistemático é que a lógica do processo fenomenológico poderia ser exposta.

Portanto, é certo que a posição da *Fenomenologia* em relação ao sistema não poderia continuar sendo aquela atribuída por Hegel em 1807. Contudo, o problema que ela tinha por missão resolver - aquele do acesso ao saber filosófico de uma consciência cuja organização “espontânea” tende a lhe fechar o acesso - permanece atual. Deve-se reconhecer, no entanto, que não é fácil conciliar os julgamentos de Hegel sobre a situação sistemática da *Fenomenologia* nos seus escritos posteriores. O Prefácio, a Introdução e o texto sobre o princípio da ciência na *Ciência da Lógica* (1812) fazem da *Fenomenologia* a *pressuposição* da Ciência, pois ela é o fio condutor que leva a consciência de seu dualismo ingênuo ao ponto de vista da filosofia. Hegel escreve, assim, que o conceito da ciência “(independentemente de nascer da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma legitimação, porque ele a adquiriu no próprio caminho [i.e. na *Fenomenologia*]. E ele não é passível de nenhuma outra legitimação” (CLe, pp.27-28; WdL, W 5, p.41). Todavia, ao longo da redação da

*Ciência da Lógica*, Hegel especifica e refina sua concepção do sistema; dessa forma, encontramos na lógica do conceito uma exposição daquilo que será a organização da doutrina do espírito subjetivo na *Enciclopédia*, e que já concede um local circunscrito à *Fenomenologia do Espírito* enquanto “ciência que está entre a ciência do espírito natural e do espírito como tal” (CLE, p.257; WdL, W 6, pp.494-495). É evidente que esta redefinição não permite mais fazer da *Fenomenologia* a única via de acesso à ciência, contrariamente ao que havia sido dito ainda em 1812. É por isso que uma nota adicionada ao Prefácio da primeira edição na segunda edição da *Doutrina do Ser* indica que o subtítulo da *Fenomenologia do Espírito*: “Sistema da Ciência, primeira parte”, não é mais apropriado, e que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* torna caduco o projeto original de uma segunda parte (WdL, W 5, p. 17). Porém, a primeira edição da *Enciclopédia* procura conciliar o estatuto original e a nova posição da *Fenomenologia*, o que não é evidente:

Eu tratei, anteriormente, da *Fenomenologia do Espírito*, a história científica da *consciência*, como a primeira parte da filosofia, no sentido de que ela deveria preceder a ciência pura visto que ela é o engendramento de seu conceito. No entanto, ao mesmo tempo, a *consciência*, e sua história, como qualquer outra ciência filosófica, não é um começo absoluto mas um membro do círculo da filosofia (Encycl (1817) 1, §36 Rem., p.199; Enzykl 1, GW 13, p.34).

A passagem correspondente das edições posteriores, à qual já foi feita referência, descarta essa aparente ambiguidade. Mas isso é feito não indicando as dimensões mais modestas a que o sistema reduz, de agora em diante, a *Fenomenologia do Espírito*, mas justificando a ambição que tinha a obra de 1807 de constituir a demonstração da “necessidade” do “ponto de vista da ciência filosófica” (ECF 1, p.87, §25; Enzykl 1, W 8, p.91). A própria extensão do programa inicial, para além do “aspecto formal da simples *consciência*”, se justifica por isso: é, de fato, por ser o ponto de vista do saber filosófico “o mais rico de conteúdo e o mais concreto” que a *Fenomenologia* deveria incluir as “figuras concretas da *consciência*” (ECF 1, pp.87-8, §25; Enzykl 1, W 8, p.91) que se erguem, no vocabulário da *Enciclopédia*, não do espírito subjetivo (como a *consciência* propriamente dita) mas do espírito objetivo (moralidade, *Sittlichkeit*) e do espírito absoluto (arte, religião). Dessa forma, até 1830, Hegel sustenta que o projeto de uma introdução *que seja ela mesma científica* ao sistema (e que não é, portanto, uma simples propedêutica) implica que ela seja, de alguma maneira, coextensiva ao próprio sistema, mesmo que isso resulte em um modo de exposição “mais complicado” (ECF 1, p.88, §25; Enzykl 1, W 8, p.91).

Isto explica porque, após ter considerado, em 1829, uma redução e uma “reformulação” da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1967, p.335), Hegel decide, enfim, a limitar-se à reedição prevista das correções editoriais, como evidenciado pela magreza das modificações operadas nas trinta primeiras páginas (as únicas a

terem sido efetivamente revisadas); isto confirma uma nota manuscrita de 1831, onde está escrito: “trabalho, para se dizer a verdade, anterior, a não se refazer” (PhG 1988, p.552). O valor “fundador” da obra de 1807 é assim atestado: ele diz o mesmo conteúdo que o sistema enciclopédico desenvolvido, mas segundo uma outra ordem de significação. Sem dúvida que há um desnivelamento entre a *Fenomenologia* e o sistema, e por isso que a denominação da “primeira parte” é abandonada. Porém, ao mesmo tempo, ela é, de alguma maneira, idempotente uma vez que ela expõe todo o seu conteúdo no elemento do dualismo da consciência, que tem como efeito aquilo do “para nós” e do “para ela”. No entanto, somente o sistema desenvolvido em sua totalidade (a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*) pode estabelecer o que já está, por assim dizer, totalmente presente na sua propedêutica. A preservação da *Fenomenologia do Espírito* como pressuposição do sistema não parece, sem dúvida, nada compatível com o lugar reduzido que lhe é dado na *Enciclopédia*, assim como o fato de que este último dispõe de sua própria “via de acesso” (o Conceito preliminar) e professa expressamente a pluralidade destas vias de acesso (Encycl (1817) 1, §36 Rem., pp.199-200; Enzykl 1, GW 13, pp.34-35). Isto mostra, em todo caso, como disse Pöggeler, que “a ideia da fenomenologia é um pensamento com o qual Hegel lutou, sem cessar, desde seus primeiros anos em Jena até o fim de sua vida” (Pöggeler, 1985, p.191).

### **Conclusão: em direção à «ciência da liberdade»**

Paradoxo em função das representações comuns, e mesmo nas concepções desenvolvidas no quadro do idealismo alemão: o sistema Hegeliano se mostra como a expressão mesma da *liberdade* especulativamente compreendida. É por ser sistemática, organizada de acordo com uma certa relação de necessidade, que a filosofia merece ser definida como uma “ciência da liberdade” (Encycl (1817) 1, §5 Rem., p.156; Enzykl 1, GW 13, p.18). Esta afirmação deve ser entendida em toda sua complexidade. Ela significa, primeiramente, que o sistema Hegeliano se prescreve em acolher a contingência naquilo que ela tem de irreduzível, aparentemente, à necessidade do conceito. Nada é mais falso, como mostrado por Bernard Mabile, que acreditar em um necessitarismo Hegeliano erradicando a contingência ou a reduzindo a ser a sombra inconsciente de uma necessidade cega; em Hegel, há uma real autonomia do contingente, pois é racional que exista o irracional.<sup>12</sup>

Mas a contingência não é a liberdade, e é por isso que, em um segundo nível, é preciso justificar a compatibilidade, ou mais exatamente, o elo necessário entre necessidade e liberdade. Isso é o que é feito na *Lógica* com a passagem, apresentada como “a mais dura” (ECF 1, p.289, §159; Enzykl 1, W 8, p.304), da “substância”,

<sup>12</sup> Ver Bourgeois, 1992, pp.271ss.; Mabile, 1999, em particular a seção 7, pp.213ss.

última categoria da lógica objetiva, ao “conceito” subjetivo, passagem que é também aquela da “Lógica objetiva” à “Lógica subjetiva”:

Assim, o conceito é a *verdade* da substância e, na medida em que a *necessidade* é o modo de relação determinado da substância, mostra-se a *liberdade* como a *verdade da necessidade* e como o *modo de relação do conceito*<sup>13</sup> (CLE, p. 174; WdL, W 6, p.245).

O que descreve essa transição da substância ao conceito, ou da objetividade à subjetividade, é precisamente a constituição da liberdade até a necessidade, ou seja, o *Beisichsein im Anderen*, o ser “em si” na alteridade; de sua parte, a necessidade não é “suprimida” por ela, mas elevada à sua verdadeira significação, ao mesmo tempo posta enquanto necessidade e ordenada à livre processualidade do conceito se engendrando a si mesmo bem como o seu outro. Mas se a liberdade é a “verdade da necessidade”, e se esta última é a determinação mais alta da sistematicidade, então o próprio sistema deve ser entendido não como uma totalidade finita, mas como uma totalidade em processo, como dinâmica de autoprodução e de autofundação do discurso da verdade. Sem dúvida, não seria correto descrever o Hegelianismo como um sistema aberto, se por isso entendermos aquilo que seria indefinidamente sujeito a retificações: há, obviamente, somente *um* sistema, mas este sistema é móvel, processual, “plástico” por assim dizer (Hegel chama “orgânico”, mas este termo deve ser evitado em razão daquilo que designa, especialmente em política, sob o rótulo de organicismo). O que manifesta mais claramente esta propriedade é o fato que, no sistema Hegeliano, os momentos de *totalização* são também os momentos da *imediato*: a totalidade que recapitula um processo mobilizando um termo primeiro imediato (ou parecido como tal) se constitui ela mesma em uma “segunda” imediatidade (uma imediatidade “tornada”) que resulta de um processo que conduz a ela, mas também a legitima, no sentido de que o “resultado”, apreendido em sua imediaticidade (isto é, abstraído do processo do qual ele resulta), é o “fundamento verdadeiro” deste processo, e, por conseguinte, do primeiro imediato pelo qual se começou em aparência este mesmo processo. Isto pode ser verificado em um lugar estratégico: trata-se do “retorno” à certeza sensível no final da *Fenomenologia*.

Somente há imediatidade que vem-a-ser, ou mediada: esta tese final da *Lógica* é, no fundo, aquilo de que a consciência sensível, na *Fenomenologia*, já fazia experiência, mas de uma maneira cega e impotente, na medida em que era certeza sensível. A própria incapacidade desta consciência de apreender de maneira antipredicativa o “isto” em sua singularidade absoluta significa que ele mesmo somente é pensável, tematizável, a partir do seu outro, o “saber absoluto”; é por esta razão que a certeza sensível ressurge ao fim do processo fenomenológico, onde ela é apresentada como resultado de uma “folga” que este saber se dá, e esta folga

<sup>13</sup> Ver também ECF 1, p.287, §158 (W 8, p.302).

constitui “a suprema liberdade” do saber absoluto que o espírito possui de si (FE 2, p.219, §806; PhG, W 3, p.589). O paralelismo é evidente, até mesmo no vocabulário do “dar folga” (*entlassen*), entre esta “passagem” do saber absoluto à “consciência sensível” e aquela entre a ideia absoluta e o ser-outro natural no fim da *Lógica*. Fica claro que, nestes locais estratégicos onde o sistema parece recolher-se em uma expressão última, onde acreditamos ter chegado a uma designação definitiva do “absoluto”, ou melhor, do objeto absoluto do saber (e devemos lembrar que “as determinações lógicas em geral podem ser consideradas como definições do absoluto”) (ECF 1, p.173, §85; Enzykl 1, W 8, p.392), a circularidade, imagem da liberdade do processo sistemático, destrói a ilusão de um ponto de chegada ou de uma verdade última assim como aquela de um começo ou de uma fundamentação original. Com efeito, subtraído a este processo (aquele mesmo que apreende, de acordo com o Prefácio de 1807, a proposição especulativa), o absoluto, ele próprio, não é mais que “um pensamento visado” (ECF 1, p.174, §85; Enzykl 1, W 8, p.392).

### Lista de abreviaturas

CLe: *Ciência da Lógica (excertos)*. 2011.

Diferença: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. 2003.

ECF 1: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 1: *A Ciência da Lógica*. 1995.

ECF 3: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 3: *A Filosofia do Espírito*. 1995.

Encycl: *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1<sup>re</sup> édition. 1988.

Enzykl: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). W 8, 9, 10.

FE: *Fenomenologia do Espírito. volumes 1 e 2*. 1992.

GW: *Gesammelte Werke*. 2000.

MP: *O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. 2009.

PhG: *Phänomenologie des Geistes*, W 3.

W: *Werke in zwanzig Bänden*. 1969-1971.

WdL: *Wissenschaft der Logik*. W 5, 6.

### Referências

Bonsiepen, W. (1988). “Einleitung”. In: Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner.

Bourgeois, B. (1992). « Hegel et la déraison historique ». In: *Etudes hégéliennes. Raison et décision*. Paris: PUF.

Haering, T. L. (1929; 1938). *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Leipzig/Berlin: Teubner (1<sup>o</sup> volume 1929, 2<sup>o</sup> volume 1938).

Hegel, G.W.F. (1952). *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785 bis 1812*. Hamburgo: Felix Meiner.

\_\_\_\_\_. (1967). *Correspondance*, t. 3. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_. (1969-1971). *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- \_\_\_\_\_. (1979). *Les orbites des planètes*. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1<sup>re</sup> édition. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Fenomenologia do Espírito. Volumes 1 e 2*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 1: *A Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 3: *A Filosofia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Gesammelte Werke*. Hamburgo: Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2009). *O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Lusosofia.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Ciência da Lógica (excertos)*. Seleção e tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla.
- Hoffmeister, J. (1955). “Einleitung”. In: Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Labarrière, P.-J. (1968). *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l’Esprit*. Paris: Aubier.
- Mabille, B. (1999). *Hegel: L’épreuve de la contingence*. Paris: Aubier.
- Pöggeler, O. (1985). « Qu’est-ce que la Phénoménologie de l’Esprit ? ». In: *Etudes hégéliennes*. Paris: Vrin.
- Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Schelling, F.W.J. (1973). “Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo”. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1987). « Du Moi ». In: *Premiers Écrits*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Introduction à l’esquisse d’un système de philosophie de la nature*. Paris: Le livre de poche.
- Souche-Dagues, D. (1986). *Le cercle hégélien*. Paris: PUF.

Tradução de Nicolau Spadoni e Paulo Amaral (nicolauspadoni@gmail.com e paulofernando\_amaral@hotmail.com)  
Universidade de São Paulo.

Recebido em: 25.04.2017

Aceito em: 16.11.2017

# Summary

Editorial	9
<b>Articles</b>	
From technological power to the duty of responsibility: on the criticism of technoscience in Hans Jonas and Günther Anders MAURÍCIO CHIARELLO	13
Criticize and obey versus gag and disobedience: critiques of Kant to Hobbes DELAMAR VOLPATO DUTRA	43
Towards a political critique of capitalism – beyond Rahel Jaeggi JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO	63
“In what way are possible universals rights counter-colonialists?” Approaches in Judith Butler RODRIGO SOUZA GRAÇA	85
Reflection and Normativism in Kant DANIEL TOURINHO PERES	103
Fichte’s criticism of Spinoza in his <i>Introductions to the Doctrine of Knowledge</i> : displacement of the dogmatism-idealism opposition to Hobbes MARÍA JIMENA SOLÉ	115

## Summary

- Heidegger searching for the truth of the work of art: dialogue with the elegy Bread and Wine of Hölderlin 129  
GABRIELA NASCIMENTO SOUZA

## Translations

- Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global*, from Seyla Benhabib 145

ANA CLAUDIA LOPES

- Como pensar filosoficamente o social?*, from Franck Fischbach 171

HÉLIO ALEXANDRE DA SILVA

- A Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?*, from Jean-François Kervégan 187

NICOLAU SPADONI e PAULO AMARAL

- Summary 203