

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 23 • n. 01 • jan-jun. 2018

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: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

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. 23; n. 01 - jan.-jun. 2018

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
Artigos	
O monismo complexificado de Schelling HUMBERTO SCHUBERT COELHO	13
Para uma leitura (modernista) de Max Stirner RODRIGO ORNELAS	27
Dominação abstrata ou concepção abstrata? Considerações sobre a teoria crítica do capitalismo de Moishe Postone LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA	41
Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação? EMMANUEL RENAULT	63
O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx BRUNO KLEIN SERRANO	79
Teoría de la modernidad y forma estética en la distinción de Walter Benjamin entre tragedia y <i>Trauerspiel</i> MARIELA SILVANA VARGAS	95

Sumário

Traduções

<i>Resignação</i> , de Theodor Adorno	107
FELIPE CATALANI com apresentação de Felipe Catalani	
<i>Algumas considerações sobre a filosofia da história de Kant</i> , de Ernst Cassirer	117
RAFAEL RODRIGUES GARCIA com apresentação de Christian Möckel	
<i>A ideia de constituição republicana</i> , de Ernst Cassirer	139
SERZENANDO ALVES VIEIRA NETO	
<i>Mudança de significado do parlamentarismo</i> , de Otto Kirchheimer	155
BIANCA TAVOLARI	
<i>Sobre a teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo</i> , de Otto Kirchheimer	161
BIANCA TAVOLARI	
Índice em inglês	179

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 23, número 01 de 2018. Este número conta com 6 artigos originais e 5 traduções, avaliados por meio de análise cega de pares.

Em “O monismo complexificado de Schelling”, Humberto Coelho analisa a passagem de um modelo de monismo forte, no sistema da identidade de Schelling, a um monismo complexificado e de inspiração böhmiã na fase da *Filosofia e Religião* e dos *Escritos sobre a liberdade*.

Rodrigo Ornelas, em “Para uma leitura (modernista) de Max Stirner”, analisa criticamente a leitura de Stirner como anarquista, por Engels e teóricos do anarquismo, como idealista, por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, e como modernista, por seus contemporâneos, posicionando-se a favor da última interpretação.

Em “Dominação abstrata ou concepção abstrata? Considerações sobre a teoria crítica do capitalismo de Moishe Postone”, Leonardo da Hora Pereira apresenta o trabalho de Postone e faz alguns questionamentos sobre a sua interpretação de Marx e a sua teorização do capitalismo.

Emmanuel Renault, em “Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação?”, investiga quais são as possíveis contribuições do conceito de reconhecimento para uma teoria social da dominação, propondo uma combinação de *insights* bourdieusianos e temas honnethianos.

Editorial

Em “O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx”, Bruno Serrano aborda o estatuto teórico da crítica da economia política nos escritos de juventude de Marx, os *Manuscritos econômico-filosóficos* e os *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*.

Em “Teoría de la modernidad y forma estética en la distinción de Walter Benjamin entre tragedia y *Trauerspiel*”, Mariela Vargas observa que a distinção entre tragédia e *Trauerspiel* por Benjamin refere-se não somente às particularidades de cada forma dramática, mas é um dos fundamentos de sua teoria da modernidade.

Cinco traduções também integram este número: “Resignação”, de Theodor Adorno, com apresentação e tradução de Felipe Catalani; “Algumas considerações sobre a filosofia da história de Kant”, de Ernst Cassirer, com tradução de Rafael Rodrigues Garcia e apresentação de Christian Möckel; “A ideia de constituição republicana”, de Ernst Cassirer, com tradução de Serzenando Alves Vieira Neto; e duas traduções de Otto Kirchheimer, “Mudança de significado do parlamentarismo” e “Sobre a teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo”, ambas por Bianca Tavolari.

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.

O monismo complexificado de Schelling

Schellings complexified monism

Humberto Schubert Coelho

humbertoschubert@yahoo.com.br

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

Resumo: Apresentaremos diferenças técnicas que ajudam a compreender e justificar a passagem de um modelo de monismo forte, no sistema da identidade de Schelling, a um monismo complexificado e de inspiração böhiana na fase da *Filosofia e Religião* e dos *Escritos sobre a liberdade*. Como o segundo modelo inclui em si uma dimensão processual e conflitiva mais complexa, ele tem a vantagem de acomodar um conceito substantivo e concreto de liberdade no sentido almejado por Schelling, um poder capaz de fomentar o bem e o mal. Para que isso seja possível, contudo, é necessário que a moralidade e toda a diferença em geral sejam assumidas seriamente no novo esquema conceitual, pois a homogeneização de aparência espinosana tendia a tornar ilusórias as diferenças.

Palavras-chave: monismo; Deus; liberdade; conflito; integração.

Abstract: This paper presents a set of technicalities in order to understand and justify Schelling's transition from a strong model of monism in his *System of Identity* to a more complex and dynamical one in his *Philosophy and Religion* and *Freiheitschrift*, both already under Boehmian inspiration. Since the second model includes a more complex processual and conflictive dimension, it has the advantage of accommodating a more concrete and substantive concept of freedom in the sense meant by Schelling, which is a power to foment good and evil. This demands, however, that morality and any difference in general are seriously assumed in the new conceptual framework, because a homogenization in a fashion similar to the Spinozan disqualified differences as illusive.

Keywords: monism; God; freedom; conflict; integration.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p13-26>

“Natureza em si, ou eterna natureza, é apenas o espírito nascido na objetividade, a essência de Deus introduzida na forma”
(Schelling, 1997, I, 2, p. 66).

Introdução

No oceano da obra e do pensamento de Schelling, muitas correntezas contraditórias entre si estão acomodadas sob uma visão total. Sua filosofia pretende acomodar e subsumir ao menos três grandes e muito particulares correntes de pensamento. Ela quer englobar uma perspectiva natural, escapando do viés subjetivista de que a filosofia de Fichte é suspeita; crítica, distanciando-se reflexivamente e com

atitude fiscalizadora, na tradição de Kant; e cristã, assumindo que a essência última de tudo é espiritual e moral, evitando, com isso, a recaída em um monismo “morto”. Esse projeto integrador algo megalomaniaco foi intentado não apenas filosoficamente por Schelling e Hegel, mas também artisticamente por Goethe, enquanto versões em que duas ou mesmo uma destas correntes reduzem a(s) outra(s) também proliferaram rapidamente.

O próprio autor não nos permite esquecer que a sua filosofia é o desdobramento de pressupostos parcialmente velados e inexplorados de um kantismo iluminado por Fichte. Quanto a Espinosa, influência igualmente primária na construção de todo o pensamento schellinguiano, as referências também abundam.¹ Enquanto o diálogo com Kant e Espinosa se evidencia entre a fase fichteana e a fase da filosofia da identidade, a exploração do conceito de Deus no Schelling maduro não prescinde de uma maior explicitação do elemento böhmano de sua meditação.

Schelling tampouco é original nessa mistura. Goethe, Baader, Eschenmayer e o próprio Hegel se relacionam abertamente com Kant, Espinosa e Böhme, ainda que extraindo matizes distintos da relação entre eles e ainda muitas outras fontes de influência. Ao passo que o debate sobre Kant e Espinosa já se desenvolve rapidamente desde a primeira metade da década de 1790, a importância de Böhme cresceu durante e por causa dos desdobramentos do romantismo e do idealismo nascentes.

A presença böhmana se fazia já sentir pela substituição do jargão técnico e claro do Iluminismo por metáforas líricas de ares joaninos, agostinianos ou neoplatônicos, especialmente em autores que incluíam a religião entre seus interesses principais.

O período é marcado pela dialética fina entre a filosofia transcendental de Kant e o sentimentalismo romântico. Na arte e na ciência grandes revoluções inauguravam as noções de criatividade e temporalização dos fenômenos e da própria mente, chegando-se, na expressão de Schelling, à identificação entre arte, ciência e religião em uma visão de mundo onde a natureza seria a “poesia da mente” (Richards, 2002, p. 470).

Seja qual for o grau de sua influência, “Espinosa jamais teria dito ‘sentimento é tudo’. Não foi por nada que ele expressou o amor a Deus como amor *intelectual*

¹ Espinosa passa a ser tema indissociável do pensamento schellinguiano já nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Interessado no modelo integrativo de uma metafísica da totalidade, pelo que se interessa por Platão, pelo neoplatonismo e por Espinosa, Schelling está, contudo, comprometido com o modelo estritamente crítico e transcendental dessa unidade fundamental na esteira de Reinhold e Fichte, isto é, ao modo permitido por Kant, ainda que de um modo posteriormente entendido como certa torção deste. Referências relevantes são Timm, H. *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1, Die Spinozarennaissance*; Otto, R. *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland 18. Jahrhundert*. Nessas obras se mostra a forma peculiar segundo a qual Espinosa é recebido, muitas vezes mediado por um vitalismo e sentimentalismo rousseauiano, outras por uma abordagem teológica que guarda ligação com Lessing ou com a mística alemã, e que reconfiguram o panteísmo de Espinosa sob moldes mais palatáveis à preocupação teológica cristã e a uma metafísica da liberdade.

de Deus” (Copplestone, 1946, p. 45). Em geral, e resumidamente, o panteísmo dos românticos apresenta um modelo estruturalmente espinosano, mas preenchido, não com a plácida contemplação matemática da lógica cósmica, e sim com os fortes sentimentos de Rousseau e a noção kantiana de um sujeito do conhecimento e da ação espontâneos. Schelling, como os demais idealistas e românticos, preferia sempre falar de uma *anima mundi*, não de um Todo imóvel.

A presença e o aspecto do semimonismo de Böhme

O Kant e o Espinosa de Schelling nunca foram fiéis aos originais, moldando-se à visão criativa e muito própria do autor. Isso porque muitos outros autores hoje tidos como secundários, como Goethe, Schiller, Herder, Schulze, Jacobi ou Reinhold, eram influências fortes para todos os pensadores alemães da década de 1790, de modo que as leituras e respectivas recepções dos grandes clássicos eram sempre muito mediadas por discussões levantadas por um amplo e diversificado debate coletivo.

Conscientes de adaptar Espinosa aos interesses teológicos, estéticos e morais de seu ambiente, os alemães do final do século XVIII, a exemplo de Goethe, tinham por ele uma veneração distanciada e crítica. Similarmente, admiradores de Espinosa ou do neoplatonismo estavam dispostos a “corrigir” Kant para que uma metafísica francamente integrativa pudesse surgir (Richards, 2002; Coelho, 2012), contrapondo-se de certo modo àqueles que prefeririam manter o legado kantiano mais fiel a seu projeto crítico. Por isso, não é de espantar que a hierarquia forte e depreciativa de Fichte entre um Eu plenipotente e uma natureza submissa, posta como “palco” da ação do Eu, soasse como reducionismo ilegítimo aos olhos de Schelling. O admirador de Fichte logo sairia de sob suas asas em busca do calor e da luz de sua visão original de um mundo e uma natureza preenchidos por Deus.

Jakob Böhme não era desconhecido da teologia alemã, mas ressurgiu em uma pequena renascença por intermédio de Friedrich Oetinger e Franz Baader. O primeiro teve fundamental importância no resgate da obra de Böhme, produzindo para sua seleção um prefácio bastante impactante na época. Nesse texto, Oetinger definiu o pensamento de Böhme como voluntarista, transformando a noção luterana original da primazia da fé em uma rica psicologia ou metafísica da vontade. Nas palavras de Oetinger,

A fé não é um convencimento quanto à palavra de Deus, mas um engajamento. Fé é colocar-se a serviço de Jesus Cristo, ela forma a nossa alma com fundamento em Jesus Cristo. Na fé, como em todo o cristianismo, há dois acontecimentos: o desprezo do mundo, e a união com Deus em Cristo (Böhme, 1923, p. 70).

Estes ares pietistas indubitavelmente têm ligação com o voluntarismo de Böhme.

Em seu aspecto mais metafísico, o pensamento de Böhme ia no sentido de um

proto-idealismo objetivo, em que a vontade real (de Deus) cria o mundo a partir de um anseio por agir e interagir. A fonte processual se contrapõe à noção metafísica de substância, e acomoda sob novas luzes o finito e o infinito. O resultado é um princípio de identidade cuja dinâmica processual dista muito da de Espinosa. “Ela (a alma) é como um olho de fogo, surgida em igualdade com o primeiro princípio” (Böhme, 1923, p. 299).

Na sagaz percepção de Hans L. Martensen, é impossível querer, odiar ou amar um nada, ou algo amorfo. “Nenhum ato da vontade é possível sem imaginação. Uma vontade deve ter um objeto; mas um objeto posto pela vontade jaz no futuro, deve ser elaborado na imaginação. Uma vontade se determina por motivos... coisas imaginárias” (Martensen, 1885, p. 64). Embora Martensen já esteja sob influência do idealismo, a ideia de que o objeto da vontade pode desdobrar-se reflexivamente dela mesma estava, sim, implícita em Böhme, o que fez de seu redescobrimto em fins do século XVIII um evento promissor diante do problema presente de conciliar a lógica da reflexão, vista por alguns pensadores como a essência formal do idealismo transcendental e uma processualidade da liberdade, ainda muito implícita e carente de desenvolvimento, mas já insinuada como conteúdo daquele mesmo idealismo transcendental.

A conciliação proposta pelo teosofista integra, mas não identifica. Böhme é um holista, mas não um panteísta (Baader, 1855, pp. 37-40), e se em algum sentido ele é um monista, já não se trata de um monismo monótono e isento de conflitos e reviravoltas. “Deus é o espírito do mundo, o mundo é o organismo de Deus” (idem, p. 20). A cisão entre o Deus-liberdade e o fundo obscuro do qual emerge o mal, e a diferença concreta (não aparente) entre os entes, que permite a um desejar o outro, o confronto entre vontades individuais e seu relacionamento com um Deus espiritual e ativo (não abstrato) fazem com que a conciliação monista tradicional perca plausibilidade.

Isso não quer dizer, por outro lado, que Böhme recaia em um pluralismo *stricto sensu*. A imanência é tão enfatizada quanto em qualquer monismo, mas agora precisa sair de si e se encontrar, já não em outra “forma” ou “modo”, mas sim numa outra vontade em si mesma essente.

De modo quase espinosano, para Böhme o egoísmo é uma ebriedade da consciência (da alma) com sua própria força interna. É o contato do intelecto com a vontade, e a descoberta de que minha vontade é a fonte de sentido dos meus próprios atos que me faz amar orgulhosamente meu próprio poder. Ora, a vontade é fonte do ser; assim como a vontade elege os fins ela precisa instrumentalizar pelo intelecto os meios e discernir adequadamente os próprios objetos de seus propósitos. Raciocinando sobre o que lhe apraz, a vontade se desdobra em livre-arbítrio. Por isso diz Böhme:

Mas que Deus queira tornar uma de suas vontades obstinada, e fazer treva a partir de seu próprio projeto, isto não é verdade. Deus não enfeitiça ninguém: o homem tem uma vontade livre. Ele apegar-se ao que quer; mas ele será tomado por um dos dois, Céu ou Inferno, e naquele para o qual ele se dirigir, aí estará (Böhme, 1842, IV, pp. 20; 72).

O intelecto só mostra à vontade o que ela poderia empreender, e a faz ansiar, este é o seu papel. Por si ele não possui nenhuma força transformadora. Ele é a forma, a organização. A vontade é o conteúdo que preenche os objetos dados no anseio. O anseio é o caminho do mundo para a vontade, a forma como o espírito recebe os demais elementos do mundo, do ponto de vista da divisão que lhe é própria. Pode ser preenchido pelos sentidos, pela memória, pela inclinação das paixões ou pelo intelecto. Tudo que afeta a vontade é anseio, e o homem só não tem anseio em relação àquilo que ignora ou despreza. A medida do anseio é a afeição, o gosto, a significação que algo possui para o indivíduo. Daí o dever ser vigiado e dominado, para que a alma não se disperse de si mesma e de seus propósitos espirituais, alienando a vontade numa escravidão entre os particulares. A vontade em atividade é ação, e uma vez que tenha optado por um determinado anseio entre outros, somente outra vontade, individual ou da Providência, pode detê-la. A ética (ou ético-metafísica) de Böhme prescreve, desta forma: “O homem é o princípio primeiro de suas próprias ações” (Boutroux, 1908, p. 276).

Essa defesa forte e surpreendente do livre-arbítrio na tradição luterana ainda nascente não significa que a fé, outra dimensão volitiva, seja igualmente transposta ao patrimônio humano.

Fé não é outra coisa senão unir a sua vontade a Deus, e admitir a palavra e a força de Deus na sua própria vontade, de modo que estes dois se tornem, enquanto vontade divina e vontade humana, uma substância e um ser, que a vontade do homem torne-se vontade de Deus: Ora, assim conta-se por direito o Cristo em seu sofrimento, martírio, morte e ressurreição em sua própria humanidade... (Böhme, 1923, p. 366).

E também assim se insinuam no discurso racional outros mistérios fundamentais do cristianismo, como a promessa de nos tornarmos unos com Cristo na fé. Destarte:

A alma é um olho no seu eterno inciado. Um símile da eternidade. Uma figura e imagem do primeiro princípio e igual ao Pai em suas três pessoas... Então o *Verbum Domini* colocou a alma junto ao eterno *Fiat* na eterna vontade do Pai, no centro da eterna natureza e aberta ao Espírito Santo, mas como um fogo, que jaz na eternidade... (idem, p. 298).

Ora, Deus é tudo ou é um outro que gera o ser como um pai? A julgar pela interpretação de Baader sobre o pensamento de Böhme, Deus é o centro onipresente de todas as coisas (panteísmo) e igualmente um outro que precede e se coloca acima de todas as coisas (teísmo) (Baader, 1855, pp. 168-169). Nem panteísmo nem dualismo. Deus é o outro que está em tudo: panenteísmo. Também Boutroux advoga a

necessidade de ruptura com os esquemas tradicionais em favor de um panteísmo. “O problema está, em Böhme, em derivar a matéria do espírito, sem cair no teísmo, e de fundar a natureza sensível na natureza divina sem cair no panteísmo” (Boutroux, 1908, p. 261). Deus é Deus mesmo, e não se confunde com os entes, sequer com o ser, mas ele também não se aparta do ser, e ele e o ser não se estranham. Há diferença, mas a diferença não chega a criar uma ruptura, dando antes espaço a um jogo dialético e orgânico, ou um relacionamento interpessoal.

Em sintonia com Goethe e sob influência de Baader, Schelling também haure estímulo de sua amizade e confrontação com Karl Eschenmayer, o qual ataca seu sistema de 1798-1802 com base em uma defesa da incognoscibilidade última de Deus. Em reação ao fideísmo de Eschenmayer, Schelling replica em 1804, através de seu escrito *Filosofia e Religião*, que a fé não pode ensejar conhecimento, e que um Absoluto pensável cientificamente deve ser um Absoluto passível de acomodação no horizonte de trabalho da razão (Eschenmayer, 2016, XX).

Em Eschenmayer, por outro lado, se vislumbra um elemento que seria considerado na meditação de Schelling a partir da *Freiheitsschrift*:²

A especulação filosófica não pode penetrar o divino, já que este não é redutível a conceitos e ideias. O divino, assim, se separa do Absoluto e só pode ser aproximado através da fé e da revelação, mas nunca tangenciado. Mesmo o Absoluto não pode ser apreendido em sua inteireza através da razão e da especulação. Pois, se pudesse ser definido por ideias e conceitos, não seria mais Absoluto algum (Eschenmayer, 2016, XXI).³

Restaria apenas, para Eschenmayer, a alma harmônica com a *anima mundi* a tarefa de acessar a unidade suprema. Schelling vai reconsiderar sob outra perspectiva a observação de Eschenmayer, pois ele não quer segui-lo na diferenciação exagerada entre essência e existência. Mas, a partir dos ataques de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, Schelling também não podia manter aberto o flanco que lhe permitia ser acusado de homogeneizar forçadamente os particulares e as diferenças no todo.

Por isso, Schelling permite que a nomenclatura de cunho científico dos escritos anteriores comece a migrar por volta do ano de 1800 em direção à nomenclatura böhmiã, a qual tem a vantagem de manter um pano de fundo monista ou panteísta incluindo também conceitos centrais para o cristianismo como criação, o “fundo” da vontade, o embate entre luz e trevas, o nascimento e o renascimento do espírito, a “Imagem” do Criador e a “imagem” na mente da criatura, e uma visão mais conflitiva

2 Abreviação comumente usada para o livro *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos a ela relacionados*.

3 Embora contrário ao tom muitas vezes místico de Eschenmayer, Schelling passa a incluir efetivamente em sua visão de Deus um elemento sempre mais incondicionado e inefável, pelo que terá necessidade de utilizar uma linguagem böhmiã do mistério ou silêncio que permite o surgimento do que é discernível e perceptível. Sem querer abandonar o discurso racional sobre o ser, reconhecerá que Deus é também o “Senhor do ser”.

e menos harmônica da relação entre o espiritual e o material, correspondentes a uma dialética entre “Centro e Periferia”.⁴

Só após nos acercarmos dessas razões entendemos como Schelling pode acolher tão favoravelmente em seu sistema, até então marcado por pretensões de saber científico e sistemático, sentenças como a seguinte:

Como a alma é essencial e é em seu próprio ser um anseio, é conhecido que ela deve se dividir em dois *Fiat*: um patrimônio corpóreo, e o outro é um princípio da vontade de Deus, onde Deus anseia em sua figura, assim o anseio de Deus é como um *Fiat* na alma = centro e cria a partir daí a vontade da alma sob o coração de Deus (Böhme, 1923, p. 300).

Por outro lado, contudo, há fragmentos de Böhme, especialmente em *Aurora*, que tornam esse acomodamento mais fácil e harmônico com o monismo espinosano:

Onde todo o ser não é Deus, tu não és imagem de Deus; onde quer que haja um Deus estranho, tu não tens parte nele. Portanto tu és criado a partir deste Deus e vives nele mesmo, [...] e se tu morres, então tu serás enterrado neste Deus. Onde houver, então, um Deus distinto deste, que esteja fora deste, então quem te fará novamente vivo, tu que vives amputado de Deus... Se o teu corpo não for da mesma essência de Deus, então deve haver dois tipos de divindade, o teu corpo pertence ao Deus do mundo, e o teu coração pertence ao Deus desconhecido. Ó, abre os olhos da alma homem-criança... quando tu vês as profundezas, as estrelas, e a terra, aí tu vês o teu Deus, e neste mesmo Deus tu és e vives, e o mesmo Deus te rege, e a partir do mesmo Deus tu tens os teus sentidos, e és uma criatura oriunda dele e dentro dele, do contrário não serias nada... Assim eu não escrevo de maneira pagã, mas filosófica; e não sou, portanto, um pagão, mas eu tenho o profundo e verdadeiro conhecimento do grande Deus único, que é tudo (Böhme, 1923, pp. 196-197).

Em textos como este, Schelling vê conciliados o monismo, de origem platônica ou espinosana, e a noção tipicamente cristã do relacionamento pessoal, o que lhe propicia integrar esses elementos em um novo processo, superior e mais inclusivo.

Será também relevante, contudo, lembrarmos os elementos, por assim dizer, pré-böhmianos da filosofia de Schelling, para só então partirmos para uma análise do lugar desta influência na filosofia e teologia do Schelling maduro.

A condição conceitual prévia para a recepção böhmiana

Poder-se-ia perguntar por que Schelling não retorna ao lugar seguro do monismo espinosano, onde praticamente todos os problemas ontológicos mais sérios estavam resolvidos, ao menos aos olhos dos entusiastas de Espinosa. Não teria bastado melhorar e corrigir o panteísmo acrescentando-lhe uma dimensão sentimental e poética, como fez Goethe? (Hoffmann, 2001) A razão para a resposta negativa, quer-se observar aqui, não está apenas no gosto de Schelling para a espiritualidade e o

⁴ Para exemplos de fragmentos com forte presença desses elementos: (Schelling, 1997, I, 7, pp. 361; 363-367).

lirismo cristãos, mas repousa sobre fundamento mais objetivo, embora este só vá se revelar plenamente na filosofia positiva. Já em *Religião e Filosofia* e nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, Schelling demonstrara reverência intelectual pelo poder da metáfora, empregando particularmente as metáforas böhmanas de modo insistente. Ele passou a acreditar que a metáfora, quando bem construída e psiquicamente efetiva, isto é, identificada como uma alegoria que faz referência competente a processos da realidade, é uma expressão de experiências ou “visões” arquetípicas, que ultimamente representam o progressivo revelar-se concreto de Deus (Hayner, 1967; Dantz & Jantzen, 2011).⁵ Logo, o mito e a revelação profética, mesmo a poesia em seu caráter mitopoiético, deveriam ser entendidos como parte do mundo, a ser integrada na compreensão filosófica integrativa do Absoluto. Muito mais que um “detalhe cultural” ou preferência pessoal, portanto, os esquemas metafóricos centrais da cultura passaram a representar, para Schelling, uma dimensão da verdade.⁶

Que $A = A$ é a sentença primordial, para a qual nenhuma demonstração é necessária, já havia sido explicitado na dedução de Fichte e na do próprio Schelling em seus escritos *Acerca do Eu como princípio da filosofia* e *O incondicionado no conhecimento humano*. Lá se deduzira a diferença a partir da unidade primária do Eu, e no desenvolvimento posterior da filosofia da identidade, Schelling reviu exaustivamente essa exposição até que pudesse afirmar satisfatoriamente que todo o particular e a dinâmica pertinente a ele remontariam a uma identidade absoluta entre Subjetivo e Objetivo conforme o princípio $A = A$. Com grande perspicácia, Schelling observa que o saber sobre a identidade se evidencia na estruturação racional, comum aos mundos da natureza e da subjetividade, e que, aliás, o saber já é um objeto da razão onde a oposição dialética sujeito-objeto pode ser constatada, mas numa instância contemplativa da razão enquanto tal uma identidade original poderia ser vislumbrada, intuída diretamente pela consciência. “A identidade é o ser pertencente à razão, o objeto predizível, através do qual ela é pronunciável. Uma vez pronunciada, ela se torna a lei suprema” (Zantwijk, 2000, p. 83).

No *Primeiro projeto de um sistema da filosofia da natureza*, Schelling explicita a pergunta já semeada em seus escritos anteriores: o infinito do mundo físico e a infinitude essencial do espírito não sugerem uma conexão entre os dois?⁷ Falar de uma identidade absoluta e originária é insinuar que a fórmula $A = A$ pode ser gênese de $A = B$. A essência é a forma, o sujeito é o objeto. Nem um nem outro, nem a soma de ambos, mas a duplicidade do ser como identidade absoluta dos dois. A identidade,

5 Cabe também observar que a metáfora tem papel conciliatório na filosofia da identidade devido a seu poder de sintetizar em si o conhecimento racional e a intuição intelectual. Com isso, a arte teria lugar privilegiado no sistema filosófico, viabilizando a reconciliação concreta entre ideal e real.

6 Não por acaso exatamente como Goethe (Coelho, 2012, pp. 151-170).

7 Ele o diz quase nessas palavras em Schelling, 1997, I, 3, p. 16.

para Schelling, exprime racionalmente intuições místicas e filosóficas (*En kai Pan*) menos exatamente deduzidas ou menos fundamentadas, por isso ele se desgosta do idealismo subjetivo, para o qual o Eu é o absoluto e o natural deriva do Eu. Ele busca a identidade original tal que sujeito e objeto sejam suas facetas. Mas nisso receberá a dura crítica de Hegel quanto à falta de consistência e efetividade dos particulares e das diferenças (Vetö, 1998, pp. 26-28).

Schelling começara por trazer dinamicidade e processualidade fichteana ao seu primeiro monismo. Ele já não vê uma substância com duas faces, mas dois polos de um organismo. A dualidade é mais justificável quando o contraste e a diferença servem ao propósito de estimularem-se reciprocamente, produzindo movimento e diversidade. Como a dualidade, contudo, remonta à identidade, a mesma intuição intelectual com que o Eu se apreende como liberdade é transformada no poder superior da razão de vislumbrar a unidade total na identidade entre sujeito e objeto. Então, a intuição intelectual reconhece o sujeito na natureza, que é tão somente o modo inconsciente dessa mesma essência, ao passo que a natureza também contém em si a lógica da reflexão, já não subjetiva, mas objetiva, isto é, como capacidade de extrair de si seres cada vez mais espirituais, mais livres. Enquanto o homem marcha para dentro com auxílio do exterior, a natureza marcha para fora com auxílio do interior. Aquele reflete sua inteligência no mundo e retorna como consciência; esta busca objetivar novas formas a partir de sua crise interna entre o princípio espiritual e o seu ser material. Não só duas formas de ver o mesmo, como duas formas de ser do mesmo.

No Sistema do Idealismo Transcendental, ele diz:

O objetivo final, tornar-se objeto, a natureza só atinge por sua última e suprema reflexão, que não é senão o homem, ou, genericamente, o que chamamos razão, pela qual a natureza retorna a si completamente, e pela qual se revela que a natureza é originalmente idêntica ao que em nós é conhecido como inteligente e consciente (Schelling, 1997, I, 3, p. 341).

A ação é o objetivar-se do ser, e o ser de natureza é aquele que, por escassez de liberdade, só pode objetivar-se como espacialidade. Ainda assim, o objeto se afirma como autossustentado, o mesmo princípio que no Eu tem forma plena. Intuição intelectual não é uma visão mágica de um saber metafísico aos moldes de um saber empírico, é o modo de ver a dualidade a partir da perspectiva maior da identidade original, um ponto de vista que abrange a racionalidade de fundo que situa as diferenças e a cisão ideal-real. É uma intuição realmente fundante, porque empresta realidade ao objeto; e é o caráter distintivo da razão, que pensa a totalidade e o fundamento. Reflexão é o modo abstrato de ver a totalidade cindida, com vistas à compreensão didática de sujeito e objeto como independentes. Mas um polo não é senão didaticamente isolado do outro. Porque “esta lida e parte de

oposições”, a reflexão só é “exteriormente útil” (Schelling, 1997, I, 4, p. 114), uma parte empobrecida do pensamento que lida com a empiria.

Em *Filosofia da arte* encontramos em ares menos herméticos os resultados finais da filosofia da identidade. O parágrafo dois diz: “Deus, enquanto afirmação infinita de si concebe a si mesmo como infinitamente afirmador, como infinitamente afirmado e como indiferença entre ambos”. E no parágrafo seis: “O absoluto em si não é nem consciente nem inconsciente, nem livre nem não livre ou necessário” (Schelling, 1997, I, 5, pp. 374; 377). Estava aberto o flanco para o ataque de Hegel. Com todas as ressalvas já feitas, parecia haver certo recrudescimento do formato monolítico do panteísmo espinosano.

Que isso não fosse verdade e contra todas as acusações de ateísmo e panteísmo crasso é que se dirigiram os escritos da fase da liberdade. Nela Schelling tentará evidenciar não apenas que sua filosofia comporta, mas que sempre esteve à sombra da visão voluntarista cristã.

Da abstração intelectual ao fundo abismal da liberdade

Em contraste com o cariz homogeneizador da filosofia da identidade, nas *Preleções privadas de Stuttgart* Schelling dirá:

Quem concebe Deus como identidade vazia não poderá entender essas coisas. A prova da necessidade dessa assumpção reside no princípio fundamental dos opostos. Sem oposição não há vida. No homem e em cada ser em absoluto se passa o mesmo. Também em nós há um racional e um irracional. Cada coisa, para se manifestar, carece de algo que não é ela mesma *stricto sensu*. (Este resumo é apenas uma constestação do conceito abstrato de Deus como *ens realissimum - illimitatissimum...* (Schelling, 1997, I, 7, p. 436)

Na transição entre estas fases (entre a filosofia da identidade e as *Investigações*), quando Jacobi afirma só haver dois sistemas em contradição, o naturalismo e o teísmo, Schelling retruca que estas “meias cabeças” são as responsáveis pelo desgosto crescente com o teísmo, que o tem deteriorado em favor do verdadeiro ateísmo (Jaeschke, 1994, p. 272). Enquanto Jacobi e outros acusam os filósofos a torto e a direito de ateísmo, por eles associarem a ideia de Deus à natureza e ao ser, o ateísmo real cresce justamente na sombra de uma teologia pobre e conceitualmente precária que não pode senão ver em Deus um simulacro antropomórfico.

Ao afirmar uma tal ligação entre ambos os sistemas não entendo naturalismo como relacionado a uma natureza exterior, mas sim *o sistema no qual uma natureza é afirmada EM DEUS*. Que sem isto nenhum sistema capaz de conciliar consciência, inteligência e vontade livre em Deus seja possível já o demonstrei pelo princípio precedente - fica também provado que o naturalismo é a *fundamentação, a pressuposição necessária* do teísmo. / Carta de Schelling a Jacobi (Jaeschke, 1994, p. 271).

O projeto integrador evidentemente almeja alcançar a interdependência original entre teísmo e monismo naturalista. Para isso, como observa Jörg Dierken em relação à organicidade idealista em geral, é necessária a conciliação entre uma transcendência imanente e uma recíproca constituição purista da subjetividade em si mesma, refletindo-se no mundo através do processo de reflexão bem desdobrado por Fichte. Uma e outra função se complementam numa dialética expansiva em que “diferenças externas e reflexividade interna correspondem-se uma à outra” (Dierken & Korsch, 2004, p. 114). Este modelo é absolutamente necessário, observa Dierken, se queremos evitar que a ipseidade se constitua por regras alheias a ela mesma. Dito de modo mais simples, a interioridade precisa estar dialeticamente urdida à objetividade para que a constituição efetiva da subjetividade não dependa de algo outro. Tanto o conteúdo do conhecimento quanto o objeto da intencionalidade estão já pressupostos nos próprios mecanismos de volição e intelecção, sendo impossível projetar-se uma consciência que não esteja em relação dialética de dependência-fundamento com um mundo (Henrich, 1999, p. 126).

Logo, não é possível que o conflito mais constitutivo da subjetividade, o conflito entre o bem e o mal, seja diluído na totalidade e para ela não represente mais que uma ilusão ou um engano de perspectiva. O próprio idealismo falha se nos apresenta apenas um conceito formal de liberdade, pois “o seu conceito real e vivente é que ela seja um patrimônio do bem e do mal” (Schelling, 1997, I, 7, p. 352).

Nas *Investigações* Schelling avança muito na formulação de uma subjetividade que não é autoconsciência plena em um purismo transcendental, precisando ascender da lama espessa do mundo para a existência empírica e temporal de uma consciência na qual a autoconsciência é seminal, e só então recompor-se como autoconsciência. Isso porque a razão é, sim, a reintegração e identidade primordial da diferença, mas ela é também mais viva e mais real quando reconstitui diferenças objetivas do que quando a identidade já está abstratamente dada. Ademais, como as primeiras páginas do livro deixam claro (Schelling, 1997, I, 7, pp. 337-341), Schelling insiste em que o fatalismo e a diluição da diferença entre Deus e o mundo expressam mais um reducionismo resultante de leitura incompetente de seus críticos do que algo que ele tivesse factualmente pregado. Para encerrar o caso, Schelling declara seu total repúdio ao fatalismo e a qualquer tipo de indiferentismo, cognitivo ou moral. Daí resulta a famosa passagem sobre a cópula entre sujeito e predicado, que corretamente explicada é “compreensível até para uma criança” (Schelling, 1997, I, 7, p. 341).

Portanto, a efetividade do Eu, ainda que transcendentalmente deduzida em abstrato, depende de uma individualidade do eu em concreto. Individualidade que só pode ser empírica, porque o individuar é estar situado num ponto da cadeia temporal. “Consequentemente, o problema da individuação pode ser considerado um problema

sistemático fundamental do sistema do idealismo transcendental” (Zantwijk, 2000, p. 140).

Schelling passa a relacionar do modo sinonímico objeto (*Gegenstand*) e resistência (*Widerstand*), como se apenas o modo de se considerar o existente fosse responsável pela diferença: objeto para o intelecto, resistência para a vontade. “Todo objeto exprime essa força de resistência, seja isso consciente, como no caso da vontade moralmente reflexiva do homem, ou inconsciente, como no caso de uma mera coisa” (Zantwijk, 2000, p. 237). Com isso a vontade deixa de ser algo oposto ao real, para ser fundadora do real. Em todo o real está uma vontade propositiva ou uma resistência à vontade, que no horizonte de inteligibilidade é objeto. O que o sujeito é para o objeto é o antecedente de seu ser, aquilo que o coloca e evoca a existir. Mas isso contradiz o que o objeto tem de ser, um autônomo constituído como forma para o saber, o qual pode, só então, ser desejado ou rejeitado. Certamente, então, o paradoxo só se resolve através de um Sujeito absoluto que, de modo incognoscível para nós, mas demandado pela razão, põe e conhece o objeto num mesmo ato.

A migração da identidade abstrata para o personalismo concreto é uma clara guinada rumo a Böhme, à noção de um *Ungrund*, onde Deus é mistério e decai, na figura de um oposto, em uma forma material alienada de si mesmo (Cooper, 2006, p. 98). Se não fosse assim, e se espírito e matéria pudessem ser de algum modo equacionados de forma pacífica, como insinuado pela filosofia anterior de Schelling, as próprias distinções entre Deus, natureza, mentes e entes seriam diluídas, justificando a dura crítica de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. A saída de Deus para o mundo precisa, então, ser um ato de criação que mereça o nome, pois a anterior filosofia da identidade falhara em justificar a diferença e distância entre Criador e criatura, em que pese a necessidade igualmente premente de justificar a organicidade de todo o real, que faz os filósofos flertarem com o monismo. Já não se pode falar de um panteísmo ou monismo estáveis, pois a identidade abstrata foi rompida, rasgada em um “nascimento”, uma criação e uma separação.

Passam a ser válidas até mesmo as afirmações mais radicais do pensamento böhmiano: “A vontade toma de onde não há nada, ela é senhora e conquistadora, e não é um ser, mas impera sobre o ser, e o ser só a faz ansiar, como é peculiar ao ser” (Böhme, 1923, p. 325). Nesta imanência do transcendente não há uma criação *ex nihilo*, mas um encontro entre uma essência potencial e um manifestar atual de si mesmo. Como polos de um par dialético, o indeterminado da liberdade, que nos escapa à definição, é a fonte das concreções possíveis, do que é definido, enquanto as coisas e princípios definidos não têm em si o seu próprio ser, mas sim na liberdade, da qual emergem.

Conclusão

Superando o monismo anterior em favor de uma dinâmica cósmica mais conflitiva, Schelling elabora, entre o desfecho da filosofia da identidade e os estudos sobre mitologia, um novo cenário no qual um Deus agente precisa, enquanto sujeito, de um oposto. As *Investigações* formam o epítome dessa virada. Mais do que um oposto cognitivo, contudo, o novo contraposto carece das mesmas forças volitivas do original, sem o que o antagonismo soaria falso. Na medida em que Deus é, agora, uma vida e uma força, inteiramente ativo, moral e espontâneo, seu oposto precisa se configurar dramaticamente, como algo igualmente vivo. Da queda de braço entre Deus e o *mal*, assim, redundam a plausibilidade do esforço e empenho do primeiro na produção e direção do mundo. É só através desse esforço, mais compreensível no mito do que na filosofia de cariz conceitual, que Deus se nos revela como pessoa (Zeltner, 1975).

Dale Snow enfatiza que o desenvolvimento da liberdade nas *Investigações*, cujo objetivo indubitavelmente é apresentar uma gênese concreta para o mal e, com isso, separar as criaturas de Deus, “torna solúvel a unidade em Deus indissolúvel entre subjetivo e objetivo” (Snow, 2000, pp. 323-324). A possibilidade, melhor, a condição factual de crise entre o intelectualivo vivente e o material objetivo justifica a crise universalmente evidente do homem enquanto um ser em conflito fáustico consigo mesmo. Ao lançar um fundo para fora de si, o abismo infundado divino dá espaço a um desenvolvimento semi-independente de si mesmo, o qual é condição necessária de todo o antagonismo real. Esse fundo sombrio e inconsciente do qual emerge o homem, em contraste com a atração de Deus que, como um centro do ser, arranca-o da periferia do fundo para a luz e a indeterminação abismais, é o par dialético que faz de todo o ser um nascido, e ser nascido significa emergir da obscuridade e da ignorância rumo à reintegração racional do ser.

A distinção binária entre o bem e o mal, da qual depende a concepção séria de liberdade no entender de Schelling, passa a ser possível e logicamente coerente com o projeto filosófico, que não mais relativiza essa oposição através de um monismo plácido e indiferente.

Referências

- Baader, F. von. (1855). *Sämmtliche Werke: Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre*. Leipzig: Hermann Bethman.
- Böhme, J. (1842). *Jakob Böhmes Sämmtliche Werke*. Leipzig: Ambrosius Barth.
- _____. (1923). *Schriften Jakob Böhmes*. Kanser, H. (org.). Leipzig: Im Insel.
- Boutroux, M. E. (1908). *Études D'Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan.
- Coelho, H. S. (2012). *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e*

- Goethe. Juiz de Fora: UFJF. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião.
- Cooper, J. (2006). *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Michigan: Baker Academic.
- Copleston, F.C. (1946). Pantheism in Spinoza and the German Idealists. *Philosophy* 21(78), pp. 42-56.
- Danz, C.; Jantzen, J. (Hrsg.). (2011). *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*. Wien: Vienna University Press.
- Dierken, J. & Korsch, D. (2004). *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eschenmayer, C. A. (2016). *Einleitung in Natur und Geschichte*. Bibliothek 1800: Körper - Geist - Bewusstsein. Cristiana Seningaglia (Hrsg.) Stuttgart - Bad Cannstatt: Fromman-holzboog.
- Hayner, C. P. (1967). *Reason and Existence. Schelling's Philosophy of History*. Leiden: Brill.
- Henrich, D. (1999). *Bewusstes Leben*. Stuttgart: Reclam.
- Hofmann, P. (2001). *Goethes Theologie*. Paderborn: Schöningh.
- Jaeschke, W. (1994). *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge. (1799-1812)*. Quellenband. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Martensen, H. L. (1885). *Jacob Boehme: His Life and Teaching; or Studies in Theosophy*. London: Hodder and Stoughton.
- Otto, R. (1994). *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland 18. Jahrhundert*. Frankfurt: Peter Lang.
- Richards, R. (2002). *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Schelling, F. W. J. von. (1997). *Sämmtliche Werke*. CD-ROM: Total Verlag.
- Snow, D. E. (2000). The Evolution of Schelling's Concept of Freedom. In: Asmuth, C.; Denker, A.; Vater, M. *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*. Bochumer Studien zur Philosophie 32. Amsterdam: Grüner.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit : Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1, Die Spinozarenaissance*. Frankfurt: Klostermann.
- Vetö, M. (1998). *De Kant à Schelling: Les deux voies de l'Idéalisme allemand*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Zeltner, H. (1975). Das Identitätssystem - und was dann? In: Henrich, D. (Hrsg.) *Ist systematische Philosophie möglich? Hegel-Studien 17*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Zantwijk, T. van. (2000). *Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit*. Spekulation und Erfahrung 43. Stuttgart - Bad Cannstatt: Fromman-holzboog.

Recebido em: 25.06.2017

Aceito em: 18.04.2018

Para uma leitura (modernista) de Max Stirner

On a (modernist) reading of Max Stirner

Rodrigo Ornelas

ornelas.rodrigo@hotmail.com

(Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil)

Resumo: Destinado aos interessados no movimento jovem hegeliano e, em especial, no pensamento de Max Stirner, este texto sugere certo roteiro para leitura do autor, passando do panorama histórico-filosófico à apresentação crítica de três pontos de partida para Stirner, como: 1) *anarquista*, por Engels e teóricos do anarquismo; 2) *idealista*, por Marx/Engels na *Ideologia Alemã*, reforçado por autores influenciados doutrinariamente por ambos; e 3) *modernista*, por filósofos comentadores contemporâneos de Stirner (como Camus, Stepelevich, Penzo e, principalmente, José Crisóstomo de Souza). Defenderei, no entanto, o último, passando da exposição histórica de Stirner na filosofia pós-hegeliana à crítica das outras linhas interpretativas.

Abstract: Intended for those interested in the young Hegelians, and especially in Max Stirner's thought, this text suggests a certain script for reading the author, going from a historical-philosophical panorama to the critical presentation of three starting points for Stirner, as: 1) an *Anarchist*, by Engels and anarchism theorists; 2) an *Idealist*, by Marx/Engels, reinforced by authors influenced doctrinally by both; and 3) a *Modernist*, by contemporary philosophers and Stirner's commentators (such as Camus, Stepelevich, Penzo and especially Souza). However, I'll defend the last one, since a Stirner's historical exposition in post-Hegelian philosophy to the critique of other interpretive lines.

Palavras-chave: modernidade; hegelianismo; anarquismo; idealismo; egoísmo.

Keywords: modernity; hegelianism; anarchism; idealism; egoism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p27-40>

1. Stirner no movimento jovem hegeliano

Como aponta Lawrence Stepelevich, “o pensamento original de Hegel” era “explicitamente centrado sobre a restauração da metafísica, teologia especulativa e da teoria social e política conservadora” (Stepelevich, 1999, p.2). Seus alunos e seguidores, então, dividiram-se entre aqueles que levaram esse pensamento adiante ortodoxamente e aqueles que, partindo do próprio sistema hegeliano, se opuseram ao filósofo, numa postura “dialética antitética” (Wartofsky & Saß, 1978, p.3). Quando Max Stirner escreveu *O Único e a sua Propriedade*, em 1844 (publicado em 1845), estava chegando a uma das consequências dessa crítica, num dos limites do movimento conhecido como Jovem Hegeliano. Mas para situarmos as concepções filosóficas da

obra de Stirner, voltaremos às duas grandes obras que podemos considerar como marcos iniciais do movimento: *A Vida de Jesus, examinada criticamente* (1835), de David Strauss, e *A Essência do Cristianismo* (1841), de Ludwig Feuerbach.

Tomando esses dois textos como pontos de partida, e usando uma classificação baueriana - posteriormente também usada por Marx (cf. respectivamente, Bauer, 1989, e Marx & Engels, 2007) -, podemos dizer que o primeiro desdobramento de Hegel na esquerda hegeliana se deu pelo viés da *substância*. Strauss desenvolve uma crítica da religião deslocando a encarnação de Deus do indivíduo Jesus Cristo para a *humanidade* (cf. Souza, 1992, p.14; e Stepelevich, 1999, p.19). Feuerbach, por sua vez, demonstra que Deus é a essência objetiva do *Homem*, e que a teologia é uma antropologia (Feuerbach, 2009, p.67), fazendo uma distinção aqui também entre o indivíduo (particular) e a espécie - o Ser-genérico, *Gattungswesen*.

Logo que publicadas, ambas as obras foram seguidas por dois textos de outro jovem hegeliano, que justamente mudou a direção do movimento para o aspecto anti-substancialista, para a concepção hegeliana de autoconsciência (*Selbstbewußtsein*): o teólogo e filósofo Bruno Bauer. Primeiro, ainda apresentando-se como um hegeliano de direita, próximo a Philip Marheineke, Bauer escreve uma resposta ao livro de Strauss. Depois, já imerso nas ideias hegelianas “revolucionárias” (na chamada esquerda hegeliana), Bauer publicará um panfleto intitulado *A Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo: um ultimado* (1841), onde diferenciará dois caminhos para a leitura de Hegel: o da substância e o da autoconsciência. É o segundo caminho que Bauer tomará para erigir sua crítica radical da religião, que todo jovem hegeliano pretendia. E dentre os jovens alunos de Hegel que se inclinaram mais às posições de Bauer está Max Stirner, que escreve um artigo elogioso sobre a *Trombeta*. A partir daí Stirner passa a frequentar o grupo que se reunia em torno de Bauer - os Livres (*Die Freien*), o núcleo mais radical da esquerda hegeliana (Souza, 1992, p.21) - onde irá amadurecer suas ideias, primeiramente mais próximas do amigo, até criar um novo rompimento (e mais radical) com a filosofia, não só de Hegel, Feuerbach, Moses Heß, Proudhon, como também do próprio Bruno Bauer.

Dentro da dialética hegeliana Stirner constrói sua caracterização da modernidade em sua história do desenvolvimento de “uma vida humana”¹, quando compara a época coroada por Hegel com a juventude, o fim da infância - ou o fim do primeiro estágio do pensamento e da história ocidental - como um momento de confronto, e, logo depois, a condescendência, com os “pensamentos abstratos”, ou seja, as *ideias* (Stepelevich, 2005, p.168). Stirner (como Hegel) considera que o “jovem” possui o sentimento revolucionário, inspirado por ideais. Stepelevich, sobre isso, desenvolve:

¹ Primeiro capítulo de *O Único e a sua Propriedade*.

Estes sentimentos da juventude como sentimento-de-si, que coloca os jovens num “ponto de vista celestial”, constitui uma base importante da crítica de Stirner ao projeto de Feuerbach como um projeto adolescente, entendido como tal apenas por alguém que tinha ele próprio transcendido à adolescência - em resumo, *ein Mann* (um homem). Stirner considera-se não apenas um *Mann* (homem), mas também um homem singular, um *Einziger* (único) (idem, p. 171).

“Ao projeto de Feuerbach” e, podemos acrescentar, de modo geral, a todo movimento hegeliano. Stirner reage a Hegel quando critica o “império dos grandes sistemas”, o “mundo das grandes abstrações” (Díaz, 2002, p.23). Ele rejeita as “ideias fixas”, que acompanham a filosofia desde os primórdios. Para Franco Volpi, como “[p]ríncipe dos iconoclastas modernos, Stirner pretende pôr abaixo todos os sistemas filosóficos, toda e qualquer abstração ou ideia” (Volpi, 1999, p.33). Hegel e os hegelianos de direita, como monarquistas protestantes e conservadores, associaram a Ideia ao Estado e à religião. Feuerbach e Strauss (e Moses Heß, por exemplo, na sociedade) haviam deslocado nossa essência, também um ideal, de uma entidade religiosa para uma entidade humana. Stirner entende que isso não muda o fato de a *ideia* ainda existir (transcendente e sacralizadamente) e, portanto, esses primeiros jovens hegelianos ainda permaneciam “adolescentes”, ideológicos - ou “possuídos, como colocará n’*O Único* (Stirner, 2009, pp47-52).

É expressamente a des-substancialização da filosofia inaugurada por Bruno Bauer que fará Stirner se aproximar deste filósofo. Inicialmente através da já referida resenha sobre a *Trombeta*, tomando-a como uma crítica “livre e inteligente” (*Über B. Bauer Posaune des jüngsten Gerichts* in Stirner, 2011, p.25), um “ataque radical sobre Hegel”, num livro de “deliciosa mistificação” (idem, pp.13-14);² e depois na aproximação direta com *Os Livres*. As ideias de Stirner podem ser localizadas como sucessoras da filosofia de Bauer, desenvolvendo, do *indivíduo universalizado* baueriano - decorrente da sua filosofia pós-hegeliana da autoconsciência e da liberdade - o seu indivíduo particular (o *único*).

Mas do mesmo modo que o radicalismo de Bauer aqueceu o debate jovem hegeliano, a divergência de Stirner para uma corrente própria e ainda mais radical movimentou todo o cenário em que ele se encontrava. *O Único e sua Propriedade* recebeu, ainda em 1845, três críticas - de Szeliga, Feuerbach e Moses Heß - às quais Stirner respondeu no artigo *Os Críticos de Stirner*, do mesmo ano. No ano seguinte foi criticado por Karl Schmidt, em *O Reino do Intelecto e o Indivíduo*. Mais tarde foi criticado por Kuno Fischer, num texto de 1847, chamado *Os Sofistas Modernos*, este também respondido por Stirner no mesmo ano, no artigo *Os Filósofos Reacionários*, assinando como G. Edward. A principal tese defendida por seus críticos

² É importante lembrar que neste seu panfleto, Bauer escreve anonimamente como um cristão que denuncia em Hegel um lado ateu, que chega, inclusive, a “matar Deus” - inaugurando certo radicalismo na crítica da religião entre os jovens hegelianos.

é que seu *único*, ou o seu *egoísta*, são também ideias absolutizadas e, como as ideias criticadas por Stirner, também *sacralizadas*. Feuerbach, por exemplo, em *A Essência do Cristianismo em relação com O Único e a sua Propriedade* (1845), vai questionar:³

O Único afirma que tem sua causa em nada depositada. Mas não é este “nada” um predicado de Deus, e não é a sentença “Deus é nada”, uma expressão da consciência religiosa? Então, o Egoísta tem ainda, apesar de tudo, baseado seus sentimentos em Deus! Então ele ainda pertence aos “ateístas devotos” (Feuerbach, 1978, p.81).⁴

A resposta poderia ser encontrada no próprio *O Único*, escrito em primeira pessoa e em linguagem inteiramente contingencial. Mas Stirner responde diretamente no outro texto (referindo-se a ele mesmo agora na terceira pessoa):

Stirner fala do Único e diz imediatamente: Nomes, o nome não é você. Ele articula a palavra, logo quando ele chama isto de Único, acrescenta, não obstante, que o Único é apenas um nome. Ele, portanto, tem em mente alguma coisa diferente do que ele diz, como talvez alguém que chama você de Ludwig mas não tem em mente um Ludwig em geral e sim você, para o que ele não tem palavras (Stirner, 1978, p.67).

E continua, em resposta aos textos de Szeliga (uma crítica publicada na *Norddetschen Blätter*), Feuerbach (*A Essência do Cristianismo em relação com O Único e a sua Propriedade*) e Moses Heß (*Os Últimos Filósofos*):

Szeliga se dá ao trabalho de mostrar que o “Único”, medido pelo seu próprio princípio de ver fantasmas em todo lugar, torna-se o fantasma de todos os fantasmas. Escapalhe que o Único é uma frase vazia. Que ele próprio, Szeliga, é o teor dessa frase, ele permite que isso escape de sua atenção. (...) Stirner aventura-se a dizer que Feuerbach, Heß e Szeliga são egoístas. Com isso, Stirner, claro, faz o julgamento idêntico como quando ele diz que Feuerbach não faz absolutamente nada mais que o que é Feuerbachiano, que Heß não faz nada mais que o que é Hessiano, e Szeliga não faz nada exceto o que é Szeliganiano. No entanto, apenas Stirner lhes deu um título completamente notório (idem, pp.70-71).

O impacto do livro de Max Stirner pode ser medido na mudança de direção do movimento jovem hegeliano - e quiçá no seu fim (como, por exemplo, sugere José Crisóstomo de Souza - 1992, p.56). Bruno Bauer demonstra-se tocado pelas posições críticas de Stirner num texto de 1845, intitulado *Caracterização de Feuerbach*, de tal modo que Marx e Engels chegam a dizer que Bauer copia “desastradamente” Stirner para criticar Feuerbach (2007, p.102) - ainda que no mesmo texto Bauer também faça uma crítica a Stirner parecida com a de Feuerbach, sugerindo que o único stirneriano, o egoísta, seria apenas o oposto, a negação abstrata, o outro lado, do homem genérico de Feuerbach, “o comunitário”, “o sagrado”, etc. (Souza, 1992, p.96). Feuerbach, mais tarde, também apresenta mudanças na relação entre

3 Referindo-se à frase que abre *O Único*: “Tenho minha causa sobre Nada depositada”.

4 Uma resposta ao trecho em que Stirner, referindo-se (também) a Feuerbach, diz que “Nossos ateus são pessoas devotas” (Stirner, 2009, p.239).

espécie e indivíduo, apresentando agora uma noção de Gênero menos “inflada e intrinsecamente ligado ao indivíduo”.⁵ O mesmo ocorre com Marx e Engels que, em 1844, criticavam Bruno Bauer e seus consortes de modo clara e assumidamente feuerbachiano, mas em 1845 (ano que caracteriza o conhecido “corte epistemológico” de Marx), após a publicação d’*O Único*, rompem com Feuerbach, numa crítica justamente à concepção de essência-genérica deste último, como “generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural” (Marx & Engels, 2007, p.534). Stepelevich descreve esse quadro *pós-Único*: “depois do trabalho de Stirner, Feuerbach praticamente deixou de publicar, e Marx renunciou a seu papel como discípulo de Feuerbach com a sua breve, e crítica, *Teses ad Feuerbach*” (Stepelevich, 2005, p.172). Em publicações dos anos de 1860, Feuerbach, na verdade, admite que “pouco restava do conceito-chave de *A Essência do Cristianismo*, que foi o principal alvo da crítica de Stirner. (...) Feuerbach apresenta uma teoria do conhecimento que foi baseada na intuição sensível imediata de particulares” (Gordon, 1978, p.53).

Esse é o quadro histórico-ideológico em que se localiza o pensamento de Stirner. Os desdobramentos de uma tendência propriamente stirneriana só aparecerão no fim do século XIX, muito depois da morte do filósofo, a partir da recuperação de sua obra feita pelo poeta anarquista John Henry Mackay. Mas estas tendências, ou simplesmente sua influência, serão mais bem entendidas numa análise das direções dadas ao seu pensamento, na filosofia e na teoria política.

2. Um ponto de partida para Stirner

De modo geral, podemos propor três grandes linhas de leitura para a obra de Max Stirner: do filósofo como (1) *anarquista*, (2) *idealista*, ou (3) *modernista*. Tratemos agora de expor criticamente os principais argumentos usados para localizar o autor nessas três posições, de maneira que possamos embasar um alinhamento com a terceira opção (ainda que eu, pessoalmente, considere e, em alguns aspectos, absorva as outras duas). Este modo de entender Stirner o coloca como um crítico da Modernidade, mas de dentro da Modernidade e realizando-a em última instância; como ruptura e autocrítica radical, para levá-la à sua realização máxima - o que aqui chamo de posição modernista.

5 “Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra meus críticos; sei tão bem quanto vós, talvez até melhor, que um ser humano pensado como um ser absoluto, somente por si é um contrassenso, uma quimera ideal”; e mais à frente, “O sujeito, isto é, o Ser existente, é sempre o Indivíduo, a espécie é apenas o predicado (...) o Gênero só existe enquanto Indivíduo ou predicado do Indivíduo” (Feuerbach, 2009, p.32-33; pp.141-144).

Passemos, então, aos três tópicos de possíveis pontos de partida para Stirner.

O anarco-individualista radical

A ideia de Stirner ser uma espécie de anarquista, na realidade, começa com Friedrich Engels, que, por mais de uma vez, o caracteriza como influenciador direto de Bakunin e dos anarquistas da segunda metade do século XIX. Na primeira parte de *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, de 1886, Engels irá traçar um panorama do que foi a herança de Hegel para os jovens hegelianos. Nessa apresentação, o autor aponta a contribuição de Stirner ao movimento, respondendo à sua própria questão sobre até onde foi a polêmica em torno da substância e da consciência. Engels diz: “finalmente, apareceu Stirner, o profeta do anarquismo moderno - pois o próprio Bakunin muito lhe deve - e coroou a ‘consciência’ soberana com a ajuda do seu sujeito ‘único’ e soberano” (Engels, s/d, p.177). Mais tarde, o autor volta a repetir a aproximação de Stirner com Bakunin e os anarquistas modernos, em uma carta a Max Hildebrand, de 1889:

Stirner viveu um renascimento através de Bakunin, que, aliás, naquela época, também estava em Berlim, e no curso sobre lógica de Werders sentava no banco da minha frente, com ainda 4 ou 5 russos (1841/42). A anarquia ingênua, apenas etimológica (quer dizer, ausência de um poder do Estado) de Proudhon, nunca tinha sido levada às atuais correntes anarquistas; Bakunin ainda não tinha vertido nela uma boa parte da “revolta” [*Empörung*] stirneriana (Marx & Engels, 1956).

De fato, é sustentando esta proposta que alguns dos principais teóricos do anarquismo e anarquistas contemporâneos, como Émile Armand, George Woodcock e Daniel Guérin, situam Stirner como um anarco-individualista. E como o principal, na verdade. Um sucessor de William Godwin e Proudhon, predecessor de Bakunin e Anselme Bellegarrigue, por exemplo (cf., p. ex., Woodcock, 2010). Para Günther Freitag, ele é o próprio “fundador e teórico do anarquismo individualista” (Armand, Barrué & Freitag, 2003, p.11).

Esta leitura se deve principalmente a dois aspectos da obra de Stirner: (1) a dissolução do Estado e da sociedade, associada à sua crítica das hierarquias, e (2) a proposta de organizações por associações (*Verein*). Ao criticar qualquer força superior a ele mesmo, qualquer ideia ou instituição que se apresente como um senhor ao *único*, Stirner realmente faz jus ao princípio mais básico do anarquismo, qual seja, a abolição do governo (Woodcock, 2010, p.8), do mesmo modo que quando propõe uma associação de indivíduos radicalmente livres (idem, pp.11-12); e principalmente quando o autor associa a isto uma crítica do socialismo como uma nova hierarquia e propõe a revolta (*Empörung*) no lugar da *revolução* - que apenas substituiria instituições antigas por novas, conferindo-lhes o mesmo “caráter sagrado” que

tinham as anteriores (Armand *et al*, 2003, p.68).

O anarquismo stirneriano pode ser resumido na seguinte definição de Woodcock:

Como qualquer outro típico filósofo anarquista, Stirner critica a sociedade vigente por seu caráter autoritário e anti-individualista e propõe uma situação desejável, que, entretanto, só poderia ser atingida após a derrubada das instituições governamentais. Ele exige que haja igualdade entre todos os egoístas, mesmo que a veja em termos de tensão criada pelo equilíbrio de forças; e sugere - embora de forma um tanto vaga - meios insurrecionais através dos quais seria possível transformar a sociedade (Woodcock, 2010, p.103).

Entretanto, podemos fazer três objeções a essa leitura e que servem para a leitura de Stirner simplesmente como *anarquista*. Primeiro, ainda que realmente se oponha ao governo, Stirner não pretende “derrubar as instituições governamentais”. O autor apenas retira todo poder exterior ao *único* imediatamente quando deixa de reconhecê-lo, quando entende que ele, e apenas ele, é senhor de tudo, uma vez que tanto o governo quanto as suas instituições são meras ideias, abstrações, criações dele e, portanto, *propriedade* dele (um sujeito corpóreo, real, por assim dizer) - e não o contrário. Segundo, Stirner não exige nada para *todos* (muito menos uma igualdade), mas, no máximo, apenas para *ele* (que quando fala, é o *único*). Tanto porque sua relação com outro é egoísta e de conflito, quanto porque ele não tem de quem exigir, uma vez que não reconhece nada acima de si mesmo. E, por fim, Stirner, declaradamente, não só *não sugere* uma transformação da sociedade, como critica tal coisa. Tomar Stirner como mero anarquista pode nos levar a cair na armadilha do mesmo círculo vicioso que o autor aponta em seus contemporâneos, bem como seus contemporâneos tentaram apontar nele, o tal *círculo mágico do cristianismo*: o de uma concepção que ainda carrega a marca do sagrado. O próprio Woodcock conta que chegou a encontrar, em 1940, “um grupo de operários anarquistas em Glasgow que julgavam o livro [*O Único*] uma espécie de evangelho” (Woodcock, 2010, p.107). O anarquista contemporâneo Murray Bookchin, numa autocrítica do movimento, adjetiva o *único* de Stirner por “metafísico”, e afirma que, “longe disso, os militantes anarquistas precisavam de uma literatura básica, que fosse pragmática, discursiva e teórica” (Bookchin, 2010, p.52).

A despeito desta caracterização, J. Crisóstomo de Souza aponta:

É verdade que quem tem dado maior atenção a Stirner, ao menos até alguns anos atrás, têm sido principalmente os autores anarquistas. Na qualidade de defensor da individualidade e crítico do Estado, Stirner pode bem fazer o papel de pioneiro do anarquismo individualista; mas seria um erro tomá-lo por defensor de algum ideário político ou social (Souza, 1993, p.177).

Este foi o principal modo de leitura de Stirner até hoje,⁶ tanto positiva, quanto

⁶ A maioria das traduções de Stirner, por exemplo, foram feitas por anarquistas, ou por comentaristas que vão caracterizá-lo como anarquista.

negativamente. Mas não foi nem o primeiro, nem o menos exagerado. Logo que da publicação d'*O Único*, Max Stirner foi também lido como um idealista, em meio a outros hegelianos, num texto mais aprofundado e atento que outras críticas da época: *São Max*, que integra *A Ideologia Alemã*, e que só se tornou público em 1903, de modo que, cronologicamente, será o nosso segundo tópico.

***Sankt Max* como um “idealista historicista”**

O segundo ponto de partida para uma leitura de Stirner deve-se, principalmente, à crítica de Marx/Engels (e marxistas) ao filósofo do egoísmo. Na série de trabalhos que compõem *A Ideologia Alemã*, correspondendo à maior parte de sua extensão, está o texto *Sankt Max* (“São Max”), escrito em 1845, mas que não foi publicado imediatamente, sendo conhecido apenas 20 anos após a morte de Marx. Uma crítica irônica e minuciosa de *O Único e sua Propriedade*, que o próprio Engels irá descrever como “tão espessa quanto o próprio livro” (em carta a Max Hildebrand, de 22 de outubro de 1889 - Marx & Engels, 1956) - é, na verdade, a obra mais extensa que Marx escreveu para publicação, depois de *O Capital* (Souza, 1993, p.179). Nesse calhamaço crítico, os autores apontam Stirner como um dos representantes do idealismo alemão - ainda que provavelmente tenha sido, segundo Rudolf Hirsch, “o adversário mais poderoso” que Marx jamais enfrentou (*apud* idem, 177), haja vista o trabalho que tiveram Marx e Engels para redigir *Sankt Max*.

No prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, Marx irá indicar *A Ideologia Alemã* (ainda chamada de “o manuscrito”) como a elaboração de uma “oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã” (Marx, 2005, p.53). Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels dirão (se referindo a Stirner por Jacques⁷):

O profundo Jacques se dá ares de que nada haveria a dizer desse *único*, por ser ele um indivíduo corpóreo, não passível de construção. Mas o que ocorre aqui é, antes, o mesmo que se dá com a ideia absoluta de Hegel no final da *Lógica* e com a personalidade absoluta no fim da Enciclopédia, das quais tampouco há o que dizer porque sua construção já contém tudo o que pode ser dito de tais personalidade construídas (Marx & Engels, 2007, p.236).

Para os pais do socialismo científico, o idealismo de Stirner seria o limite do idealismo hegeliano que os seus jovens seguidores desenvolveram (Feuerbach, Bruno Bauer, etc., também contemplados n'*A Ideologia*). E assim também Paulo Arantes entende a posição do autor d'*O Único*:

A considerável irrealidade das “ideias modernas” no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal. A lógica deste movimento encontrará sua expressão acabada em Stirner, em cuja crítica tomará corpo o contrassenso do

7 De Jacques, *le bonhomme*, como depreciativamente os nobres franceses chamavam os camponeses.

liberalismo alemão, variando-o noutra direção. Antes de prosseguir conviria referir um ponto de ordem geral: a rigor, o Idealismo alemão e o seu epílogo jovem-hegeliano não se distinguem das demais ideologias (...) quando consideram a sociedade e a sua história “dominadas” pelas ideias (Arantes, 1996, p.367).

Entretanto, numa leitura mais apurada da obra de Marx, podemos entender que sua crítica a Stirner não é tão simples quando parece, diante do modo ridicularizado com que os autores descrevem *O Único* e seu autor. Podemos ver que há mais que uma mera generalização de Stirner como “mais um” idealista - primeiro, pelo tamanho do texto, uma vez que a Bauer, Feuerbach e alguns socialistas alemães, os outros criticados n’*A Ideologia*, são dedicadas menos da metade do texto completo e, segundo, pelo estilo “difícil e pouco agradável” (Henri Arvon *apud* Souza, 1993, p.186).⁸ A questão é que Stirner já trazia n’*O Único* uma oposição bem fundada acerca do sujeito e da individualidade que Marx procurava formular. Este último, um ponto de vista mais substancialista e essencialista que o de Feuerbach. De acordo com J. Crisóstomo de Souza:

Na *Ideologia Alemã*, (...) Marx está disposto a defender que a verdadeira essência existe realmente “fora de nossas cabeças”, e que a “substância em processo” é uma realidade palpável, material. (...) Para Marx, definitivamente, “homem” ou “fruta”, sua essência não está no indivíduo, que é algo “posto” (como mal ou bem intui a “especulação”) por uma “substância material objetiva” (Souza, 1992, p.109).

Marx entende que “o empenho de Stirner para que os homens, como ‘únicos’, livrem-se de toda generalidade imposta” reduz a substância a “simples acidente” (Souza, 1992, p.111), enquanto Stirner quer mesmo se livrar de ideias como “substância” ou “essência”.

Da polêmica entre Marx e Stirner, e da caracterização deste último como um idealista, podemos então concluir, novamente nas palavras de J. Crisóstomo de Souza:

A ideia tão generalizada de que Stirner é um idealista ingênuo que simplesmente quer mudar o mundo pela crítica das ideias e ilusões está entre uma distorção absurda e uma simplificação exagerada. A preocupação em transformar o mundo - na verdade, abraçada por Marx - representa para Stirner uma aspiração tipicamente juvenil, idealista, e mesmo “religiosa” (Souza, 1993, pp.185-186)

Para Souza, “na *Ideologia Alemã*, mais exatamente no ‘São Max’, Marx desenvolve seu ponto de vista sobre a individualidade. E a ‘individualidade produto’ (...) a que chega é de fato justamente uma resposta ao indivíduo pós-moderno, desatrelado e soberano de Stirner” (Souza, 1993, p.187).

Entendendo que as críticas dos debates jovens hegelianos dirigidas ao idealismo foram tentativas de desenvolver uma crítica cabal à modernidade, podemos situar

⁸ Para Nicholas Lobkowitz, por exemplo, esse “estilo” é mesmo proposital (Souza, 1993, p.186).

Stirner também desse modo, no próprio debate jovem hegeliano. O que nos leva à terceira linha de leitura do autor.

Stirner crítico da Modernidade

Na apresentação de *A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, José Crisóstomo de Souza adjetiva Stirner como um “niilista pós-moderno” (Souza, 1993, p.7). George Woodcock, salvaguardando um pouco sua interpretação anarquista, reconhece que Stirner também “aproxima-se do niilismo e do existencialismo” (Woodcock, 2010, p.103). Para Franco Volpi, Stirner representa “[a] primeira teorização autêntica de uma posição filosófica que pode ser definida como niilismo, ainda que omitindo o uso desse conceito” (Volpi, 1999, p.33). Nesse quadro contemporâneo onde é, assim, colocado Stirner, podemos orientar uma terceira linha de estudo do filósofo: o de um *modernista*.

O filósofo alemão contemporâneo Jürgen Habermas, no terceiro capítulo do seu *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), intitulado “Três perspectivas: hegelianos de direita, hegelianos de esquerda e Nietzsche”, define do seguinte modo os direcionamentos pós-hegelianos na modernidade:

A crítica dos hegelianos de esquerda, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial da razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês. Os hegelianos de direita seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa (...). Nietzsche quer, enfim, desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança revolucionária quanto a reação (Habermas, 2000, p.81).

Em suas observações sobre a modernidade, e ainda sobre os pós-hegelianos de maneira geral, Habermas não se refere a Max Stirner. Mas podemos perceber nesse trecho que o filósofo d'*O Único* seria muito mais próximo da linha que Habermas atribui a Nietzsche, o niilista mais popular da história da filosofia contemporânea. É frequente entre comentadores de Stirner, ou do pós-hegelianismo, associá-lo a Friedrich Nietzsche (Cf. Löwith, 2014; e Souza, 1993). J. Crisóstomo de Souza identifica essa associação entre os dois filósofos como a mais expressiva para Stirner (Souza, 1993, p.178). Karl Löwith destaca ainda que Moses Heß usa “além-do-homem” (*Übermensch*), para se referir ao sujeito baueriano, e “inumano” (*Unmensch*), ao stirneriano; e acrescenta:

A tese de Bauer, segundo a qual o homem, na religião cristã, venera a “inumanidade” como sua essência, corresponde à tese de Stirner, que, enquanto Cristo seja o além-do-homem, o homem não é ainda nenhum eu. (...) A esta conexão entre o homem-Deus. O Cristo, ou seja, o homem entendido à maneira cristã, e aquele que é para si mesmo um eu singular, que em relação àquele primeiro é um “não-homem”,

corresponde em Nietzsche à não menos coerente conexão entre a morte de Deus e à superação do homem com o além-do-homem, que vence a Deus e ao nada (Löwith, 2014, p.233).⁹

Pelo mesmo aspecto anti-idealista que levou Nietzsche a comumente ser colocado no extremo oposto de Platão é que, na introdução de *Sade, Stirner, Nietzsche: la comunicazione impossibile*, Alberto Signorini define a filosofia de Stirner como “anti-platônica por excelência, rejeitando o mundo da essência ideal, o universo das ideias” (Signorini, 1980, p.7). Nesta mesma medida de crítico do pensamento idealista, Stirner é também lido como um filósofo relacionado ao existencialismo, isto associado à sua “filosofia egoísta” (o desenvolvimento do *único*), presente na segunda parte de *O Único e sua Propriedade*, “onde é colocado em foco a realidade existencial do eu” (Penzo, 1996, p.492), quando ele desenvolve sua explicação sobre a singularidade e o egoísmo que “claramente antecipam o existencialismo” (Gordon, 1978, p.61). Para Giorgio Penzo, “a crítica de Stirner visa, no fundo, superar a razão iluminista, que afirmava ser o fundamento último da verdade” (Penzo, 1996, p.490). Segundo esse comentador, o idealismo que Stirner critica ainda permanece ligado “a uma concepção de verdade que permanece, ao fundo, unida ao plano do iluminismo” (idem, p.488).

Dessa maneira, como crítico da modernidade, Stirner é lido também como um proto-existencialista, uma espécie de pós-moderno, no sentido de anti-idealista, anti-platônico, anti-metafísico. Ele inauguraria com seu único - egoísta, criador e proprietário - a fase “adulta” do pensamento, de acordo com o que ele mesmo havia sugerido, quando compara a criança ao realista (o que idealiza o real), o jovem ao idealista (o que quer realizar o ideal) e o adulto ao egoísta (Stirner, 2009, p.22): uma fase caracterizada pelo abandono de conceitos hipostasiados e absolutos.

Quando Herbert Marcuse afirma que “no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem” (Marcuse, 2011, p.225), podemos estender, de modo geral, ao próprio movimento jovem hegeliano essa virada atribuída a Marx. Ao escrever *O Único*, Stirner não pensa num tratado filosófico, mas debate diretamente com seus contemporâneos, que ele considera a expressão mais recente da modernidade - os modernos, *Die Neuen*, os idealistas (cf. Stirner, 2009, p.22 e p.128). A isso podemos somar as observações de J. Crisóstomo de Souza:

[N]a Modernidade, o objeto apenas se transforma, sem perder em nada sua potência. (...) A filosofia moderna teria superado o *dado* e o *estabelecido*, contudo não instaurou em seu lugar o eu absolutamente livre, antevisto pelo jovem Schelling. Em vez disso, a dúvida cartesiana resultou ser o início do império do pensamento, que o idealismo

⁹ “Desde o momento em que Nietzsche concebeu a plena importância do grande ‘acontecimento’ de que Deus está morto para a humanidade do homem, ele, ao mesmo tempo, reconheceu que a morte de Deus é, para o homem, que se quer a si mesmo, a liberdade para a morte” (Löwith, 2014, p.233).

alemão hegeliano levou ao apogeu no “conceito”. Por isso a filosofia moderna, apesar de tudo, ainda se volta contra o que é “puramente subjetivo” (...). E não quer que as coisas sensíveis sejam vistas prosaicamente, na forma em que a nada nos obrigam (Souza, 1992, pp.98-99).

Podemos, ainda, por fim, acrescentar a conclusão desse mesmo comentador de que “a obra stirneriana está presente na cultura do nosso tempo, não explicitamente, mas como ‘metacultura’” (1993, p.182).

Entender Stirner como um crítico da modernidade, no sentido de crítico de determinado vocabulário filosófico, é o que nos permite lê-lo como um dissolvedor do idealismo recente em sua época. Essa crítica, pretendida por tantos, encontra em Stirner sua forma mais radical e completa justamente porque ele não apenas atinge o conteúdo das ideias, mas antes o seu fundamento. Para o pensamento stirneriano as ideias são fantasmas que querem nos possuir, tornar-se nossa causa e nosso horizonte, nossos *proprietários*, quando são meras criações nossas e, portanto, nossas *propriedades*, sejam essas ideias Deus, Espírito, Estado, Liberdade ou Sociedade. Mas essa reflexão ele a faz insurgindo-se de dentro do romantismo e do hegelianismo, de seu vocabulário; de seu tempo e contexto, para o seu tempo e contexto. Um filósofo modernista.

Referências

- Arantes, P. E. (1996). *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Armand, E., Barrué, J. & Freitang, G. (2003). *Max Stirner e o Anarquismo Individualista*. Tradução e seleção de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo, SP: Imaginário.
- Bookchin, M. (2010). *Anarquismo, Crítica e Autocrítica*. Tradução de Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza. São Paulo, SP: Hedra.
- Bauer, B. (1989). *The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel the Atheist and Anti-Christ: An Ultimatum*. Translated by Lawrence Stepelevich. Lewiston/Lampeter/Queenston: The Edwin Mellen Press.
- Díaz, C. (2002). *Max Stirner: Uma filosofia radical do Eu*. Tradução de Piero Angarano e Jorge E. Silva. São Paulo, SP: Imaginário.
- Engels, F. (s/d). “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: *Marx/Engels - Obras Escolhidas* (Volume 3). São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega, pp.169-207.
- Feuerbach, L. (1978). The Essence of Christianity in Relation to The Ego and Its Own. Translated by Frederick M. Gordon. *The Philosophical Forum*, 8 (2-4), pp.81-91.

- _____. (2009). *Preleções sobre a Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gordon, F. M. (1978). The debate between Feuerbach and Stirner: an introduction. *The Philosophical Forum*, 8 (2-4), pp.52-65.
- Habermas, J. (2000). *O Discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Löwith, K. (2014). *De Hegel a Nietzsche*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo, SP: Editora da UNESP.
- Marcuse, H. (2011). *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. São Paulo, SP: Paz e Terra.
- Marx, K. (2005). “Para a Crítica da Economia Política”. In: *Coleção Os Pensadores - Marx*. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo, SP: Nova Cultural, pp.23-54.
- Marx, K. & Engels, F. (1956). „Briefwechsel von Marx & Engels“. In: *Marx & Engels Werke* (Band 37). Berlim, Dietz Verlag.
- _____. (2007). *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo, SP: Boitempo.
- Penzo, G. (1996). “Interpretazione Esistenziale di Stirner e La Polemica Stirneriana con Marx”. In: Instituto Suor Orsola Benincasa, *Max Stirner e L’Individualismo Moderno*. Napoli: Cuen.
- Signorini, A. (1980). *Sade, Stirner, Nietzsche: la comunicazione impossibile*. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Camerino: Jovene Editore.
- Souza, J. C. de (1992). *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA.
- _____. (1993). *A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Stepelevich, L. (1999). *The Young Hegelians: An Anthology*. New York: Humanity Books.
- _____. (2005). “Hegel and Stirner”. In: Moggach, D. (Org.). *The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (1978). Stirner’s Critics. Translated by Frederick M. Gordon. *The Philosophical Forum*, 8 (2-4), pp.66-80.
- _____. (2009). *O Único e sua Propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- _____. (2011). *Max Stirner’s Kleineres Schriften: Und Seine Entgegnungen Auf Die Kritik Seines Werkes. “Der Einzige Und Sein Eigentum” Aus Den Jahren 1842-1848*. Org. John Henry Mackay. La Vergne, TN: Nabu Press.
- Volpi, F. (1999). *O Niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo, SP: Edições Loyola.

Rodrigo Ornelas

Wartofsky, M. W. & SaSS, H-M (1978). Editor's Note. *The Philosophical Forum*, 8 (2-4), pp.1-5.

Woodcock, G. (2010). *História das Ideias e Movimentos Anarquistas - Vol. 1: a Ideia*. Tradução de Júlia Tettamanzy *et al.* Porto Alegre, RS: L&PM.

Recebido em: 01.12.2017

Aceito em: 25.05.2018

Dominação abstrata ou concepção abstrata? Considerações sobre a teoria crítica do capitalismo de Moishe Postone

Abstract domination or abstract conception? Considerations on the critical theory of capitalism of Moishe Postone

Leonardo Jorge da Hora Pereira

leonardojorgehp@gmail.com
(Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil)

Resumo: A relevância da tarefa de elaboração de uma teoria crítica do capitalismo adequada aos tempos atuais é central atualmente. Este artigo pretende apresentar, em suas linhas mestras, o trabalho de Moishe Postone e, sobretudo, avaliar até que ponto ele se apresenta como um ponto de partida adequado ao objetivo de compreender e criticar a dinâmica capitalista. Este artigo divide-se assim em duas partes: a primeira visa destacar os aspectos centrais do pensamento de Postone e a segunda procura suscitar alguns questionamentos e críticas acerca tanto da interpretação de Postone sobre Marx quanto, mais geralmente, da sua teorização do capitalismo.

Palavras-chave: teoria crítica; teoria social; capitalismo; Postone; Marx.

Abstract: The relevance of the task of elaborating a critical theory of capitalism appropriate to current times is central today. This article intends to present, in its main lines, the work of Moishe Postone and, above all, to evaluate the extent to which it presents itself as a suitable starting point for the goal of understanding and criticizing the capitalist dynamics. This article is divided in two parts: the first one aims at highlighting the central aspects of Postone's thinking and the second one seeks to raise some questions and critics about both Postone's interpretation of Marx and, more generally, his theorization of capitalism.

Keywords: critical theory; social theory; capitalism; Postone; Marx.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p41-61>

Depois de algumas gerações deixando a teorização e a crítica do capitalismo em segundo plano, autores vinculados à teoria crítica de matriz frankfurtiana vêm se interessando por esse tema (Azmanova, 2014; Fraser, 2014; Jaeggi, 2015). Isto tem certamente a ver com os problemas e crises mais recentes suscitados pelo capitalismo contemporâneo, seja este interpretado como “neoliberal”, como “globalizado” ou por meio de alguma outra categoria. Esse fato nos ajuda a compreender o interesse renovado por Adorno ou mesmo por Marx demonstrado pelos membros da geração atual dessa vertente teórica (Jaeggi & Loick, 2013a, 2013b). Nesse contexto, é igualmente difícil de ignorar a relativa popularidade, entre alguns teóricos críticos, do trabalho

de Moishe Postone. Este autor tem trabalhado, pelo menos desde a década de 90 do século passado, em uma reinterpretação de Marx com vistas à reelaboração de uma teoria crítica do capitalismo; portanto, com alguns anos de antecedência em relação a essa tendência mais recente de crítica do capitalismo.

Reconhecendo a relevância da tarefa de elaboração de uma teoria crítica do capitalismo adequada aos tempos atuais, este artigo pretende apresentar, em suas linhas mestras, o trabalho de Postone e, sobretudo, avaliar até que ponto ele se apresenta como um ponto de partida adequado ao objetivo de compreender e criticar a dinâmica capitalista. Este artigo divide-se assim em duas partes: a primeira visa a destacar os aspectos centrais do pensamento de Postone e a segunda procura suscitar alguns questionamentos e críticas acerca tanto da interpretação de Postone sobre Marx quanto, de modo mais geral, da sua teorização do capitalismo.

1 O trabalho como mediação social: a interpretação postoniana do capitalismo

No centro da análise de Postone está a ideia de que as categorias da crítica marxiana da economia política são historicamente específicas à sociedade capitalista moderna. Ao criticar o que ele chama de “marxismo tradicional”, caracterizado por uma análise muito focada na exploração, nas relações de classe e na distribuição desigual da mais-valia, Postone afirma que essa tradição não dá conta das relações sociais mais profundas do capitalismo. O marxismo tradicional permanece assim acrítico em relação às origens fundamentais do capitalismo, especialmente em relação à forma como a mediação social é estruturada. Portanto, ele nos convida a passar de “uma teoria das relações sociais fundamentalmente entendidas em termos de relações de classe a uma teoria das formas de mediação social expressas por categorias como valor e capital” (Postone, 2003, p. 76).¹

Nesse sentido, Postone procura entender e criticar a “essência profunda” do capitalismo a partir da análise das categorias fundamentais da mediação social mercantil-capitalista, tais como mercadoria, valor, trabalho abstrato e capital, enquanto sublinha sua especificidade histórica capitalista. É por isso que sua teoria crítica pode ser vista como uma análise e crítica *categorial* do capitalismo.

Seguindo a ordem da exposição de Marx, Postone apresenta primeiramente a categoria “mercadoria”. O que caracteriza a forma mercadoria das relações sociais é que ela é constituída pelo trabalho, que existe de forma objetivada e dual. Para elucidar esta descrição, a concepção de Marx da especificidade histórica do trabalho no capitalismo precisa ser esclarecida. Marx argumenta que o trabalho no capitalismo possui o que ele chama de “duplo caráter”: ele é ao mesmo tempo

¹ Salvo indicação contrária, as traduções são de minha autoria.

“trabalho concreto” e “trabalho abstrato”. Trabalho concreto refere-se ao fato de que uma certa forma de atividade (concebida como esforço e gasto de energia) faz parte do metabolismo dos indivíduos com a natureza, em todas as sociedades. O trabalho abstrato não se refere simplesmente ao trabalho concreto em geral, trata-se na verdade de um tipo de categoria muito diferente. Isso significa que o trabalho no capitalismo também tem uma função social única que não é intrínseca à atividade de gasto de energia fisiológica como tal. Através de sua mediação, o trabalho implica uma nova forma de interdependência social.

Em uma sociedade onde a mercadoria é a categoria estruturante, o trabalho e seus produtos não são socialmente distribuídos por normas tradicionais ou por relações manifestas de poder e dominação - isto é, por relações sociais não disfarçadas como é o caso em outras sociedades. Em vez disso, o próprio trabalho substitui essas relações sociais, servindo como uma espécie de médium quase-objetivo através do qual os produtos são trocados. Uma nova forma de interdependência surge, onde as pessoas não consomem o que produzem, mas onde, no entanto, seu próprio trabalho ou os produtos (objetivações) de seus trabalhos são os meios necessários para obter os produtos feitos por outros. Isso significa que o trabalho tem uma função dupla: por um lado, é um tipo específico de trabalho que produz bens específicos (trabalho concreto); mas, por outro lado, o trabalho, independentemente do seu conteúdo específico, serve ao produtor como meio para adquirir os produtos de outros (trabalho abstrato) (Cf. *idem*, p. 149-152).

Segundo Postone, é essa forma específica de mediação social através do trabalho abstrato que caracteriza fundamentalmente a sociedade capitalista. O trabalho no capitalismo não é, portanto, “o trabalho”, tal como o entendemos no seu sentido comum, trans-histórico, mas sim uma atividade de mediação social historicamente específica. Portanto, suas objetivações (mercadorias, dinheiro, capital) são tanto produtos concretos de trabalho como formas *objetivadas* de mediação social. Ou seja, as relações sociais aparecem necessariamente como “coisas”. Trata-se do fenômeno do *fetichismo* identificado por Marx. De acordo com essa análise, as relações sociais que mais essencialmente caracterizam a sociedade capitalista são muito diferentes das relações sociais qualitativamente específicas, manifestas, como a relação de parentesco ou a relação de dominação pessoal direta, que caracterizam sociedades não-capitalistas (Cf. *idem*, p. 153).

Assim, segundo esta interpretação, o que caracteriza fundamentalmente o capitalismo é uma forma historicamente *abstrata* de mediação social, constituída pelo trabalho. Do ponto de vista sociológico, esta natureza abstrata significa que a forma de mediação é impessoal e reificada. Segundo Postone, embora esta forma de mediação historicamente específica seja constituída por certas formas de prática, o que acontece é quase independente das pessoas envolvidas nessas

práticas. O resultado é uma nova forma histórica de dominação social, que sujeita as pessoas a imperativos racionalizados cada vez mais impessoais que não podem ser adequadamente compreendidos em termos de dominação de classe ou, mais geralmente, em termos de dominação concreta de agrupamentos sociais ou de agências institucionais do Estado e / ou da economia:

Essa coação não depende de uma dominação social direta, como é o caso, por exemplo, do trabalho escravo ou do servo; ela depende, em vez disso, de estruturas sociais “abstratas” e “objetivas” e representa uma forma de *dominação impessoal, abstrata*. Esta forma de dominação não é, em última instância, baseada em ninguém, em nenhuma classe, em nenhuma instituição; seu locus final são as formas sociais estruturantes e difusas da sociedade capitalista (...) A sociedade, enquanto o Outro universal, abstrato, quase independente, que afronta os indivíduos e exerce uma coação impessoal sobre eles, é constituída como uma estrutura alienada pelo duplo caráter de trabalho sob o capitalismo (idem, p. 159).

Estando o caráter abstrato da mediação social na base do capitalismo, ele também é expresso sob a forma da riqueza dominante nesta sociedade. Postone distingue explicitamente o valor do que ele chama de “riqueza material” e aproxima essas duas formas distintas de riqueza da dualidade do trabalho no capitalismo. A riqueza material é medida pela quantidade de produtos produzidos e depende de vários fatores, como o conhecimento, a organização social e as condições naturais, os quais se juntam ao próprio conteúdo do trabalho. O valor é constituído pelo mero gasto do tempo (socialmente necessário) de trabalho humano e é a forma dominante de riqueza no capitalismo. Assim, segundo Postone, a forma abstrata historicamente específica de dominação social intrínseca às formas básicas de mediação social no capitalismo corresponde à dominação das pessoas pelo tempo (abstrato) (cf. idem, cap. 5, p. 186ss).

Depois de ter definido o capitalismo como um sistema de mediação e dominação social abstratas, isto é, do ponto de vista *analítico*, Postone introduz a partir desse quadro uma dimensão propriamente *dinâmica* na essência do capitalismo. Essa dinâmica temporal se situa no coração do capital, que é uma categoria de movimento. O capital implica um processo incessante de autoexpansão do valor, um movimento direcional, sem “telos” externo, que produz ciclos de produção e consumo, criação e destruição em larga escala.

No entanto, como antes ele havia definido o capitalismo como fundamentalmente um sistema de relações sociais reificadas, cuja estrutura de dominação é essencialmente impessoal, esta dinâmica só pode ser entendida a partir da perspectiva de um *macro-sujeito*, cujo movimento específico corresponde ao movimento de uma totalidade fechada em si mesma:

Significativamente, na apresentação da categoria de capital no *Capital*, Marx a descreve com a mesma linguagem usada por Hegel na *Fenomenologia*, para se referir ao

Geist [Espírito] - a substância em automovimento é o sujeito de seu próprio processo. Assim, Marx sugere, com efeito, que realmente existe, no sentido hegeliano, um Sujeito histórico dentro do capitalismo. Mas - e isto é crucial - ele não identifica este Sujeito com o proletariado (como o faz Lukács) ou mesmo com a humanidade. Em vez disso, ele o identifica com o capital. A crítica de Marx a Hegel no *Capital* sugere que as relações capitalistas não são extrínsecas ao Sujeito como se elas entrassem sua plena realização. Pelo contrário, ele as analisa como constitutivas do Sujeito (Postone, 2007, p. 5).²

Assim, o Sujeito histórico é a estrutura alienada da mediação social que está no centro da formação capitalista. Este movimento, no entanto, é em si contraditório, na medida em que este novo produzido pela dinâmica capitalista sugere a possibilidade de uma sociedade pós-capitalista. É aqui que a oposição entre valor e riqueza material desempenha um papel potencialmente explosivo. Postone captura a dinâmica contraditória do “Sujeito-capital” da seguinte forma:

Na sua discussão sobre a grandeza do valor em termos de tempo de trabalho socialmente necessário, Marx indica uma especificidade do valor como uma forma social de riqueza cuja medida é temporal: o aumento da produtividade aumenta as quantidades de valores de uso produzidos por unidade de tempo, mas resulta disso apenas aumentos de curto prazo na grandeza do valor criado por unidade de tempo. Uma vez que este aumento produtivo se generaliza, a magnitude da queda de valor o traz de volta ao seu nível de base. O resultado é uma espécie de efeito de esteira [*treadmill effect*] sem fim. Por um lado, o aumento dos níveis de produtividade conduz a grandes aumentos na produção de valor de uso, entretanto o aumento da produtividade não resulta em aumentos proporcionais no longo prazo de valor (a forma social da riqueza no capitalismo) (idem, *ibidem*).³

Com este “efeito de esteira”, em que se corre sem sair do lugar, o que emerge é, portanto, uma dialética de transformação e reconstituição, na medida em que os níveis socialmente gerais de produtividade e as determinações quantitativas do tempo de trabalho socialmente necessário mudam, mas essas mudanças restauram o ponto de partida, ou seja, a medida limitada e pautada no valor (no tempo de trabalho) da riqueza social.

Segundo Postone, a contradição fundamental de nossa sociedade é a que se estabelece entre, de um lado, “o conhecimento e as capacidades produtivas socialmente gerais cuja acumulação é induzida pela forma das relações sociais mediadas pelo trabalho” e, de outro lado, “esta mesma forma de mediação” (Postone, 2003, p. 304). Ambos são efeitos contraditórios do capitalismo, os quais se referem às duas dimensões (concretas e abstratas) do trabalho e do tempo. Postone vê assim na tendência ao aumento de produtividade a possibilidade de abolir o trabalho, e não de realizar o trabalho. Isto é, esta constituição e essa acumulação de conhecimento socialmente geral tornam o trabalho do proletário cada vez mais

² Ver também Postone, 2003, p. 76-81; 156.

³ Ver também Postone, 2003, p. 289-290.

anacrônico e substituível por máquinas e pelo conhecimento científico-tecnológico. Esta abordagem trata a classe operária como o elemento de base do capital, e não como a personificação da sua negação.

2. Agência, conflito, complexidade e plasticidade: limites da abordagem postoniana

2.1 O capital existe sem capitalistas? O desequilíbrio entre sistema e ação

Apesar de seu caráter instigante e sistemático, a interpretação de Postone apresenta um certo número de problemas, não apenas no que diz respeito à obra de Marx, mas - o que é mais importante - em relação à própria compreensão do fenômeno social capitalista.

Como Pierre Dardot e Christian Laval sublinham, “não podemos subscrever a ideia de que ‘o capitalismo é um sistema de dominação impessoal e abstrata’, que seria como tal independente da existência dos capitalistas. Não se pode com efeito decidir ignorar o elo muito forte que Marx estabelece entre o capital e o capitalista” (Dardot & Laval, 2012, p. 593). Em apoio a essa objeção, eles citam duas passagens dos próprios *Grundrisse* - manuscrito de Marx que Postone utiliza fartamente para reinterpretar *O Capital* - que ilustram o fato de que o capitalismo não pode ser entendido simplesmente como um sistema de dominação impessoal a que o capitalista e o proletariado estariam igualmente sujeitos. Não que esta última ideia seja integralmente falsa para Marx, mas trata-se de uma visão *parcial*. É absolutamente necessário acrescentar que a lógica do capital precisa de *vetores*, isto é, de agentes sociais que personifiquem e internalizem essa lógica de forma a realizar suas ações de acordo com seus postulados e a implementar as tendências do capital:

Mas o capital existente para si é o *capitalista*. Evidentemente, é dito por socialistas que precisamos do capital, mas não do capitalista. O capital aparece então como pura coisa, não como relação de produção, que, refletida em si mesma, é precisamente o capitalista (*in sich reflectirt eben der Capitalist ist*). Eu posso naturalmente separar o capital desse capitalista singular e o capital pode passar a um outro capitalista. Mas perdendo o capital, ele perde a qualidade de capitalista. Por conseguinte, o capital é decerto separável de um capitalista singular, mas não *do* capitalista que, enquanto tal, se defronta com o trabalhador (Marx, 2011b, p. 375/ MEGA II/1.1, p. 223, grifo nosso).⁴

Assim, observa-se que a relação capitalista de produção refletida em si é o capitalista, isto é, a lógica do capital internalizada e personificada por um agente social. Assim, a dominação impessoal do capital não pode fazer abstração de uma

⁴ Sempre que for possível, indicaremos, junto com a paginação da tradução brasileira adotada, a paginação do volume correspondente da edição original alemã (MEGA ou MEW) das obras de Marx.

dominação tanto estrutural quanto pessoal⁵ ou direta do trabalhador pelo capitalista (que assim personificam a relação entre o capital e o trabalho vivo); ou seja, a dominação de *classe* é fundamental em Marx. Por isso Marx diz que “no conceito do capital está contido o capitalista (*Im Begriff des Capitals ist der Capitalist enthalten*). (...) o capital é essencialmente capitalista” (Marx, 2011b, p. 683-4/ MEGA II/1.2, p. 414-5).

Sendo assim, concordamos com Emmanuel Renault, quando este afirma que, se, no capitalismo, as coerções indiretas (em particular, a impossibilidade para os assalariados de sobreviver sem a renovação constante da relação salarial) desempenham um papel mais importante do que nos modos de produção anteriores, as análises de Marx sobre o capitalismo “não excluem a permanência ou mesmo o desenvolvimento de formas de dominação pessoal” (Renault, 2014, p. 174).

Verifica-se desse modo que o momento essencial da *ação* não pode ser suprimido pelo momento do *sistema*: só há lógica do capital quando “encarnada” ou personificada. Claro, Postone às vezes reconhece que as relações de classe desempenham um papel importante em Marx e no próprio capitalismo, mas ele sempre tenta subordinar esse problema àquele das formas alienadas de mediação social (cf. Postone, 2003, p. 314ss). Mas se o papel dos capitalistas, das relações de classe e da dominação pessoal são *essenciais*, por que a todo momento subordiná-las à dominação impessoal do valor? Postone opera uma espécie de desequilíbrio analítico por meio de uma hipertrofia da dimensão sistêmica que não se encontra em Marx, onde a integração sistêmica e a integração social são muito mais articuladas e balanceadas.

Ora, se o sistema (a dominação impessoal) é responsável pelas coerções que impõem essa lógica aos capitalistas individuais (por exemplo, através do mecanismo de concorrência), a dinâmica do sistema (as “leis” ou tendências sistêmicas do movimento do capital) só pode ser realizada pelas ações (ao menos parcialmente “livres” e “conscientes”) desses próprios capitalistas, tanto individual quanto coletivamente. Como Ludovic Hetzel ressalta, mesmo que sejam coagidos pela competição:

5 Na realidade, a dominação só é realmente pessoal nas sociedades tradicionais, onde existem relações pessoais de mestre e escravo, por exemplo. Neste caso, a autoridade do mestre é baseada em relações de dominação direta, ela é fundada em sua própria pessoa. No caso do capitalismo, a autoridade torna-se impessoal nesse sentido, já que o patrão tem autoridade somente por meio de uma relação puramente monetária e contratual, que não tem nada a ver com sua pessoa como tal. Qualquer pessoa que tenha dinheiro poderia contratar funcionários e se tornar um patrão. Mas isso não significa que as relações de dominação “face a face” desapareçam do processo de produção, pois, enquanto personificações da relação estrutural entre capital e trabalho, o capitalista deve dirigir o trabalhador e monitorar seu trabalho. Na análise de Marx, notadamente no assim chamado “Capítulo 6 inédito do Capital”, essa relação “face a face” é bastante importante, já que o interior da esfera de produção é um lugar privilegiado para a materialização do imperativo capitalista no modo de produção especificamente capitalista (cf. MEGA II/4.1, p. 92).

Os capitalistas são, portanto, os atores do desenvolvimento econômico, com sua vontade, sua inteligência, suas paixões e suas crenças. Da mesma forma, é a consciência de seus interesses que os leva a se reagrupar, a se organizar tanto dirigindo o Estado quanto criando associações (...) Entendemos então que o método sociológico de Marx não é nem “individualista” nem “coletivista” (...) *As estruturas são produzidas objetivamente pela atividade dos indivíduos, que são, portanto, realmente os atores dos processos sociais...* (Hetzl, 2015, p. 534).

Nessa perspectiva, por exemplo, os capitalistas têm de enfrentar diretamente os trabalhadores e forçá-los a trabalhar da maneira mais intensa possível⁶ - o que inevitavelmente cria antagonismos e lutas de classes. Desta forma, nem tudo é uma relação reificada (que se dá aparentemente “entre coisas”) no capitalismo, ao passo que a lógica do capital, essa sim, está sempre em ação. Postone reconhece isso, mas ele sempre reduz paradoxalmente os fenômenos que ocorrem na esfera da produção ao valor a uma forma mercantil de mediação social: “o valor é então um princípio estruturante de *duas* formas de divisão do trabalho na sociedade capitalista. Para Marx, ele não só estrutura a divisão social do trabalho nesta sociedade, mas também a divisão do trabalho na fábrica” (Postone, 2003, p. 333). Na verdade, há no capitalismo analisado por Marx o espaço interno da fábrica, o da divisão técnica do trabalho, que corresponde a outro tipo de mediação social, que pode ser descrito como organizacional, ao lado da mediação do mercado.

2.2 A confusão analítica entre mercado e capital

Constata-se assim um outro problema na análise de Postone, desta vez levantado por Jacques Bidet: esta análise confunde o processo capitalista de produção com o processo mercantil e, por isso, confunde a abstração mercantil, do valor e da mercadoria, com a abstração capitalista, do mais-valor. Postone atribui a dinâmica histórica do capitalismo às propriedades que seriam as mesmas do valor. Da mesma forma, ele acredita que “a exploração e a dominação são momentos que são parte integrante do trabalho determinado pela mercadoria”, ou ainda que a exploração do trabalho característica do capitalismo se baseia “finalmente, não na apropriação do excedente pelas classes não laboriosas, mas na forma que o trabalho se reveste sob o capitalismo” (idem, p. 161).

Destarte, Postone não lida realmente com a abstração capitalista enquanto lógica de ação própria dos capitalistas, mas tenta entender todos os aspectos do capitalismo a partir da perspectiva das formas alienadas de mediação social, isto é,

⁶ Como Marx nos lembra: “Entretanto, eu não apresento nunca o ganho do capitalista como uma subtração ou um ‘roubo’ cometidos contra o operário. Pelo contrário, considero o capitalista como um funcionário indispensável do regime capitalista de produção e demonstro bastante minuciosamente que não se limita a ‘subtrair’ ou ‘roubar’, mas, o que faz é conseguir a produção da mais-valia; quer dizer que ajuda, antes de tudo, a criar aquilo que há de ‘subtrair’...” (Marx, 2011a, p. 172).

em última instância, a partir de categorias mercantis, como o valor, a mercadoria e o trabalho abstrato. Ele não efetua a transição de uma forma de abstração real (limitada à esfera do mercado) à outra (capaz de invadir a produção e reestruturar o próprio mercado). É certo que a segunda é baseada na primeira, mas ela contém algumas especificidades decisivas em relação à dinâmica do capitalismo. Desta forma, apesar da intenção de ir além do mercado e do problema da distribuição, “Postone, poupando-se de considerar o que Marx trata como ‘a transformação’ do mercado em capital, aquiesce à sua maneira ao motivo liberal: vivemos em uma sociedade de mercado. E ele designa a ordem do mercado - e não a ordem capitalista - como a forma moderna de dominação” (Bidet, 2014, p. 12).

Ora, a sociedade capitalista não pode ser definida como uma sociedade de mercado baseada em um “mercado de trabalho”. O processo de mercantilização crescente não explica tudo o que acontece no capitalismo. O que é gasto e vendido pelo trabalhador não é “trabalho”, é uma “força de trabalho”, que deve ser explorada pelo capital. O processo de exploração não é, portanto, redutível a uma relação de troca comercial ou à relação de dominação impessoal pelo valor; ele inclui notadamente uma extorsão do produto de trabalho, inseparável de uma relação de dominação inerente ao contrato salarial.

Nesse sentido, o que Ruy Fausto aponta como problemático na obra de Robert Kurz e de seus seguidores da *Wertkritik* se aplica muito bem a Postone:

Há uma tal invasão do tema da mercadoria e da sociedade produtora de mercadorias que se é tentado a dizer que em Kurz há alguma coisa como “o *fetichismo da mercadoria*”, ou, simplificando, há um fetichismo teórico (ou teórico-prático) da mercadoria. A mercadoria é objeto de uma espécie de fetichização. De fato, no universo de Kurz, ela explica tudo (Fausto, 2002, p. 33, grifo nosso).

Como aponta Bidet, este tipo de deriva da qual Postone é um símbolo refere-se a uma confusão, muito difundida no comentário “filosófico” do *Capital*, entre a abstração do trabalho abstrato e a abstração do mais-valor, ou ainda, como dissemos acima, entre a abstração mercantil e a abstração capitalista. Em Marx, recordemos, a primeira é o correlato do trabalho concreto, a segunda refere-se a uma riqueza abstrata procurada como tal, independentemente do seu conteúdo em termos de investimento concreto particular, assim como das consequências sobre o destino dos seres humanos e da natureza. É preciso esperar até a segunda seção do *Capital*, sobre a transformação do dinheiro em capital, para seja apresentada a fórmula do capital, cuja finalidade posta não é mais simplesmente a troca e a obtenção de um outro valor de uso (M-D-M), mas a acumulação infinita de riqueza abstrata, de valor (D-M-D’). No caso da produção e circulação capitalista, o processo de troca e a abstração mercantil são *instrumentalizados* em função de uma forma própria de abstração real.

Postone junta esses dois conceitos em sua categoria de valor definido pelo trabalho abstrato. Com efeito, aos seus olhos, produzir valor, já é produzir pelo valor, pelo seu crescimento incessante. Tudo se resume à ideia de “criação de valor” (Postone, 2003, p. 282). Caímos assim no primeiro problema:

Não é que Postone esteja errado em questionar as finalidades abstratas do capitalismo: este deve ser o foco da crítica. Mas, designando a “mercadoria” como a própria essência do capital, uma vez que ela contém determinações “essenciais”, ele se engana de adversário. Ele faz com que os capitalistas desapareçam ao fazer a mais-valia sumir no valor, do qual ela seria apenas a expressão” (Bidet, 2014, p. 14).

Ao confundir elementos que são distinguidos (ainda que relacionados) por Marx, Postone cria uma análise excessivamente abstrata, totalizante, diríamos quase “metafísica”, o que não deixa muito espaço para se sofisticar e complexificar o diagnóstico do capitalismo.

2.3 A hipóstase do macro-sujeito

Há um terceiro problema que gostaríamos de enfatizar em Postone. Ele assume com convicção a metáfora do “sujeito automático” que Marx usa na segunda seção do *Capital*, reforçando-a e generalizando-a a partir de uma apropriação bastante duvidosa e até abusiva de Hegel: “Uma vez que a totalidade é autofundadora, automediadora e objetivada, ela existe quase de forma independente. Como mostrarei, no nível lógico da categoria de capital, essa totalidade se torna concreta e se move por si só. O capitalismo, tal como analisado por Marx, é uma forma de vida social com atributos metafísicos - aqueles do Sujeito absoluto” (Postone, 2003, p. 156). Na verdade, existem dois problemas com essa concepção da dinâmica capitalista entendida como um grande Sujeito. Em primeiro lugar, ela não dá conta do caráter parcialmente anárquico e muito heterogêneo das ações capitalistas, tampouco da instabilidade (e não do equilíbrio) que caracteriza o movimento de acumulação; ela pressupõe muito rapidamente uma coerência de conjunto. Em segundo lugar, ela não nos permite conceber verdadeiramente as tensões, resistências e conflitos, em suma, todas as dificuldades inerentes à trajetória da transformação capitalista do existente, do mundo.

Sobre o primeiro ponto, primeiro deve ser observado que, depois de ter falado de um “sujeito automático”, Marx introduz em seguida uma ressalva sobre essa ideia do capital como uma substância-sujeito que se move por si só, que se autovaloriza de forma autônoma e automática. Note-se a ironia de suas palavras: “pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro” (Marx, 1996, p. 274/ MEW

23, p. 169). Além disso, na introdução aos *Grundrisse*, ele critica explicitamente os hegelianos sobre este ponto: “com isso, nada mais simples para um hegeliano do que pôr a produção e o consumo como idênticos (...) Considerar a sociedade como um único sujeito é, além disso, considerá-la falsamente, especulativamente” (Marx, 2011b, p. 68/ MEGA II/1.1, p. 30). Falando a partir de sua própria perspectiva, Marx ressalta que “o objeto nesse caso é, primeiramente, a produção material. *Indivíduos* produzindo em sociedade - por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada” (idem, p. 54/ MEGA II/1.1, p. 21). E, se Marx fala de totalidade, é de um todo (*Ganze*) ou totalidade orgânica, onde “há um impacto recíproco (*Wechselwirkung*) entre os diferentes momentos” (idem, p. 75/ MEGA II 1.1, p. 35, tradução modificada).

Note-se que, se não há autoridade central de regulação consciente ou direta, capaz de controlar todo o processo de troca de mercadorias, temos pelo menos duas possibilidades de interpretação do capitalismo: de um lado, podemos ver o capitalismo como um sistema no sentido forte do termo; por outro lado, podemos simplesmente dizer que o capitalismo tem uma dimensão de anarquia e de imprevisibilidade irremediável, apesar de algumas tendências globais e de algumas instâncias de controle e regulação de alcance variável (como o Estado, agências e instituições regionais e internacionais, associação de grandes empresas, multinacionais, etc.).

Já vimos que Postone adota a primeira possibilidade. No entanto, existe uma outra possibilidade de ler este fenômeno. Sem negar essa dimensão sistêmica da análise marxiana, não se trata tanto de dizer que os agentes são completamente heterônimos, sujeitos a imperativos impessoais, mas sim de mostrar como eles podem reagir apenas *a posteriori* em uma atmosfera relativamente anárquica.⁷ Obviamente, a falta de regulação *global* direta produz uma situação de heteronomia, de incerteza, de instabilidade, de disfunções e de crises potenciais, mas isso não significa que os agentes sejam completamente impotentes ou submetidos a um grande sistema maciço, assumindo o caráter de um “macro-sujeito”. O que é certo é que a lógica de ação de tais agentes é produzida socialmente; mas suas ações concretas não convergem necessariamente, não há equilíbrio ou coerência garantida. Aqui não devemos esquecer a distinção entre a dimensão da ação e a da representação. Se no nível da representação ou, mais precisamente, da ilusão socialmente necessária, existe de fato, segundo Marx, um fetichismo que se impõe de maneira bastante homogênea a todos os agentes, isso não significa necessariamente que suas ações sempre seguem

⁷ Sobre o tema da coordenação, a falta de regulação direta das trocas, ligada à competição típica do capitalismo, leva autores como Gérard Duménil e Dominique Lévy a falar, por exemplo, de uma microeconomia do desequilíbrio. De acordo com essa ideia, os agentes econômicos devem produzir ajustes *a posteriori* em situações de desequilíbrio. Curiosamente, a crítica de Duménil e Lévy contra a teoria neoclássica do equilíbrio geral se aplica, em alguma medida, à concepção de Postone. Cf. Dumenil & Levy, 2003, p. 48. Ver igualmente os trabalhos de Farjoun e Machover (1983) e, mais recentemente, Foley (2003).

na mesma direção. É óbvio que há tendências profundas ou, para usar as palavras de Marx, “leis de movimento”, que surgem estruturalmente de forma não intencional e que acabam se impondo aos atores; mas estas só podem ser identificadas em um contexto de instabilidade constante e multiplicidade de dinâmicas, e, portanto, só podem surgir *a posteriori*. Não é por acaso que as leis de Marx assumem o caráter de leis *tendenciasais*, contra as quais agem diversas contratendências. Em suma, o movimento de acumulação é muito mais instável e em alguma medida caótico do que nos sugere a perspectiva do grande Sujeito adotada por Postone.

O capitalismo pode muito bem ser visto como uma realidade aberta e dinâmica, cujas tendências são o produto de uma enorme quantidade de ações particulares (ainda que parcialmente integradas), o que cria sistematicamente *efeitos não intencionais de ações*. A totalidade capitalista é, portanto, dotada de uma coerência “mole”, *a posteriori*, sempre imprevisível, de forma alguma pré-estabelecida ou rígida. Se é assim, a dinâmica do capitalismo não é o produto de nenhum *macro-sujeito*, de nenhuma substância (O Capital, etc.), mas sim de uma miríade de ações (de indivíduos, de instituições, de grupos, de frações de classes articuladas) e de efeitos não intencionais, embora muitas dessas ações sigam uma mesma lógica de acumulação ilimitada. É por isso que as ações individuais e coletivas, bem como o conflito entre classes e grupos (cujos resultados são em grande parte imprevisíveis) desempenham um papel significativo nessa dinâmica, o que uma análise excessivamente sistêmica tende a deixar em segundo plano.

Ademais, para retomar o problema apontado nesta concepção excessivamente sistêmica, deve-se notar que, quando Marx trata das contradições da fórmula de autovalorização, ele mostra que o capital não é absolutamente autônomo, que ele depende de uma mercadoria especial para se valorizar, nomeadamente a força de trabalho, o trabalho vivo.⁸ Portanto, é necessário que o capital saia do seu círculo autocentrado e passe pela contingência do mundo concreto para atingir seu objetivo de valorização. Além da força de trabalho, quando ultrapassamos as primeiras 150 páginas (sobretudo a primeira seção) d’*O Capital* às quais Postone tanto se agarra,

⁸ Para uma análise, de inspiração hegeliana, do capital enquanto sujeito e conceito, mas que, em nossa opinião, é mais sofisticada que a de Postone, na medida em que reconhece as especificidades da análise marxiana (notadamente a crítica da autonomia do capital) em comparação com a de Hegel, conferir o trabalho de Ruy Fausto. Por exemplo: “O capital que era sujeito e continha nele os momentos da mercadoria e do dinheiro agora se torna *momento* de um movimento que se apresenta como uma alternância de trabalho / capital (...) O sujeito autônomo é assim posto, mas ele é ao mesmo tempo resolvido em uma iluminação abissal da exploração, que corresponde à posição grau máximo de intensidade. Sem essa iluminação, o movimento do sujeito teria realmente algo mistificador (...) Assim, o movimento de interservação das relações de apropriação não é apenas uma crítica da economia política *aufklärer*, mas também representa, em ato, uma crítica da lógica de Hegel. Se a *Lógica* de Hegel compreende como momentos o ser, a essência e o conceito, a lógica de Marx - a dialética marxiana - tem como momentos a essência, o conceito e um momento em que o conceito ‘danificado’ encontra *enquanto conceito ‘danificado’* a essência e o ser” (Fausto, 1997, p. 85-8).

constatamos que o processo de valorização depende de outras mediações concretas, como os recursos naturais, a população, o processo e a divisão do trabalho, o Estado e as leis, a capacidade das pessoas de consumir, a família, para não mencionar as diferentes culturas e os movimentos operários de resistência ao processo de acumulação capitalista.

É por isso que a dinâmica do capitalismo não pode ser entendida como a trajetória autônoma de um grande sujeito que se move sozinho. Ela deve ser entendida como a de uma dolorosa reestruturação do existente pela lógica capitalista, que dá origem a vários fenômenos específicos que são difíceis de reduzir a uma trajetória linear. Os capitalistas, portadores desta lógica abstrata, devem assimilar as situações e enfrentar as circunstâncias e os ambientes um a um. Esta tensão às vezes explode em conflitos, choques e crises. Todo esse movimento de reprodução ampliada do capital não é automático, apesar do modo de exposição por vezes utilizado por Marx.

Poderíamos nesse sentido, a partir de Axel Honneth, identificar na análise de Postone um “déficit sociológico”, na medida em que, como nos lembra Honneth, a dimensão interativa e pragmática dos atores sociais deve aparecer como um ponto de vista básico da teoria social. Ao contrário das abordagens sistêmicas em geral, Honneth procura mostrar que o desenvolvimento do sistema capitalista e do aparato burocrático do Estado é mediado por normas sociais e depende dos conflitos que moldaram instituições e práticas sociais em geral. Não existe um sistema “quase-objetivo”, independente dos agentes (Cf. Honneth, 1986, p. 289).⁹

Assim, mesmo que Postone queira compreender as tensões e as contradições que marcam a trajetória do capitalismo até o ponto de considerar seu possível declínio e superação, a maneira dele de entender o capital como uma totalidade substancial, onde até mesmo a dimensão concreta do trabalho social aparece como um simples atributo da dimensão do valor, impede que ele reconheça adequadamente na realidade concreta aspectos com os quais o capital sempre deve se confrontar, incluindo o peso determinante de outras lógicas e interesses, em particular a resistência de variados grupos sociais. Para ele, “a dimensão social concreta e a dimensão social abstrata do trabalho na sociedade capitalista são ambas dimensões do capital” (Postone, 2003, p. 358). Ora, se o capital engole tudo, ele reina *absoluto*, não resta nenhum aspecto da realidade ou grupo social que lhe faça o mínimo de resistência. Mesmo que por vezes ele possa mencionar um ou outro movimento social capaz de eventualmente apontar para além do capitalismo,¹⁰ fica difícil enquadrar isso, de modo coerente, à sua teoria social.

9 Para uma defesa da fertilidade de uma abordagem à economia consistente com a perspectiva honnethiana, ver Deranty, 2010.

10 Por exemplo, Postone diz que o movimento feminista estaria tentando formular uma nova forma de universalismo, para além do universalismo burguês (Cf. Postone, 2003, p. 372).

2.4 O desafio de estar à altura da complexidade da dinâmica capitalista

Para além da precisão ou não da interpretação postoniana de Marx, o ponto chave que nos interessa sobretudo ressaltar é o caráter abstrato e até mesmo insuficientemente complexo da leitura de Postone sobre o capitalismo. Parece-nos particularmente mais promissoras as tentativas institucionalistas de compreender o capitalismo como um fenômeno social amplo e diverso, sujeito a múltiplas crises e contradições. Com efeito, muitas teorias econômicas, notadamente as heterodoxas, já reconhecem atualmente que a economia é um processo institucionalizado (cf. Chavance, 2006; Streeck, 2012). Ora, na abordagem sistêmica, parece que o mundo econômico é composto exclusivamente de dois polos: por um lado, há os portadores (capitalistas e trabalhadores) das relações sociais, estas últimas se constituindo pelas costas dos primeiros; por outro lado, existe o sistema, o capital como verdadeiro Sujeito “automático” do processo econômico e histórico. Para as teorias institucionalistas, este “vazio” deve ser preenchido entre os dois polos; falta elementos intermediários entre os níveis macro e micro, isto é, organizações e especialmente instituições. As instituições são o que torna possível explicar a dimensão histórica e espacial dos processos econômicos capitalistas, pois as instituições atuam como importantes mecanismos de mediação e regulação social. Ou seja, o panorama institucional de uma economia possibilita distingui-la no tempo e no espaço, e assim descrever diferentes fases e capitalismo. A abordagem institucionalista torna assim a compreensão da mediação e da coordenação social no capitalismo uma tarefa muito mais complexa do que supõe a abordagem de Postone sobre o trabalho. Ainda sobre esse ponto, é importante ressaltar que para algumas vertentes teóricas, tais instituições são ao menos parcialmente resultado de processos conflituosos de negociação, compromisso ou até mesmo imposição.¹¹

Na própria vertente da teoria crítica, já temos bons exemplos de tentativas no sentido de superar a visão - no fundo de origem lukacsiana - do capitalismo como uma “forma reificada de vida ética”, isto é, de pensá-lo como uma ordem institucionalizada. Nancy Fraser é talvez o caso mais representativo. A principal vantagem desta abordagem é a de trazer o capitalismo de volta ao centro sem deixar de considerar a *complexidade* normativa e institucional de nosso mundo social moderno.

Segundo Fraser, uma das peculiaridades do capitalismo é a de tratar suas relações sociais estruturantes como se fossem estritamente “econômicas”. No entanto ela acredita ser necessário falar sobre as condições de fundo “não econômicas” que permitem que exista algo como um “sistema econômico”. Estas são características não de uma economia capitalista, mas de uma sociedade capitalista. Portanto, o

¹¹ A Teoria francesa da Regulação é um bom exemplo disso. Ver, por exemplo Boyer, 2004, 2015.

capitalismo é algo maior do que uma economia. Ou seja, enquanto para Postone o trabalho enquanto mediação social é autofundado e praticamente autônomo, para Fraser o âmbito produtivo e as relações sociais mercantis dependem, ainda que de modo implícito, de outras práticas e relações sociais para se sustentarem. O caráter “autofundado” da mediação social do valor não passaria assim de uma ilusão.

Percebe-se então que a imagem do capitalismo que Fraser esboça difere da visão do capitalismo como uma forma reificada de vida ética, caracterizada pela mercantilização e monetização generalizadas. Para Fraser, a mercantilização está longe de ser universal na sociedade capitalista. Pelo contrário, a mercantilização depende, para sua própria existência, de zonas não mercantilizadas que encarnam gramáticas normativas e ontológicas peculiares. Fraser destaca zonas e normas relacionadas aos âmbitos da reprodução social, da política e da ecologia. Por exemplo, as práticas sociais orientadas para a reprodução (em oposição à produção) tendem a gerar ideais de cuidados, responsabilidade mútua e solidariedade, por mais hierárquicas e paroquiais que possam ser. Bem entendido, o objetivo dela não é idealizar essas normas “não econômicas”, mas registrar sua divergência com os valores associados ao primeiro plano do capitalismo: acima de tudo, crescimento, eficiência, intercâmbio igual, escolha individual, liberdade negativa e avanço meritocrático.

Essa divergência faz toda a diferença com a forma como conceitualizamos o capitalismo. Longe de gerar uma única e abrangente lógica de reificação, a sociedade capitalista é normativamente diferenciada, abrangendo uma pluralidade determinada de ontologias sociais e normatividades distintas, ainda que inter-relacionadas. A lição de Fraser é que, se pretendemos desenvolver uma teoria crítica do capitalismo, devemos substituir a visão deste último que o coloca como uma forma reificada de vida ética por uma visão estrutural e normativa mais diferenciada. Isso faz com que Fraser possa vislumbrar uma resistência à lógica capitalista de modo mais concreto e ancorado que Postone, sem com isso afirmar que existe uma espécie de “alteridade pura” em relação ao capitalismo. Não é porque outras lógicas e normatividades se desenvolvem e co-evoluem com a lógica capitalista que elas não podem lhe fazer resistência efetiva (cf. Fraser, 2014, p. 70).

Curiosamente, a partir desta concepção complexa do capitalismo, podemos identificar até mesmo uma *certa* convergência insuspeita entre Fraser e Louis Althusser. Ao menos naquilo que diz respeito à compreensão das contradições que marcam o capitalismo. Vimos que Postone pretende enxergar na contradição fundamental entre valor e riqueza material - que, no fundo, é uma reformulação da contradição entre forças produtivas e relações de produção - um potencial capaz de abolir o trabalho e libertar a sociabilidade humana do domínio abstrato do valor. Ora, segundo a velha lição de Althusser, não existe uma contradição única e exclusiva, que percorreria toda a história do capitalismo até explodir em algum momento. É por isso

que Althusser afirma que, com seu conceito de *sobredeterminação*, a contradição deixa de ser vista como unívoca, no sentido de que as categorias deixam de ter um papel e um significado fixos, uma vez que são determinadas pela complexidade estruturada do todo.¹² De forma similar, Fraser procura mostrar que as contradições do capitalismo são múltiplas e estão em constante deslocamento, já que as próprias fronteiras que separam economia e natureza, economia e política e economia e sociedade são possíveis fontes de conflito. Nessa perspectiva, as disfuncionalidades sistêmicas podem aparecer não apenas no seio da economia, mas também nas suas relações com a natureza ou a política. Da mesma forma, os conflitos sociais podem se dar entre classes, mas também podem envolver clivagens de gênero, etnia, nações, grupos de status, para não falar do problema ecológico.

2.5 Por uma teoria crítica da imaginação e criatividade capitalistas

Para concluir, gostaríamos de retomar os temas da inovação e da plasticidade que parecem marcar a dinâmica capitalista, a fim de assinalar uma última e decisiva limitação na abordagem postoniana, tal como a compreendemos. Postone possui uma bela imagem para descrever essa dinâmica: “A dinâmica histórica do capitalismo gera incessantemente o que é novo, enquanto regenera o que é o mesmo” (Postone, 2007, p. 6). De fato, a trajetória capitalista é marcada por um sem número de inovações, hibridações, apropriação e transformações tanto no sistema produtivo e nas relações de trabalho, quanto mais geralmente no modo como a lógica capitalista lida com diversos âmbitos da sociedade. Na verdade, desde o início Marx enfatizou a resistência do concreto à sua instrumentalização pela abstração capitalista, que não só cria tensões, mas também obriga os capitalistas a encontrar constantemente novas soluções, dando um caráter de *plasticidade* ao processo de acumulação. A passagem descrita por Marx na quarta seção do *Capital*, da extração de mais-valia absoluta à extração de mais-valia relativa, através de inovações tecnológicas e produtivas, ilustra muito bem esse ponto.

Um caso mais recente é o que é detalhadamente relatado por Boltanski e Chiapello (2011) ao tratarem das transformações nas relações de trabalho e de consumo no capitalismo francês nas três décadas seguintes ao maio de 1968. Para eles, o capitalismo foi capaz de se reconstituir (ao menos parcialmente) como resposta ao que eles chamam de “crítica artista”, resignificando valores como autonomia,

12 “A ideia básica é que a contradição Capital-Trabalho nunca é simples, mas sempre é especificada pelas formas concretas e circunstâncias concretas em que opera. Especificada pelas formas da superestrutura (Estado, ideologia dominante, religião, movimentos políticos organizados, etc.) (...) especificada pela situação histórica interna e externa, que a determina de acordo com o próprio passado nacional, por um lado (...) e o contexto global existente, por outro lado...” (Althusser, 2005, p. 104).

liberdade e flexibilidade em função da manutenção do processo de valorização e de exploração. Ou seja, produziu-se algo novo a fim de se manter, em linhas gerais, o mesmo processo capitalista de valorização e exploração.

Isso significa que *tudo* é possível no capitalismo? Não, pois isso seria adotar uma concepção integralmente contingente da forma capitalista de organização social, o que destruiria a sua unidade conceitual. Postone tem, portanto, razão em apontar para certos limites efetivos da agência no capitalismo. Com efeito, em uma entrevista, Postone aponta para aquilo que ele acredita ser uma tendência paradoxal no capitalismo: aumento da agência individual e diminuição da agência histórica, isto é, de uma agência realmente capaz de transformar a sociedade. Isso porque temos sob o capitalismo um aumento no poder e no escopo de um sistema impessoal de coação que veicula uma lógica histórica específica e determinados modos de prática (Cf. Postone, 2009, 316).¹³ Então, temos indivíduos agindo cada vez mais fora de estruturas de dominação pessoal, e nesse sentido, um aumento da agência individual, sem que com isso tenhamos efetivamente um aumento em autonomia e possibilidade de transformação. O capitalismo, é verdade, abre uma possibilidade de agência histórica, pois já vimos que sua lógica produz contraditoriamente as possibilidades efetivas de sua superação, mas ela ao mesmo tempo constringe fortemente essa possibilidade.

De um modo abstrato, é difícil discordar destas ponderações. No entanto, se a dinâmica do capitalismo não é completamente contingente, ela apresenta muitas inovações, desvios, retomadas - ainda que ao mesmo tempo ela continue reproduzindo os processos históricos de acumulação, exploração, dominação, instrumentalização, etc. - de modo que essa plasticidade precisa ser levada em conta seriamente por uma teoria crítica do capitalismo. Hoje, por exemplo, estamos vendo talvez o alvorecer de um capitalismo dos dados ou informacional, que através do fenômeno do *Big data* explora e molda nossos comportamentos e mundos da vida por meio da extração e comercialização massiva dos nossos dados pessoais (Cf. Zuboff, 2015). Mais um fenômeno social importante gerado por dinâmicas de inovação e apropriação de certos setores capitalistas.

Assim, cabe a pergunta: como isso foi possível? Aliás, como isso tem sido sistematicamente possível? Será que uma abordagem fundamentalmente sistêmica como a de Postone - que passa por cima e relega ao segundo plano as capacidades e habilidades socialmente produzidas dos atores - é capaz de nos oferecer subsídios para responder a essa pergunta? Parece-nos que não, pois, por mais que sua intenção seja a de dar conta simultaneamente das dimensões objetiva e subjetiva das categorias de Marx, a dimensão da agência é claramente sub-teorizada. No fundo, Postone descreve “do alto”, panoramicamente, isto é, ele constata empiricamente,

¹³ Agradeço a um parecerista anônimo pela indicação deste ponto de discussão na obra de Postone.

com essa bela imagem, essa característica marcante de complexidade, diversidade e plasticidade da dinâmica capitalista, mas se mostra incapaz de teorizá-la, por *motivos sistemáticos* referentes aos fundamentos de sua teoria social. Dito de outro modo: por mais que fale em práticas, a concepção praxeológica de Postone é sobredeterminada pelo âmbito sistêmico, de modo que sua teoria social não nos oferece elementos suficientes para se pensar a riqueza e os recursos da(s) prática(s) capitalistas.

Um bom desafio para uma teoria crítica do capitalismo seria assim o de tentar teorizar assim como lidar criticamente com isso que aparece como uma criatividade ou uma imaginação tipicamente capitalistas, considerando a dimensão dos atores, o modo específico como, em cada contexto, eles carregam, reproduzem, absorvem e renovam os imperativos do capital. A teoria crítica do capitalismo precisa de uma abordagem que não desconsidere as capacidades e habilidades - socialmente produzidas - dos atores capitalistas e que seja capaz de captar a riqueza dos recursos e, por assim dizer, do próprio horizonte de sentido e do mundo da vida desses que são, para usar palavras de Marx, o capital personificado ou encarnado.

Isso seria uma forma de superar no campo da teoria crítica do capitalismo algo que, em boa parte da teoria social contemporânea, aparece cada vez mais como uma compreensão empobrecida dos atores sociais em geral. Ora, hoje há uma tendência de “dessubstancialização” do social dentro de algumas orientações sociológicas que parecem questionar a perspectiva ontológica que privilegia exclusivamente a abordagem objetivista da realidade social. Com efeito, a fenomenologia, a sociologia compreensiva, o interacionismo, cada um em seu próprio estilo, contribuíram, ao longo da história da teoria social para desafiar o modelo da objetividade social como resultado congelado de ações passadas. Quando parte da sociologia de hoje reivindica o “pragmatismo”, reavivando em certo sentido esse movimento histórico que surge com os movimentos mencionados acima, é para fazer valer o ponto de vista do ator e do coletivo que, confrontados com problemas e conflitos, improvisam soluções com base, é verdade, em modelos de resolução disponíveis, mas também explorando *criativamente* as margens de indeterminação oferecidas pelas situações.¹⁴ De algo dado e estruturante, de fundamento (tal como o trabalho sob o capitalismo, em Postone), o social passa a ser um problema a ser explicado.

Por outro lado, seria igualmente importante, a fim de não cair numa concepção excessivamente contingente e indeterminada de capitalismo, apontar as limitações e condicionamentos disso que pode aparecer como uma imaginação ou criatividade

14 Sobre este ponto, podemos mencionar desde clássicos como John Dewey como referências mais recentes no campo da teoria social. Ver, por exemplo Boltanski & Thévenot, 1991; Dewey, 2006; Joas, 1996; Latour, 2006; Chateauraynaud & Debaz, 2017. Na teoria crítica, Robin Celikates (2009; 2012) procurou trabalhar a partir notadamente dos resultados de Luc Boltanski.

especificamente capitalistas, o que eventualmente pode nos oferecer uma outra via para se pensar a crítica imanente desta forma de organização social.¹⁵

Muitos dos problemas levantados por este artigo poderiam receber como resposta o fato de que Postone não pretendeu desenvolver uma teoria completa do capitalismo, mas tão somente algo como um ponto de partida, preocupando-se apenas em dar conta do que ele chama de “núcleo duro” do capitalismo. Ora, se as ponderações feitas ao longo deste artigo estiverem corretas, temos que é o próprio ponto de partida, é a própria compreensão do “núcleo duro” do capitalismo que precisa ser repensada, reformulada e sofisticada, a fim de fazer frente à complexidade e plasticidade da dinâmica capitalista. Ou seja, os problemas da análise de Postone não se referem apenas à sua leitura mais ou menos fiel de Marx, mas sobretudo à sua visão do capitalismo enquanto tal. Em todo caso, a relevância e o pioneirismo do trabalho de Postone no campo da teoria crítica não é, com tais observações, de forma alguma negada. Trata-se, pelo contrário, de avançar ainda mais nas sendas abertas por ele ao trazer para o primeiro plano o desafio de uma reatualização da teorização crítica sobre o capitalismo.¹⁶

Referências

- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- Azmanova, A. (2014). Crisis? Capitalism is Doing Very Well. How is Critical Theory? *Constellations*, 21(3), pp. 351-365. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12101>
- Bidet, J. (2014). Misère dans la philosophie marxiste : Moïse Postone lecteur du Capital. *Revue Période*. Recuperado de <http://revueperiode.net/misere-dans-la-philosophie-marxiste-moishe-postone-lecteur-du-capital/>. Acesso em 27 de Augusto 2015.
- Boltanski, L., & Chiapello, È. (2011). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boyer, R. (2004). *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?* Paris: Odile Jacob.
- _____. (2015). *Économie politique des capitalismes*. Paris: La Découverte.
- Celikates, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (1st ed.). Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- _____. (2012). O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da teoria crítica. *Novos Estudos CEBRAP*, 93, pp. 29-42. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200004>

¹⁵ Desenvolvi amplamente este ponto na minha tese de doutorado. Cf. Da Hora Pereira, 2016.

¹⁶ Este artigo teve a sua primeira versão submetida para publicação antes do falecimento de Postone, em março deste ano. No entanto, não poderíamos deixar de assinalar aqui que, com a ocorrência deste triste fato, o artigo adquire ainda mais o sentido de uma homenagem à obra e à ousadia crítica do trabalho de Postone.

- Chateauraynaud, F., & Debaz, J. (2017). *Aux bords de l'irréversible : Sociologie pragmatique des transformations*. Editions Pétra.
- Chavance, B. (2006). *L'économie institutionnelle*. Paris: Editions La Découverte.
- Da Hora Pereira, L. (2016). *Le capitalisme comme forme historique et comme pratique sociale. Une contribution à la philosophie sociale à partir de Marx et de la Théorie de la Régulation* (Tese de doutorado em filosofia). Universidade de Paris-Nanterre, Nanterre, França.
- Dardot, P., & Laval, C. (2012). *Marx, prénom: Karl*. Paris: Gallimard.
- Deranty, J.-P. R. (2010). Critique of political economy and contemporary critical theory : a defence of Honneth's theory of recognition. In C. Zurn & H.-C. Schmidt am Busch, *The Philosophy of recognition : historical and contemporary perspectives*. Lexington Books.
- Dewey, J. (2006). *Logique, la théorie de l'enquête*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dumenil, G., & Levy, D. (2003). *Economie marxiste du capitalisme*. Paris: La Découverte.
- Farjoun, E., Machover, M. (1983). *Laws of Chaos: a probabilistic approach to political economy*. London: Verso.
- Fausto, R. (1997). *Le Capital et la Logique de Hegel: Dialectique marxienne, dialectique hégélienne ; postface, Sur la politique de Marx*. Paris: Editions L'Harmattan.
- _____. (2002). *Marx: lógica e política investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, tomo III*. Sao Paulo: Ed. 34.
- Foley, D. (2003). *Unholy Trinity: labor, capital, and land in the new economy*. London: Routledge.
- Fraser, N. (2014). Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism. *New Left Review*, 86, pp. 55-72.
- Hetzl, L. (2015). Des sujets au coeur du Capital. *Les études Philosophiques*, 4.
- Honneth, A. (1986). *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2015). O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 20(2), pp.13-36. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p13-36>. Acesso em 8 de Maio de 2016.
- Jaeggi, R., & Loick, D. (2013a). *Karl Marx - Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Berlin: De Gruyter.
- _____. (2013b). *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis* (Originalausgabe). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Joas, H. (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag KG.
- Latour, B. (2006). *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte.
- Marx, K. (1973). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Livro I. In: Marx-

- Engels-Werke, v.23 [MEW 23]. Berlin: Dietz Verlag.
- _____. (1976). *Grundrisse. Ökonomische Manuskripte 1857-8*. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, v.II/1 [MEGA II/1]. Berlin: Dietz Verlag.
- _____. (1982). *Ökonomische Manuskripte 1863-7*. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, v.II/4 [MEGA II/4.1]. Berlin: Dietz Verlag.
- _____. (1996). *O Capital*. Livro primeiro, Tomo I, Coleção Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (2011a). Glosas marginais ao “Tratado de Economia Política” de Adolfo Wagne. *Serviço Social em Revista*, 13(2), pp. 170-179.
- _____. (2011b). *Grundrisse. Manuscritos Econômicos de 1857-1858* (Edição: 1). São Paulo: Boitempo.
- Postone, M. (2003). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- _____. (2007). Repenser la théorie critique du capitalisme. Conferência retirada de http://sd-1.archive-host.com/membres/up/4519779941507678/Repenser_la_theorie_critique_du_capitalisme_Moishe_Postone_def.pdf. Acesso em 12 de Junho de 2015.
- _____. (2009). Labor and the logic of abstraction: an interview. *South Atlantic Quarterly*, 108 (2), pp. 305-330.
- Renault, E. (2014). *Marx et la philosophie*. Paris: PUF.
- Streeck, W. (2012). How to Study Contemporary Capitalism?. *European Journal of Sociology*, 53, pp 1-28
- Zuboff, S. (2015). Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. *Journal of Information Technology* (2015) 30, pp. 75-89.

Recebido em: 15.03.2018

Aceito em: 09.05.2018

Qual poderia ser o papel do conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação?*

What could be the role of the concept of recognition in a social theory of domination?

Emmanuel Renault

e.renault@u-paris10.fr
(Universidade de Paris Nanterre, Paris, France)

Resumo: Esse artigo discute as possíveis contribuições do conceito de reconhecimento a uma teoria social da dominação. Primeiramente, vou esclarecer o significado da noção de teoria social e explicar em que sentido a teoria do reconhecimento de Honneth é uma teoria social. Em segundo lugar, vou apresentar uma série de condições que devem ser satisfeitas por uma teoria social da dominação. Por fim, vou colocar a principal questão deste artigo: em que medida uma teoria do reconhecimento poderia satisfazer essa série de condições? Para responder a essa questão, a melhor opção é combinar alguns *insights* bourdieusianos com alguns temas honnethianos.

Abstract: This article discusses the possible contributions of the concept of recognition to a social theory of domination. In a first step, it clarifies the meaning of the notion of social theory and it explains in which sense Honneth's theory of recognition is a social theory. In a second step, it spells out a series of conditions that should be met by a social theory of domination. The third step raises the main issue of this article: in which respect a theory of recognition could meet these series of conditions? It is argued that in order to answer these questions, the best option is to combine some Bourdieusian insights with some Honnethian themes.

Palavras-chave: reconhecimento; dominação; teoria social; Honneth; Bourdieu.

Keywords: recognition; domination; social theory; Honneth; Bourdieu.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p63-78>

Deixe-me primeiro esclarecer meu título e a noção de teoria social. Essa noção pode ser definida de várias maneiras. No que se segue, vou utilizá-la para designar um tipo de teorização sobre o mundo social que contrasta tanto com as

* Tradução de Ana Carolina Vasques (UFABC - Bacharelado em RI); Felipe Ribeiro (UFABC - Mestrando em Filosofia); Lilian Ribeiro (UNIFESP - Mestranda em Ciências Sociais); Mateus Soares Souza (UFABC - Mestrando em Filosofia); Michele Bonote (UFABC - Bacharelado em Filosofia); Nathalie Bressiani (UFABC); Sarah Bonfim (UFABC - Licenciatura em Filosofia).

formas usuais de abordagem filosófica do social quanto com as teorias sociológicas.¹ Por um lado, o que distingue a teoria social da filosofia política normativa é o fato de que ela não está apenas interessada nas normas da crítica social, mas também no conhecimento do mundo social, e o fato de que ela considera que aquele que deseja produzir um conhecimento preciso do mundo social tem de se valer das descobertas empíricas e das teorias das ciências sociais. Por outro lado, o que distingue a teoria social de teorias sociológicas é que ela visa superar as divisões disciplinares das ciências sociais e submeter os vários métodos e pressupostos das ciências sociais a uma análise crítica. Enquanto cada ciência social define a si mesma como o estudo de um objeto específico, a teoria social estuda o mundo social em geral. Ela consiste em uma teoria geral do mundo social que tem de englobar os vários objetos das várias ciências sociais. A teoria social também tenta estabelecer as condições para um diálogo racional entre paradigmas. Cada ciência social é um espaço de conflito entre vários paradigmas; cada um deles defende definições específicas do social, hipóteses explicativas específicas e métodos específicos de investigação. A teoria social pretende submeter essas definições, princípios explicativos e métodos a um exame crítico, para decidir se eles são compatíveis entre si ou não, em que medida e como podem ser integrados em uma teoria geral do mundo social. Em outras palavras, ela tem uma forte dimensão metateórica.² Como um exemplo de teoria social contemporânea, pode-se mencionar *O direito da liberdade*, de Axel Honneth, onde várias esferas da vida social (família, mercado, estado) e várias formas de liberdade socializada (jurídica, moral e sociopolítica) são levadas em consideração. Também é digno de nota que Honneth se vale das descobertas e teorizações das ciências sociais, ao mesmo tempo em que defende paradigmas específicos (por exemplo, o da economia institucional) contra outros (por exemplo, os da economia neoclássica ou da crítica marxiana da economia política) (Honneth, 2014).

Dominação é um dos conceitos com os quais a teoria social pode lidar. Ele desempenha um papel em vários programas de pesquisa nas ciências sociais e está em jogo em vários conflitos entre paradigmas; alguns deles rejeitam a validade epistemológica desse conceito, enquanto outros consideram seu potencial heurístico

1 Nos debates contemporâneos sobre a especificidade e a legitimidade da teoria social, geralmente se considera que a teoria social é um tipo de teoria do mundo social que possui três características principais: primeiro, é uma teoria geral do mundo social; segundo, possui uma dimensão metateórica; terceiro, permanece estreitamente associada com o mundo social empírico (Cf. Alexander, 1987; Delanty, 2006; Joas & Knöbl, 2009; Caillé & Vandengerghes 2016a e 2016b). Esta definição de teoria social também corresponde ao projeto de teoria social de Adorno (Adorno, 2008).

2 De fato, em cada disciplina, o conflito de paradigma gera formas de diálogos racionais entre paradigmas e formas de discussões metateóricas. Mas a teoria social quer elaborar esse diálogo de um modo que seja, ao mesmo tempo, mais teórico e sistemático. Ela quer submeter as definições e os métodos dos paradigmas a um exame sócio-ontológico e epistemológico. E, ela quer discutir a legitimidade dos princípios explicativos do ponto de vista de sua capacidade de considerar os vários níveis do mundo social, e não apenas o objeto específico que corresponde ao uso particular de um paradigma em uma ciência social particular.

como decisivo. Por exemplo, na sociologia francesa, o uso da noção de dominação é associado a Bourdieu e à sua sociologia crítica, enquanto a sociologia pragmática de Boltanski visa substituir a “sociologia crítica” por uma “sociologia da crítica”, pois uma abordagem do mundo social em termos de dominação subestimaria as capacidades críticas dos atores sociais.³ Por outro lado, um antropólogo como James Scott argumenta que deveríamos pensar o mundo social em termos de dominação para que as capacidades críticas e as resistências diárias dos grupos subalternos façam sentido (Scott, 1992). Esse debate possui uma forte dimensão interdisciplinar, já que tem lugar na sociologia e na antropologia, mas também na história e em estudos pós-disciplinares como os de gênero e de raça. Esse debate possui também uma forte dimensão metateórica, uma vez que algumas das questões em jogo dizem respeito aos objetivos e aos métodos legítimos para o conhecimento do mundo social. Por isso, pode-se afirmar que o conceito de dominação é um conceito da teoria social, mais do que é um conceito de uma ciência social específica, ou um conceito filosófico ou político.

No que se segue, minha proposta é discutir as possíveis contribuições do conceito de reconhecimento para uma teoria social da dominação.⁴ Se não se pode negar que o conceito de dominação seja um dos conceitos fundamentais da teoria social, o mesmo não pode ser dito do conceito de reconhecimento, apesar dos esforços de Honneth para promovê-lo a esse estatuto. Mas, mesmo em Honneth, a função do conceito de reconhecimento não é contribuir para uma teoria social da dominação, mas para uma teoria social normativa da justiça (em *Luta por reconhecimento*) ou da liberdade social (em *O direito da liberdade*). Não obstante, faz sentido conferir um papel central ao conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação. Tentarei mostrá-lo em três passos. Primeiramente, vou esclarecer o significado da noção de teoria social e explicar em que sentido a teoria do reconhecimento de Honneth é uma teoria social. Em segundo lugar, vou apresentar uma série de condições que devem ser satisfeitas por uma teoria social da dominação. Por fim, vou colocar a principal questão deste trabalho: em que medida uma teoria do reconhecimento poderia satisfazer essa série de condições? Para responder a essa questão, procurarei combinar alguns *insights* bourdieusianos com alguns temas honnethianos.

A teoria do reconhecimento de Honneth enquanto teoria social

Em seu livro *Luta por reconhecimento*, de 1992, Honneth elaborou aquilo que chamou de uma “teoria social com conteúdo normativo” (Honneth, 1996, p. 68), a saber, uma teoria que tem a intenção de compreender as normas imanentes da vida

³ Sobre este debate, ver Gautier (2011 e 2007).

⁴ Esse é um dos problemas em jogo no livro *Reconnaissance, conflit, domination* (Renault, 2017).

social e, assim, articular uma crítica social imanente. Vale lembrar que esse livro ainda pertence ao período de florescimento da teoria social como um tipo específico de teorização sobre o mundo social. Desde os anos 1960 até o fim dos anos 1980, um conflito entre paradigmas (tais como o funcionalismo, o estruturalismo, a teoria do sistema, o interacionismo, as teorias do conflito, as teorias da ação racional, teorias da ação social e a hermenêutica) incentivou muitos debates teóricos sobre a natureza e a organização interna do mundo social. Na segunda metade desse período, esse conflito também conduziu à emergência de teorias sociais sintéticas, que consistem em tentativas de interconectar diferentes paradigmas, como é o caso em Bourdieu, Habermas e Giddens. Durante esse período, a teoria social começou a se institucionalizar em revistas acadêmicas (por exemplo, a *European journal of social theory*), em séries de livros (por exemplo, a série “Contemporary social theory”, da MacMilan, coordenada por Giddens) e em redes internacionais.⁵ Para descrever o florescimento da teoria social nas décadas de 1970 e 80, Jeffrey Alexander, que também foi um de seus protagonistas, cunhou o rótulo “novo movimento teórico” (Alexander, 1988). De acordo com Alexander, esse movimento se caracteriza por dois traços principais: as dimensões sintética e normativa das teorias sociais. A dimensão sintética resulta do conflito de paradigmas que acabo de mencionar. O fato de que esses conflitos tiveram lugar em várias disciplinas forneceu fortes incentivos para que a relevância de cada paradigma não fosse considerada apenas no interior de uma ciência social específica, como a sociologia, mas também do ponto de vista de uma teoria social que engloba a diversidade das ciências sociais. É simplesmente um fato que, logo após a exaustão do conflito entre paradigmas, durante os anos 80, a teoria social deixou de ser tão central e inovadora para as discussões teóricas sobre o mundo social. A segunda principal característica do “novo movimento teórico” é sua orientação normativa, isto é, seu vínculo com a crítica social e com as tentativas de definir uma sociedade melhor. Parece que a intensidade dos conflitos sociais e políticos durante o período de 1960-80 desempenhou um papel na virada normativa na teoria social. Da mesma forma, o enfraquecimento desses conflitos, desde a metade dos anos 80, provavelmente também é responsável por um interesse decrescente pela teoria social.

Honneth pode ser retratado como um dos personagens desse “novo movimento teórico”, uma vez que, em *Luta por reconhecimento*, ele elaborou uma teoria social com traços sintéticos e normativos. De um lado, o livro interconectava várias abordagens disciplinares. Honneth se valia das considerações psicanalíticas de Winnicott para elaborar uma teoria do desenvolvimento psíquico; se referia à psicologia social de Mead para elaborar um modelo do *self* social; e, utilizava

⁵ Ver: <http://www.social-theory.eu/about.html>; <http://www.isa-sociology.org/en/research-networks/research-committees/rc16-sociological-theory/>; <http://www.socialtheory.org/index.html>; <https://www.tasa.org.au/thematic-groups/groups/social-theory/> (Acessos em: 28 out. 2017).

os estudos históricos e sociológicos sobre movimentos sociais, em especial os de Thompson e Moore, a fim de explicitar a “gramática moral” dos conflitos sociais. Desse modo, ele também estava interconectando paradigmas conflitantes. Enquanto Habermas, em *Teoria da ação comunicativa*, procurou sintetizar teoria dos sistemas, teoria da ação social e abordagens hermenêuticas do social; enquanto Bourdieu buscou sintetizar estruturalismo, teoria da ação social, teoria dos conflitos e interacionismo; Honneth, por sua vez, procurou interconectar uma série de paradigmas, a saber, interacionismo, teorias dos conflitos e teorias da ação social. De outro lado, como já foi ressaltado, ele definiu *Luta por reconhecimento* como uma “teoria social com conteúdo normativo”.

Mas Honneth também deveria ser considerado um dos últimos personagens do “novo movimento teórico”, já que os anos 1990 não foram apenas os anos de uma crescente perda de interesse pela teoria social, mas também os anos de uma virada normativista na teoria crítica. Publicado no mesmo ano que *Luta por reconhecimento*, 1992, *Direito e democracia*, de Habermas, fornece uma ilustração dessa virada normativa, a partir da qual a discussão se foca nos fundamentos normativos da crítica social, e não mais no conhecimento do mundo social. Nas décadas seguintes, essa substituição de questões epistemológicas por questões normativas se tornou cada vez mais forte, como é ilustrado pela crescente tendência de fundamentar a teoria crítica na teoria da justiça de John Rawls.⁶ Assim, se *Luta por reconhecimento* já estava um pouco datado em 1992, a segunda grande obra de Honneth sobre teoria social, *O direito da liberdade*, de 2011, é ainda mais anacrônica.⁷

Deve-se também ressaltar que, já em *Luta por reconhecimento*, a teoria do reconhecimento estava associada a uma concepção de teoria social que não estava totalmente afinada com o “novo movimento teórico”. Nesse movimento, o problema em questão era principalmente interconectar os paradigmas conflitantes de conhecimento do mundo social em uma teoria sistemática. Porém, em *Luta por reconhecimento*, o problema do conhecimento do mundo social era enfrentado de uma forma menos sistemática e mais instrumentalizada. Honneth não tinha tanto a intenção de discutir a legitimidade epistemológica dos paradigmas, mas sim a de aproveitar teorias específicas que poderiam ser relevantes ao projeto de reatualização da concepção hegeliana de reconhecimento. Além disso, o propósito de tal reatualização não era tanto o de responder às questões debatidas nas ciências sociais e na teoria social, mas antes o de reformular questões centrais da filosofia política contemporânea, a saber, a questão das relações entre princípios de justiça e experiências de injustiça, assim como a questão da fundamentação normativa da

6 Como, por exemplo, na teoria da justificação de Forst, que combina temas habermasianos e rawlsianos (Forst, 2014).

7 Honneth compartilha este anacronismo com Nancy Fraser, cujo projeto atual diz respeito à teoria social do capitalismo contemporâneo (Fraser 2013; 2014).

crítica social. Em outras palavras, a teoria social de Honneth aparece principalmente como um meio para responder a questões que são levantadas em debates filosóficos, enquanto, no “novo movimento teórico”, a maioria das teorias sociais buscava responder a questões filosóficas e sociológicas. E, enquanto, no “novo movimento teórico”, a maioria das teorias sociais estava intimamente associada a discussões epistemológicas internas às ciências sociais, Honneth produz um tipo de teoria social que é mais estritamente filosófico em seus métodos. Esse já era o caso em *Luta por reconhecimento* e também o é em *O direito da liberdade*.

Mesmo que tenha elaborado um tipo bastante peculiar de teoria social, não totalmente representativo do gênero, Honneth contribuiu para promover a noção de reconhecimento como um dos principais conceitos da teoria social contemporânea. Não há dúvidas de que o conceito de reconhecimento também pode ser utilizado em teorias sociais mais sistemáticas e integrativas do que a teoria social de Honneth. No que se segue, procurarei fornecer uma ilustração particular desse uso teórico social do conceito de reconhecimento. Buscarei descrever os diferentes papéis desempenhados pelo conceito de reconhecimento em uma teoria social sistemática e integrativa da dominação.

A ideia de uma teoria social da dominação

Como uma teoria social da dominação deveria ser? Para responder a essa questão, é necessário esclarecer melhor o projeto de uma teoria social sistemática e integrativa. Já explicitarei que a teoria social é uma teoria geral: seu objetivo é abarcar as várias teorizações disciplinares sobre o mundo social, independentemente do seu lugar disciplinar e do paradigma que elas pressupõem. Mas, essa pretensão à generalidade é acompanhada por duas condições suplementares.

Primeiro, como apontado por Joas e Knöbl em *Teoria social: Vinte lições introdutórias*, uma teoria social deve se focar no conjunto de problemas com os quais qualquer teoria do mundo social deveria lidar se pretende ter validade geral (Joas & Knöbl, 2009). Esses problemas, ou metaproblemas, são: o problema da ordem social, o problema da ação social e o problema da transformação social. Uma teoria social sistemática e integrativa pode enfrentar esses problemas de duas maneiras diferentes. A primeira maneira é através da investigação metateórica acerca da capacidade das várias teorias sociais e paradigmas de fornecer soluções precisas para cada um desses problemas. A segunda maneira é através de uma teoria social geral que seria, de uma só vez, uma teoria da ordem social, uma teoria da ação social e uma teoria da transformação social. As duas maneiras são complementares, na medida em que uma teoria social geral não pode ser justificada que não por meio

de uma investigação metateórica sobre outros tipos de teoria do mundo social.⁸

A teoria social deveria não apenas lidar com esses três metaproblemas, mas também elaborar uma síntese do conhecimento produzido nos três níveis de estudo do mundo social: o micro, o meso e o macro. Essa segunda condição suplementar é sublinhada por Lahire em seu livro *Mundo plural. Pensar a unidade das ciências sociais* (Lahire, 2012). A teoria social não deveria tentar substituir teorias de médio alcance ou teorias fundamentadas empiricamente por uma teoria geral, mas sim investigar a complementaridade dos três principais níveis de análise do mundo social, a saber, o nível micro das interações, o nível meso das instituições, e o nível macro das relações sociais de classe, raça, gênero, das restrições estruturais e sistêmicas. Em outras palavras, a generalidade da teoria social também depende de sua habilidade de abarcar as várias teorizações sobre o mundo social, que não pretendem a mesma generalidade.

Se satisfaz a essas duas condições suplementares, a teoria social se torna um meio para a luta contra o dogmatismo e a unilateralidade na ciência social.⁹ Primeiramente, ela pode explicitar que não é porque uma teoria específica consegue resolver um dos três metaproblemas que ela pode reivindicar possuir validade geral - por exemplo, a teoria do habitus de Bourdieu fornece mais considerações interessantes a respeito da ação social e da ordem social do que da transformação social. Em segundo lugar, a teoria social pode argumentar que não é suficiente, para uma teoria sociológica, elaborar concepções convincentes do mundo social em um nível de análise específico, se ela pretende ter validade geral - por exemplo, a teoria das interações rituais de Goffman fornece um conhecimento preciso da ação social, da ordem social e da transformação social em um nível micro, mas ela dificilmente poderá capturar as dimensões meso e macro dos três metaproblemas. Nessa luta contra o dogmatismo e a unilateralidade, a teoria social tem uma função terapêutica. Mas ela também tem uma função reconstrutiva, pois pode também tentar identificar complementaridades entre teorias adversárias sobre o mundo social e interconectar abordagens complementares a fim de superar o dogmatismo e a unilateralidade.

Tal projeto de uma teoria social pode ser aplicado não somente à sociedade em geral, mas também a temas específicos,¹⁰ como o da dominação. Uma teoria social

8 Nas contribuições teórico sociais de Alexander, por exemplo, a abordagem metateórica e a teoria geral estão combinadas uma com a outra. Deste modo, não parece legítimo seguir Caillé e Vanderberghe quando eles opõem metateoria das ciências sociais e teoria social (Caillé & Vanderberghe, 2016a).

9 Como exemplo desse uso da teoria social, ver *La Réduction* (Alexander, 1999).

10 As relações entre a teoria social geral e as pesquisas teórico sociais específicas podem ser pensadas por meio de um modelo diferente. Do ponto de vista adorniano, a teoria social deveria começar com o estudo de objetos específicos a fim de elaborar suas concepções de totalidade social, em vez de começar com uma teoria geral antes de aplicá-la à objetos específicos. Em contraposição, a concepção parsoniana de teoria social, como aquilo que fornece a base das ciências sociais, confere um tipo de autonomia e prioridade à teoria social geral.

da dominação, no sentido de “teoria social” que acabei de explicar, consistiria, de um lado, em distinguir o conjunto de metaproblemas e os níveis de análise da dominação. Do outro lado, ela consistiria em investigar se as várias teorias da dominação são capazes de enfrentar esses metaproblemas ou não e de integrar os vários níveis de análise da dominação. Ela também teria de propor uma maneira de solucionar esses metaproblemas e de integrar esses níveis, que pudesse ser considerada como mais epistemologicamente legítima do que outras teorias da dominação.

Não é difícil distinguir os diversos níveis de análise da dominação: ela pode ser analisada no nível micro das interações, como na teoria de dominação de gênero de Goffman (Goffman, 1977, pp. 301-331); ela também pode ser analisada no nível meso das instituições, como na teoria da dominação legítima de Weber; e também pode ser analisada no nível macro das estruturas sociais, como em Bourdieu. Agora, quais são os metaproblemas que as teorias da dominação deveriam ser capazes de enfrentar? Eles são apenas especificações dos três metaproblemas: da ordem social, da ação social e da transformação social. Primeiro, a teoria da dominação tem que ser capaz de analisar a contribuição da dominação para a ordem social. Isso significa que ela tem que descrever os fatores que estabilizam a instabilidade das relações de poder. Segundo, a teoria da dominação deve ser capaz de descrever as maneiras e as razões pelas quais as relações sociais de dominação podem ser transformadas. Isso significa que ela tem que analisar os fatores que podem impedir a reprodução dessas relações sociais de dominação. Terceiro, tal teoria também deve analisar os modos pelos quais a ação social pode resistir à dominação e contribuir para a transformação das relações sociais de dominação.

Distinguir os vários níveis de análise da dominação é útil para se tornar consciente dos pontos cegos e possíveis complementaridades nas teorias da dominação que competem entre si. Por exemplo, a definição weberiana de dominação em *Economia e Sociedade* é relevante, principalmente, se a dominação for analisada em seu nível meso, isto é, no nível de grupos estruturados por uma hierarquia e por relações sociais de comando e obediência (Weber, 1978, p. 53). No interior desses grupos particulares, a dominação tem que ser legitimada, seja pela tradição, pelo carisma ou por justificações racionais ou jurídicas. Mas, como mostrou Goffman, as relações sociais de dominação assumem uma forma diferente no nível micro de interações cotidianas; basta mencionar aqui os quadros de interações que reduzem a mulher a um ser humano que os homens devem ajudar ou proteger. Bourdieu também salienta que as relações de classe assumem a forma de “rituais de deferência” específicos no nível das interações (Bourdieu, 2000, p. 118). Da mesma forma, como mostram as análises de Bourdieu ou as de Marx sobre a dominação de classe, a reprodução das relações estruturais de classe não pode ser analisada com precisão somente nos níveis meso e micro.

Distinguir vários metaproblemas também ajuda a identificar unilateralidades e complementaridades. Por exemplo, pode-se considerar que as teorias da dominação de Bourdieu e Scott sofrem de uma unilateralidade complementar: Bourdieu enfatiza a dominação enquanto ordem social; Scott enfatiza a dominação enquanto ação social, a saber, como práticas sociais de resistências. Além disso, pode-se dizer que nenhuma dessas abordagens complementares sobre a dominação é capaz de fornecer uma concepção relevante da transformação social da dominação. De fato, provavelmente é mais fácil transformar as relações sociais de dominação do que acreditava Bourdieu, mas, ao mesmo tempo, seria um erro dizer que basta resistir à dominação para transformá-la.¹¹ Em cada um dos três metaproblemas, unilateralidades específicas também podem ser reveladas. Consideremos, por exemplo, o metaproblema da estabilização e da reprodução das relações sociais de dominação. No que diz respeito a isso, a definição weberiana de dominação (*Herrschaft*) como estabilização das relações de poder (*Macht*) é particularmente interessante, pois distingue três fatores de estabilização: hábitos, interesses e justificações sociais. Mas, como nota Bourdieu, a reprodução da dominação também depende de outro fator: a violência. A violência que originou as relações sociais de dominação persiste na forma de uma violência simbólica, que pode sempre se tornar violência física quando se resiste à dominação (por exemplo, quando uma mulher resiste à dominação masculina). Além disso, como também nota Bourdieu, Weber identificou erroneamente a justificação social da dominação com a legitimação social da dominação, uma vez que tal justificação social também depende de processos sociais de dissimulação, de mistificação ou de um não reconhecimento da dominação. Consequentemente, a teoria de Bourdieu da violência simbólica complementa a análise de Weber dos fatores de estabilização das relações de poder. Mas a análise de Bourdieu desses fatores também sofre de unilateralidade. Primeiro, ela tende a subestimar os efeitos pragmáticos dos discursos de legitimação. Segundo, a abordagem bourdieusiana da reprodução da dominação permanece muito sociológica para ser suficientemente inclusiva. Os fatores psíquicos da obediência e da servidão voluntária, sublinhados por Adorno em *Estudos sobre a Personalidade Autoritária* e por Dejours em *A Banalização da Injustiça Social*, não são levados em conta por Bourdieu.¹²

Reconhecimento e Dominação

Já ressaltéi que Honneth está menos interessado nas relações entre reconhecimento e dominação do que nas relações entre reconhecimento e justiça

11 Também não é suficiente minar as justificações sociais das relações sociais de dominação para transformar a dominação, como apontado por Burawoy e Von Holt (2011).

12 Estou resumindo aqui ideias que desenvolvi em *Reconnaissance, conflit, domination* (Renault, 2017, cap. 4).

ou liberdade social. De fato, ele é o autor de um artigo interessante sobre a relação da consciência moral com a dominação de classe, e esse artigo joga luz, de forma interessante, sobre algumas implicações de sua teoria do reconhecimento, mas esse artigo foi escrito muito antes da elaboração desta teoria (Honneth, 2007a [1982]). Não há, em Honneth, uma noção teórico social explícita da dominação em termos de reconhecimento. Entretanto, essa noção está implícita em sua teoria do reconhecimento, pois sua concepção de lutas de reconhecimento como lutas contra injustiças também visa articular o fundamento normativo da crítica da dominação. Outros autores enfatizaram as relações entre dominação e reconhecimento, mas fizeram isso mais frequentemente do ponto de vista da teoria da subjetivação (Butler, 1997) ou da teoria da ideologia (Althusser, 1971), do que do ponto de vista de uma teoria social. Bourdieu é um dos únicos autores que enfatizou essas relações deste último ponto de vista. Bourdieu aparece como uma referência central para a reflexão sobre o papel do reconhecimento na teoria social da dominação, mas sua abordagem ainda permanece unilateral e a teoria honnethiana do reconhecimento pode ser usada como um complemento. Da mesma forma, a concepção de reconhecimento de Bourdieu pode ser usada como um complemento à teoria de Honneth. Isso é óbvio se considerarmos os três níveis de análise das relações entre reconhecimento e dominação. Ambos, Bourdieu e Honneth, buscam interconectar os níveis micro (interações, rituais de deferência), meso (instituições, campos) e macro (ligação entre desrespeito social e classe, raça e gênero/dominação estrutural). Mas os principais conceitos da teoria do reconhecimento de Honneth dizem respeito a interações, enquanto os principais conceitos da teoria do reconhecimento de Bourdieu dizem respeito à dimensão cognitiva das relações sociais estruturais de dominação.

A fim de explicitar os modos pelos quais Bourdieu e Honneth ajudam a identificar os vários papéis que o conceito de reconhecimento pode desempenhar em uma teoria social de dominação, vou considerar agora cada um dos três metaproblemas mencionados acima; novamente, encontraremos aqui complementaridades.

O primeiro metaproblema é o da estabilização das relações de poder nas relações de dominação. Como ressaltado na última seção, quatro tipos de fatores podem explicar essa transformação: 1) interesse, 2) hábito, 3) justificação, e 4) violência. O reconhecimento está em jogo em cada um desses fatores. Para começar, vale lembrar que, de acordo com Bourdieu nas *Meditações Pascalianas*, há uma necessidade fundamental de reconhecimento que sustenta o processo de socialização.¹³ Se uma pessoa geralmente aceita as formas que estruturam esse

13 “Pode-se supor que, para obter o sacrifício do ‘amor-próprio’ em favor de um objeto distinto de investimento e, assim, inculcar a disposição duradoura de investir no jogo social que é um dos pré-requisitos de toda aprendizagem, o trabalho pedagógico, em sua forma elementar, depende de um dos motores que estará na origem de todos os investimentos subsequentes: a busca por reconhecimento” (Bourdieu, 2000, p. 166). Sobre a teoria do reconhecimento de Bourdieu (ver:

processo, é porque ela internaliza, já quando criança, a necessidade de ser socializada para ser reconhecida. Em outras palavras, é porque temos um interesse em sermos reconhecidos que aceitamos as relações sociais de dominação que estruturam o processo de socialização. Por isso, reconhecimento é um fator de estabilização das relações de dominação, na medida em que define um interesse pela dominação. Porém, Bourdieu também pensa no reconhecimento como hábito. No processo de socialização, nós aprendemos quais expectativas de reconhecimento são realistas, de quem receberemos esta ou aquela forma de reconhecimento, e para quem temos que dar esta ou aquela forma de reconhecimento. Esse processo de aprendizado resulta em hábitos de esperar, receber e dar reconhecimento. Esses hábitos, ou “habitus”, internalizam os preconceitos depreciativos que pertencem à dimensão simbólica das relações sociais de dominação. Em outras palavras, no processo de socialização, os membros de grupos dominados que são trabalhadores aprendem a ser desrespeitados como trabalhadores, as mulheres aprendem a ser desrespeitadas como mulheres, os negros a serem desrespeitados como negros. Saber que eles não podem esperar mais, em termos de reconhecimento, do que formas de desrespeito, é precisamente aquilo que o termo “dominação simbólica” denota. Agora, hábitos são inertes, e a inércia dos hábitos de reconhecimento contribui para a reprodução da dominação. Além disso, hábitos têm um potencial de justificação. Eles são experienciados como uma segunda natureza: o que é habitual parece natural. No que diz respeito a isso, hábitos de reconhecimento produzem efeitos de “não reconhecimento” da dominação: eles são responsáveis pelo fato de que a dominação não é reconhecida como uma relação social que pode ser transformada, mas sim percebida como um tipo de necessidade que não é problemática como tal. Ou seja, o reconhecimento não contribui para a dominação apenas como interesse e hábitos, mas também como um fator de justificação, como um fator de justificação indireta por necessidade e invisibilização. No que concerne ao primeiro metaproblema, então, a concepção bourdiesiana das relações entre reconhecimento e dominação parece levar em conta toda contribuição possível do reconhecimento à dominação. Para complementá-la, bastaria acrescentar que o reconhecimento também pode contribuir para a dominação como um fator de legitimação. De fato, as promessas de reconhecimento também podem desempenhar um papel central em discursos de legitimação, como nos discursos de legitimidade próprios ao novo gerenciamento das empresas neoliberais, no caso de discursos que legitimam competições entre colegas por meio de promessas de reconhecimento de sua autonomia e conquistas. Esse argumento foi defendido por Honneth em seu artigo “Reconhecimento como Ideologia” (Honneth 2007b).¹⁴

Voirol 2004; Lazzeri, 2008; 2012).

14 De fato, a reprodução da dominação também deve ser pensada como uma luta contra as tentativas de transformar o reconhecimento. Aqui, novamente, pode ser útil se referir ao reconhecimento. Algumas redes ou reconhecimento mútuo são uma condição necessária para uma identificação

O segundo metaproblema é o da transformação das relações sociais de dominação. É simplesmente um fato que essas relações podem ser transformadas. O problema em questão diz respeito, agora, os fatores que levam a essas transformações. Se Bourdieu é interessante no que concerne ao primeiro metaproblema, a teoria do reconhecimento de Honneth fornece insights interessantes relativos ao segundo. Não há dúvida de que o desrespeito social pode ser internalizado e, portanto, que ele pode ser experimentado como legítimo, como aponta Bourdieu. Mas também é um fato que ele pode se tornar insuportável e ser experienciado como uma injustiça, como sublinhado por Honneth. Em outras palavras, a busca por reconhecimento, que está em curso no processo de socialização e que sustenta as interações sociais, pode levar à experiência de negação do reconhecimento.¹⁵ Agora, tal negação pode solapar todos os fatores de estabilização e reprodução da dominação. Primeiro, ela pode gerar um interesse pela transformação social, a saber, pela transformação da relação social de dominação. Segundo, ela pode ser experienciada como uma violência que quebra os hábitos de reconhecimento e seu potencial de justificação. Em outras palavras, no que diz respeito à transformação da dominação, o reconhecimento pode desempenhar um papel como fator de interesse ou motivação e como um fator desnaturalizante, desmistificador ou crítico.

O terceiro metaproblema é o da ação social contra a dominação, a saber, o das resistências contra a dominação, o da crítica da dominação como ação social individual e coletiva, o das tentativas individuais ou coletivas de transformar os fatores de reprodução da dominação. Não é fácil recorrer a Honneth e Bourdieu para enfrentar esse último metaproblema. Em suas teorias, o conceito de dominação continua sendo uma ferramenta teórica para a análise do mundo social. Ele nunca é considerado como um conceito de experiência social ou como um conceito dos atores sociais. De acordo com Bourdieu, os membros dos grupos dominados geralmente não reconhecem bem a dominação; é como se eles não conseguissem mobilizar o conceito de dominação para criticar o mundo social porque não estão suficientemente conscientes de que são dominados. De acordo com Honneth, pelo contrário, eles podem se tornar suficientemente conscientes de que são dominados, porém essa consciência é produzida por uma experiência de injustiça e não de dominação. Como resultado, o conceito de injustiça é o conceito da experiência social que merece consideração. Como sugeri anteriormente, isso explica porque Honneth não elaborou uma teoria da dominação e, mais precisamente, porque ele pensou nas

coletiva enquanto ator coletivo potencial de uma luta contra a dominação. O que está em jogo nas técnicas coletivas de gerenciamento é também o rompimento destas redes de reconhecimento (Deranty, 2011, pp. 73-89).

15 Bourdieu leva este fato em consideração, mas sem levar suficientemente a sério suas implicações. “Talvez não haja pior despossessão, nem pior privação, do que a dos perdedores na luta simbólica por reconhecimento, por acesso a uma existência social socialmente reconhecida, em uma palavra, à Humanidade” (Bourdieu, 2000, p. 240).

capacidades críticas dos atores com referência à justiça e não à dominação. Mas a teoria do reconhecimento de Honneth também poderia contribuir para uma teoria da dominação no que diz respeito a esse terceiro metaproblema. Ela poderia não só ajudar a complementar as considerações bourdieusianas a respeito dos dois primeiros metaproblemas. Ela também poderia ajudar a enfrentar o terceiro metaproblema. Na verdade, pode-se mostrar que, quando os atores sociais experienciam a negação do reconhecimento e se engajam em lutas por reconhecimento, eles têm não só de justificar essas lutas frente a si mesmos e a outros em termos de justiça. Eles também têm de elaborar uma reflexão sobre as causas das injustiças que sofrem e sobre os obstáculos que têm de superar em suas lutas. O conceito de dominação muitas vezes se torna um conceito de atores sociais, para dar conta dessas reflexões. A teoria do reconhecimento de Honneth fornece um quadro adequado para aqueles que gostariam de desenvolver esse tipo de análise, porque propõe uma análise processual dos conflitos sociais. Em vez de simplesmente analisar os movimentos sociais do ponto de vista de suas motivações, de seu repertório de mobilizações ou de seus objetivos, *Luta por Reconhecimento* tenta revelar as dinâmicas práticas e cognitivas desencadeadas pela experiência social negativa de negação do reconhecimento, a fim de analisar como essas dinâmicas poderiam se desenvolver em lutas contra a injustiça social. É, precisamente nessas dinâmicas, particularmente em uma dinâmica cognitiva da reflexão sobre as causas da injustiça e sobre os obstáculos à luta, que o conceito de dominação pode se tornar um conceito da experiência social.¹⁶

Neste artigo, procurei apresentar os vários papéis que poderiam ser desempenhados pelo conceito de reconhecimento em uma teoria social da dominação. Estes papéis são suficientemente numerosos para concluir que uma teoria do reconhecimento poderia contribuir substancialmente para uma teoria social da dominação. Certamente, isso não significa que uma teoria do reconhecimento seja suficiente para analisar a dominação em seus vários fatores e dimensões, ou em suas várias consequências políticas. Ela pode compreender a dimensão simbólica da dominação, a saber, dominação como assimetria de estima e de visibilidade social, mas não a dominação em sua materialidade, a saber, como dispositivo de poder e possibilidade de violência. Além disso, ela dificilmente pode jogar luz sobre os fatores psíquicos da dominação. Isso, mesmo que um psicanalista como C. Dejours tenha elaborado uma teoria das consequências psíquicas do trabalho, na qual o reconhecimento desempenha um papel central, e mesmo que sua teoria tenha proposto de modo notável uma análise dos fatores psíquicos da servidão voluntária. Neste artigo, não mencionei as complementaridades entre as concepções de reconhecimento de Dejours e Honneth, porque elas são mais significativas no que diz respeito à questão do reconhecimento no trabalho do que no que se refere à

¹⁶ Eu elaborei estes argumentos em *Reconnaissance, conflit, domination* (Renault 2017).

dominação em geral (Renault, 2017, cap. 8). Sublinhei a complementaridade entre Honneth e Bourdieu porque eles são mais significativos a este respeito. Quanto a Honneth, também sugeri que, para elaborar uma teoria social da dominação, deve-se recorrer a *Luta por reconhecimento* e não a *O direito da liberdade*. O primeiro destes dois livros, em função de sua orientação negativista, de seu foco na experiência social e de sua abordagem processual dos conflitos sociais, oferece *insights* mais frutíferos sobre a dominação do que o segundo. *Luta por reconhecimento* não é uma teoria da dominação, mas a principal hipótese deste livro poderia ser utilizada em uma teoria social da dominação. De certo modo, esse uso do primeiro grande livro de Honneth consiste em considerá-lo inteiramente compatível com o projeto original da teoria crítica: o projeto de elaborar uma teoria social sistemática¹⁷ visando analisar e criticar a dominação social.

Referências

- Adorno, T. (2008). *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Alexander, J. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. London: Hutchinson.
- _____. (1988). The New Theoretical Movement. In: Smelser, N. (org). *Handbook of Sociology* (pp. 77-102). Newbury Park: Sage.
- _____. (1999). *La Réduction*. Paris: Cerf.
- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatus. In: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press. Recuperado de: www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm. Acesso em: 28 outubro 2017.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Burawoy, M. & Von Holt, K. (2011). *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Caillé, A. & Vandengerghé, F. (2016a). Neo-classical sociology: The prospects of social theory today. *European Journal of Social Theory*, 16(1), pp. 3-20.
- _____. (2016b). *Pour une nouvelle sociologie classique*. Lormont: Le bord de l'eau.
- Delanty, G. (ed.). (2006). *Handbook of Contemporary European Social Theory*. London: Routledge.
- Deranty, J-P. (2011). Travail et expérience de la domination dans le néolibéralisme. *Actuel Marx*, 49, pp. 73-89.

¹⁷ Em muitos aspectos, a teoria social de Adorno está afinada com a definição de teoria social que procurei articular neste artigo. Sobre isso, ver “Adorno: de la philosophie sociale à la théorie sociale” e “Théorie sociale, théorie sociologique, philosophie sociale” (Renault 2012; no prelo).

- Forst, R. (2014). *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Fraser, N. (2013). A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi. *New Left Review*, 81, pp. 119-132.
- _____. (2014). Behind Marx's Hidden Abode. *New Left Review*, 86, pp. 55-83.
- Gautier, C. (2007). The Renewal of Critique in Neocapitalism. *Critical Horizons*, 8(1), pp. 116-129.
- _____. (2011). La domination en sociologie n'est-elle qu'une fiction?. *Actuel Marx*, 49, 2011, pp. 32-45.
- Goffman, E. (1977). The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, 4(3), pp. 301-331.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: MIT Press.
- _____. (2007a [1982]). Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality. In: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (chap. 4). Cambridge: Polity Press.
- _____. (2007b). Recognition as Ideology. In Van Den Brink, B. & Owen, D. (eds.). *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (cap. 13). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2014). *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. New York: Columbia University Press.
- International Social Theory Consortium. Recuperado de: www.socialtheory.org/index.html. Acesso em: 28 outubro 2017.
- International Sociological Association. *Research Committees. RC16 Sociological Theory*. Recuperado de: www.isa-sociology.org/en/research-networks/research-committees/rc16-sociological-theory/. Acesso em: 28 outubro 2017.
- Joas, H. & W. Knöbl. (2009). *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lahire, B. (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Seuil.
- Lazzeri, C. (2008). Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu. In: Citton, Y. & Lordon, F. (orgs.). *Spinoza et les sciences sociales* (pp. 354-398). Paris: Amsterdam.
- _____. (2012). Conflits de reconnaissance et sociologie critique. In Bankovsky, M. & Le Goff, A. *Penser la reconnaissance* (pp. 53-72). Paris: CNRS Éditions.
- Renault, E. (2012). Adorno: de la philosophie sociale à la théorie sociale. *Recherches sur la philosophie et le langage*, 28, pp. 229-258.
- _____. (2017). *Reconnaissance, conflit, domination*. Paris: CNRS Éditions.
- _____. (no prelo). Théorie sociale, théorie sociologique, philosophie sociale: essai de cartographie. *Sociologie*.
- Scott, J. (1992). *Domination and the Arts of Resistance*. Yale: Yale University Press.

Social Theory. *About us: Social Theory Research Network*. Recuperado de: www.social-theory.eu/about.html. Acesso em: 28 outubro 2017.

The Australian Sociological Association. *Aims and objectives*. www.tasa.org.au/thematic-groups/groups/social-theory/. Acesso em: 28 outubro 2017.

Voirol, O. (2004). Reconnaissance et méconnaissance. Sur la théorie de la violence symbolique. *Information sur les Sciences sociales*, 43(3), pp. 403-433.

Weber, M. (1978). *Economy and Society*. Los Angeles: University of California Press.

Recebido em: 30.12.2017

Aceito em: 20.03.2018

O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx

The money of spirit: idealism and the critique of political economy in the young Marx

Bruno Klein Serrano

bruno.klein@hotmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar uma interpretação do estatuto teórico da crítica da economia política nos escritos de juventude de Marx. Para isso, privilegia os assim chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* e os *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*. Nesse contexto, o artigo procura esclarecer a relação mutuamente constitutiva que Marx via entre a economia política, o idealismo de Hegel e a sociedade capitalista. Sustenta-se a ideia de que essa relação define o sentido teórico geral de seu projeto de crítica da economia, bem como precisa as noções de *crítica* e *dialética* nela empregadas.

Abstract: The aim of the article is to present an interpretation of the theoretical status of the critique of political economy of the young Marx. For this, it privileges the so-called *Economic-philosophical manuscripts* and *Excerpts from the James Mill’s Book “Éléments d’économie politique”*. In this context, this article seeks to clarify the mutually constitutive relation that Marx saw between political economy, Hegel’s idealism and the capitalist society. It is sustained the idea that this relation defines the general theoretical meaning of the author’s project of critique of political economy, as well as the notions of *critique* and *dialectics* employed there.

Palavras-chave: Marx; crítica da economia política; idealismo; dialética.

Keywords: Marx; critique of political economy; idealism; dialectics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p79-94>

Introdução

Um dos aspectos da obra de Marx que ganham cada vez mais relevo no debate contemporâneo é a sua elaboração de uma crítica da economia política. Nesse contexto, costuma-se restringir o foco das atenções às formulações maduras, a partir de seu período londrino. Por essa razão, os textos de juventude, considerados excessivamente filosóficos, com frequência aparecem como um material estranho àquela elaboração. Essa circunstância pode levar ao rompimento das vias de

comunicação entre filosofia, sociedade e a crítica da economia política na origem do projeto teórico de Marx. No presente artigo, contudo, argumento que esses três campos de investigação são interna e necessariamente conectados já nas primeiras tentativas do autor de construir sua crítica da economia. Nesse sentido, privilegio os *Manuscritos econômico-filosóficos* e os *Excertos do livro de James Mill* – ambos manuscritos, escritos em 1844 e nunca publicados em vida pelo autor, registrando seus primeiros contatos com o pensamento econômico moderno.¹

Na primeira parte do artigo, revisito preliminarmente o significado da crítica de Feuerbach a Hegel e a sua proposta de reforma da filosofia. Em seguida, delimito o impacto dessas concepções sobre o jovem Marx no contexto de seu confronto inicial com a economia política. Na segunda parte, discuto os conceitos de abstração, forma e universalidade em Marx. Na terceira parte, procuro aprofundar a relação entre economia e idealismo, esclarecendo de que modo e em que bases Marx reabilita a dialética como crítica da sociedade capitalista. Afinal, faço uma consideração geral sobre o sentido da interpretação proposta.

O artigo também procura estimular a oxigenação dos estudos em torno do pensamento teórico do jovem Marx – um objeto que não esgotou seus problemas e interesses. Certa vez, perguntado se “‘o ajuste de contas’ com a dialética tem necessariamente de passar por Hegel, Feuerbach e pelo jovem Marx”, José Arthur Giannotti respondeu um enfático “sim” (Giannotti, 2011, p.22). A perspectiva elaborada no artigo pretende ser uma contribuição nessa direção.

1. Crítica positiva e a pressa do concreto

Nos anos de 1830 e 1840, a marca da cultura filosófica alemã era o hegelianismo. É com Feuerbach que começam a aparecer as fissuras que colocariam em xeque a expectativa de simplesmente continuar ou completar o legado deixado por Hegel. O impacto de Feuerbach nesse contexto, com a sua autodenominada “filosofia nova” – a “filosofia do futuro”, conforme anuncia o artigo de 1843 (Feuerbach, 1988, p.15) –, sobre parte da esquerda hegeliana é largamente documentado (Cf. Breckman, 1999; Giannotti, 1966). Marx não passou incólume.

De fato, Marx logo comentaria que a “crítica da economia política deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*” (Marx, 2004, p.20/317).² O conceito da crítica positiva remonta à crítica feuerbachiana à *Ciência da lógica* de Hegel, especialmente à concepção idealista e dialética do ser. Segundo Feuerbach, o ser que aparece no

1 Esses manuscritos compõem apenas parte dos chamados Cadernos de Paris, em que Marx registrava, anotava e desenvolvia reflexões próprias, nem sempre contínuas tematicamente ou consistentes entre si. Sobre as condições filológicas e editoriais desse material, cf. Musto, 2009.

2 A segunda paginação se refere à edição da MEGA², 1982.

início da exposição da lógica hegeliana – o “imediatamente indeterminado” (Hegel, 2016, p.85) – é apenas o espelho negativo do pensamento que não sai de si para o objeto sensível. Nesse sentido, tudo que o pensamento nomeia fora de si consta apenas como o carente de pensamento, como falta de significado. Assim, prossegue Feuerbach, o ser aparece “não como o ser-outro do pensamento, mas como o *pensamento do ser-outro do pensamento*” (Feuerbach, 2012, p.48). A incapacidade da lógica hegeliana em se abrir para seu outro radical resulta em que “o ser (o primeiro, o incondicionado) é revogado; revela-se como o *não verdadeiro*” (idem, p.40).

Para Marx, à primeira vista, a relevância da crítica positiva reside em que ela denuncia a mediação da lógica como heteronomia em relação a seus conteúdos materiais. Assim, a “posição [*Position*]”, argumenta Marx, “está ainda acometida pela sua oposição”, o que tem para ele o resultado peculiar de que o positivo é justamente uma posição “não segura” de si (Marx, 2004, p.118/277). Nesse entendimento, o ser sensível, imediato, deve seu significado a algo abstrato e além dele. Dito de outro modo, o movimento dialético em Hegel poria o universal de tal modo que o resultado não poderia deixar de significar um rebaixamento da sensibilidade como esfera autônoma da vida humana e natural. Contudo, para Marx, o corolário hegeliano é a reconciliação dos opostos – forma universal abstrata e ser imediato – às expensas do último, transformado em uma expressão particular do universal, com o que se revelaria “a raiz do *falso* positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas *aparente*” (idem, p.130/299). Mas a relação entre Marx e a dialética hegeliana não se esgota na crítica positiva feuerbachiana.

2. Abstração da forma, universalidade e dinheiro

a. Modernidade e determinação social da forma

Para Feuerbach, o universal hegeliano é essencialmente teológico e filosófico – o que o leva a propor como solução uma nova filosofia, ou uma “reforma da filosofia”. Para Marx, contudo, o universal hegeliano é socialmente constituído – a rigor, é a modernidade que está em questão.³ O universal em Hegel, por sua vez, liga-se à noção de forma. Pois a forma se apresenta como essência universal que se concretiza, em parte, mediante a ação subjetiva, o que, na leitura de Marx, significa a formação da consciência de si. Por isso Marx afirma que “a *essência humana*, o *homem* refere-se para Hegel = *autoconsciência*” (idem, p.125/294, trad. modificada). Nesse esquema, a autoconsciência é a particularização do universal que existe como forma.

Na maneira como o jovem Marx lê Hegel, o conteúdo daquela autoconsciência

³ Para Hegel, é a modernidade que fornece o horizonte máximo, ou mesmo inescapável, da filosofia. Sobre alguns aspectos desse ponto, cf. Habermas, 2002, p.24-25.

é puramente formal, o que significa dizer que a atividade humana seria incapaz de se constituir e orientar por conteúdos senão no interior ou por referência à forma universal da qual ela representa a consciência *posta*. Trata-se de uma “essência *não-objetiva, espiritualista*” (idem, *ibidem*). Não é por outra razão que Marx diz, a esse respeito, que o “homem que reconheceu levar no direito, na política, etc., uma vida alienada, leva nesta vida alienada, enquanto tal, sua verdadeira [vida] humana” (idem, p.130/299). A política e o direito – e a economia, vale acrescentar – comparecem nessa observação como formas universais e abstratas.

Mas, ao contrário de Feuerbach, Marx admite que a totalidade hegeliana parte não de universais teológicos, e sim da constituição histórica da sociedade moderna, cujos modos de ação, instituições e consciência correspondentes conformam então figuras racionais, e não apenas empíricas. Ocorre que todas essas determinações sofrem uma reinterpretação decisiva por Marx, que acusa Hegel de tê-las hipostasiado em formas lógicas do pensamento puro. Marx chama a atenção para o fato de que, a partir das exigências da própria lógica hegeliana, a forma canibalizaria seus conteúdos; quer dizer, ela os subsume a si como condição de racionalidade do todo. Do ponto de vista hegeliano, sem a reconciliação entre o pensar e a coisa, a forma permaneceria universalidade abstrata, não objetiva, ao passo que o conteúdo não seria racional. Para Marx, porém, a reconciliação hegeliana mostra que a “atividade plena de conteúdo, viva, sensível, concreta, da auto-objetivação transforma-se, por isso, na sua mera abstração, a *negatividade absoluta*” (idem, p.133/302, trad. modificada). Essa negatividade volatiliza a atividade, que perde seu potencial mínimo de significado autônomo, tornando-se “forma *abstrata, carente de conteúdo*” (idem, *ibidem*), do que se segue naturalmente que o seu conteúdo efetivo “só pode ser também um conteúdo meramente *formal*, produzido pela abstração de todo o conteúdo” (idem, trad. modificada). Trata-se aqui da imposição do significado racional das formas aos particulares subsumíveis. A conclusão que Marx tira dessa concepção hegeliana é que as formas universais “são, portanto, *formas da abstração* universais abstratas, pertencentes a qualquer conteúdo, e, conseqüentemente, tanto indiferentes a todo conteúdo” (idem, *ibidem*).

Com efeito, Karl Löwith notou bem o que se passava nessa transformação de formas sociais historicamente determinadas em uma lógica filosófica, ao comentar que Hegel concebe as “partes específicas de seu sistema como categorias ontológicas, à custa de sua forma real de existência” (Löwith, 2014, p.75). Não surpreende, pois, que o desfecho pareça ser que essas categorias ontologizadas terminem sendo “indiferentes a todo conteúdo determinado e por isso aplicado a qualquer um” (idem, *ibidem*). A culminação da voracidade formal da filosofia hegeliana se confirmaria para Marx no tratamento da natureza, que “tem, portanto, de se suprassumir a si mesma, porque já foi posta por ele [Hegel] como um ser em potência suprassumido”

(Marx, 2004, p.137/418).

Para Marx, as noções de forma e universalidade por si sós não são problemáticas. O que é insatisfatório para ele é a maneira como Hegel desenvolve as condições para a realização da razão – o modo em que aquelas potências lógicas se devem instanciar, particularizando-se na mediação dos dados imediatos –, confirmando as formas universais historicamente pressupostas. Assim, se a dialética hegeliana representa uma crítica profunda da imediatidade, ela contudo fica aquém da capacidade de crítica das formas e da universalidade mesmas.

b. Forma da síntese social e o conceito de dinheiro

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a palavra-chave da crítica é *abstração* (cf. Arthur, 1986, p.18). Um dos sentidos da palavra abstração é o de *separação*, isto é, abstrair é separar elementos que se apresentam ou deveriam se apresentar reunidos. De fato, Marx chega a dizer que, para o trabalhador, “*a separação de capital, renda da terra e trabalho [é] mortal*” (Marx, 2004, p.24/190). Outro significado, mais sintético do que analítico, é fornecido, nos *Excertos do livro de James Mill*, pelo conceito de dinheiro. Com esse conceito, a crítica da abstração hegeliana dará um passo além da crítica positiva. Isso ocorre porque o dinheiro será definido por Marx como uma abstração universal que existe de fato e que, como tal, opera como *síntese* de objetos empiricamente diferentes. A respeito do dinheiro, Marx afirma:

A essência do dinheiro não consiste, em primeiro lugar, em que nele a propriedade é alienada, mas em que o movimento ou a atividade de mediação, o ato humano, social, mediante o qual os produtos dos homens se complementam mutuamente, é alienado e se torna a característica de uma coisa material exterior ao homem, o dinheiro (Marx, 2016, p.147).

Nessa passagem, o dinheiro aparece como figura objetivada da atividade mediadora do ser humano. Como tal, ele é definido como um “mediador *estranho*” (idem, p.148), o que para Marx sinaliza a exterioridade da mediação em relação aos indivíduos. Essa exterioridade determina que “objetos, separados desse mediador, perdem seu valor” (idem, *ibidem*). Marx anota então que os objetos só têm valor quando representam esse mediador (idem, *ibidem*). Como mediação alienada, o dinheiro se apresentará como uma *forma de síntese social* do que se acha separado na sociedade. Para justificar esse passo, porém, deve-se recorrer à caracterização que Marx faz da oposição entre duas correntes do pensamento econômico: a “moderna economia política” e a corrente do “sistema monetário” (idem, p.149).

A corrente monetarista é entendida por Marx como uma “crua superstição político-econômica” (idem, *ibidem*), pois, no limite, ela identifica imediatamente

riqueza e metais preciosos, como se fosse a qualidade metálica do dinheiro, uma qualidade sensível, a responsável pelo seu significado de valor. A moderna economia política, em contraste, vê o dinheiro como “uma mercadoria como qualquer outra, cujo valor, portanto, como de qualquer outra mercadoria, depende da relação dos custos de produção com a demanda, concorrência e oferta, com a quantidade ou concorrência das outras mercadorias” (idem, *ibidem*). Marx então afirma que o monetarista *parece* ter razão ao objetar ao economista moderno que, em fim de contas, “o valor *real* da coisa é o seu *valor de troca*, e este existe, em última instância, em dinheiro, assim como este existe nos metais nobres, e que, portanto, o *dinheiro* é o verdadeiro valor das coisas” (idem, *ibidem*).

No entanto, essa caracterização não visa a dar razão a uma das escolas contra a outra. Nas palavras de Marx, os monetaristas mantêm uma “crua superstição político-econômica”, o que significa que sua teoria não é correta. Já dos economistas modernos, é dito que eles “concebiam a *essência do dinheiro* em sua abstração e generalidade” (idem, *ibidem*). No lugar daquela crua superstição, Marx afirma que eles “põem a superstição refinada” (idem, *ibidem*). No limite, o que se está dizendo é que ambas as perspectivas teóricas são supersticiosas e não apreendem a realidade moderna. Ambas “possuem em essência uma raiz”, de modo que a forma esclarecida e refinada da superstição “não leva a que se reprima totalmente a sua forma sensível bruta, porque ela não ataca a sua essência, mas apenas a forma determinada dessa essência” (idem, *ibidem*). Veja-se como Marx começa a delinear uma relação entre essência e aparência.

Muito embora Marx considere as nações mercantilistas “servas do fetiche [*Fetischdiener*] das moedas” (Marx, 2004, p.144/286, trad. modificada), afirmando que essas nações, paradoxalmente, ainda não são “nações do dinheiro consumadas” (idem, *ibidem*), o mais relevante para Marx é a unidade das perspectivas das escolas opostas. Sob esse ponto de vista, como se viu, trata-se de dois modos de superstição. Mas, se ambas as concepções científicas são supersticiosas, variando em grau de refinamento, elas não são idênticas. No mercantilismo, é sublinhada a determinação empírica da riqueza, que existe como *real valor* no dinheiro. Já na economia política inglesa, o que é enfatizado é o conteúdo como “*essência do dinheiro*”. Sob este aspecto, Backhaus chama atenção para o fato de que Marx está interessado não na antinomia dessas correntes, mas “na unidade interna de posições aparente e diametralmente opostas” (Backhaus, 1997, p.413). Na verdade, são dois lados da mesma moeda. No caso da economia moderna, o trabalho que produz valor é a *essência*; no caso do mercantilismo a “forma determinada dessa essência”, a *existência* empírica daquele valor, é o dinheiro.⁴

⁴ Subjaz a essa caracterização um motivo hegeliano: o monetarismo aparece como empiria sem essência, ao passo que o moderno pensamento econômico surge como essência não particularizada,

A propósito do dinheiro, ele é fundamental para Marx por representar a particularização daquela “universalidade abstrata” que é a essência. Assim como em Hegel a essência deve se manifestar como existente, bem como este representar uma exposição da essência, o mesmo vale aqui para a relação entre trabalho produtor de valor e dinheiro em Marx. Sem o dinheiro, a forma universal da produção de valor permaneceria sem objetividade, sem força socialmente vinculante. Nesse sentido, sugere Marx: “Se o *dinheiro* é o vínculo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os *vínculos*?” (Marx, 2004, p.159/436) É evidente, todavia, que Marx não atribui essa força vinculante à qualidade metálica do dinheiro – o erro do monetarista, fetichista da moeda. Mas também não basta definir a abstrata essência universal – o erro do moderno economista, que elevou para si “o trabalho a único princípio” (idem, p.93/377), sendo então um fetichista do trabalho. A qualidade sintética do dinheiro representa a unidade objetiva das duas dimensões. Nenhuma daquelas duas escolas, pois, consegue deduzir suas categorias centrais.

Mas por que os economistas não conseguem deduzir suas categorias? (idem, p.155-6/433) A resposta de Marx indica que o problema consiste em que eles não deduzem o seu ponto de partida, pois a economia política parte da “*relação do homem com o homem como a relação do proprietário privado com o proprietário privado*” (Marx, 2016, p.153). É preciso ter em mente que Marx não está sugerindo que se devesse partir da relação entre seres humanos. Pelo contrário, ele admite que os economistas partem da “*relação real*” (idem, p.158). Ocorre então que a não dedução daquele pressuposto da economia política impede a dedução da função socialmente sintética do dinheiro. Com isso, a função monetária de síntese – a equivalência dos diferentes – parece natural ou acessória, mas não socialmente condicionada. A ideia de um equivalente universal e abstrato como forma sintética parece remontar à crítica madura da economia política, mas ela já está contida nos escritos de juventude como desenvolvimento inicial (cf. Jappe, 2014).

Em ambos os lados aparece, então, a propriedade privada como representante de uma propriedade privada de outra natureza, como o *igual* de um produto de *outra* natureza, e ambos os lados se relacionam um com outro de tal modo que cada um representa a existência de seu *outro* e ambos se relacionam um com outro mutuamente como *substitutos* de si mesmo e de seu outro. A existência da propriedade privada enquanto tal se tornou, portanto, um *sucedâneo*, um *equivalente*. [...] Enquanto *equivalente*, sua existência não é mais a que lhe é própria. Ela se tornou *valor* e, de modo imediato, *valor de troca*. Sua existência enquanto *valor* é uma existência distinta de sua existência imediata, exterior à sua essência específica, uma determinação *alienada de si própria*, apenas uma existência *relativa* dela (Marx, 2016, p.154).

isto é, sem objetividade. Seriam assim concepções unilaterais. Sobre o lado do trabalho que produz valor como essência, cf. Serrano, 2016.

Ora, isso significa que a economia política, ao partir da relação moderna de propriedade, objetiva ao mesmo tempo essa relação social na forma do dinheiro. Isso só acontece, de acordo com Marx, porque tal forma de síntese é alienada ao que é sintetizado como equivalente. “O equivalente”, diz Marx, “adquire sua existência como equivalente no *dinheiro*” (idem, p.156). “Não é difícil reconhecer”, Backhaus comenta o argumento, que Marx “está falando aqui sobre o dinheiro que em ‘suas’ funções opera como um sujeito ‘inumano’, nomeadamente, ele transforma coisas desiguais em iguais”, do que se segue que as “leis independentes das coisas, de coisas ‘fora do homem’, apresentam o momento ‘objetivo’, ou mercantilista, da economia” (Backhaus, 1997, p.413). O outro momento objetivo concerne à essência do dinheiro, a saber, o trabalho como “essência subjetiva da propriedade privada” (Marx, 2004, p.103/386; cf. Arthur, 1986, p.28). De fato, trata-se de uma unidade de forma e conteúdo.

De modo geral, o que não é deduzido pela economia política é a moderna relação entre proprietários cujas atividades – separadas e privadas – pressupõem-se reunidas na forma monetária da troca de mercadorias. Essa relação social pressuposta contém, do lado da essência subjetiva, o trabalho alienado; do lado da essência objetiva, o dinheiro como forma de existência aparente daquela essência subjetiva. A dedução dessas categorias e formas conduz Marx à crítica daquele pressuposto social que torna aquelas mesmas categorias e formas representações científicas, isto é, descrições corretas da realidade social da produção capitalista.⁵ Desde o princípio, portanto, pode-se notar que Marx associa a crítica da economia política à crítica da sociedade, o que é bastante diferente da ideia de construir uma teoria econômica alternativa ou superior àquelas que ele começava a estudar nos anos 1840.

3. Reabilitação crítica da dialética

a. Economia política e idealismo, dinheiro e lógica

Vimos que a economia política – igualmente em suas versões modernas e mercantilistas – produzia teorias que Marx classificou como superstições mais ou menos refinadas. Ora, mas se a economia política parte da “relação real”, e se é ao mesmo tempo uma superstição, então a superstição existe *realmente*. De hábito, o que se entende por “superstição”? Desde o iluminismo, o principal exemplo são as religiões. Essas seriam supersticiosas porque supõem que entidades espirituais interferem na realidade mundana e material, consistindo de um modo de causação *metafísico* no sentido mais literal. Quando Marx afirma a correção das representações

⁵ É por serem essas descrições corretas, operacionais, que Marx não pode seguir Feuerbach e propor algo como uma reforma do pensamento econômico.

econômicas ao mesmo tempo em que as assume como superstições, o que ele está sugerindo, à primeira vista, é que a sociedade moderna é dirigida por modos não imediatamente materiais de causação. Com efeito, essa perspectiva de Marx aproxima muito a organização da sociedade burguesa ao modo como ele mesmo definiu a filosofia hegeliana. Afinal, esta era vista como uma imposição heterônoma da forma abstrata da universalidade sobre as singularidades vivas.

Marx estabelece, pois, uma relação muito íntima entre a crítica da economia política e a crítica do idealismo hegeliano. Na minha hipótese, as duas críticas não apenas coexistem, mas perfazem na gênese uma relação *interna*. É em virtude disso que Marx afirma que “Hegel se coloca no ponto de vista dos modernos economistas políticos” (Marx, 2004, p.124/405). Nesta perspectiva, Backhaus assinala o que ele denomina as “estruturas isomórficas dos objetos ontoteológicos e social-metafísicos, ou das estruturas isomórficas dos objetos políticos e econômicos” (Backhaus, 1997, p.413). Que haja isomorfia entre o idealismo e a economia política, isso significa que a *forma* em um caso se comporta de modo afim em outro.

Como se pode entender essa isomorfia entre economia capitalista e idealismo? No início desta discussão, vimos que Marx, comentando os méritos da crítica de Feuerbach, caracterizava a dialética de Hegel como um movimento no qual o universal, particularizando-se, subsumia o singular. Do ponto de vista lógico, como resultado, o singular não subsiste em si mesmo, mas apenas como dependente de seu outro. A particularização do universal representa uma *posição* do último no regime do ser, posição esta que captura o singular ao mesmo tempo em que o introduz na teia de significação racional da forma universal. Convém lembrar que o universal do qual se parte naquele movimento não é arbitrário, mas representa formas constitutivas da modernidade. Mas o que isso quer dizer?

Marx enxerga na sociedade burguesa uma forma cuja universalidade estabiliza e reproduz a totalidade social. Essa forma é o dinheiro. Sob atuação da síntese monetária, dado o pressuposto social das atividades privadas, a agência é motivada por interesses mercantis de todos os lados: “A medida do poder sobre teu objeto que atribuo ao meu precisa, no entanto, para se tornar um poder efetivo, do teu reconhecimento” (Marx, 2016, p.158). No contexto da troca mercantil, mediada pelo dinheiro, o reconhecimento entre os agentes não é dado pela relação recíproca entre suas carências e capacidades, e sim pela quantidade em que a forma-dinheiro existe, pois é esta forma que estabelece a síntese social de capacidades, carências e indivíduos entre si na sociedade capitalista.

Como mero homem, tua demanda é, sem esse instrumento, uma aspiração insatisfeita de tua parte, uma ocorrência inexistente para mim. Tu, enquanto homem, não está, portanto, em relação com meu objeto, pois *eu mesmo* não tenho uma relação humana com ele (idem, p.159).

Nesse sentido, a relação entre os agentes e seus respectivos objetos é subsumida à forma do dinheiro, isto é, ao valor. O objeto que se encontre fora do alcance daquela forma não é *reconhecido* como objeto racional. Isolado como mera singularidade, ele não goza de efetividade – condicionada pela forma universal vigente. Nos *Manuscritos*, Marx dá uma representação muito contundente do desprezo em que o vivido se acha quando está fora do alcance dessa forma abstrata e universal. Comentando o modo como a economia política considera o ser humano em seu tempo livre – entendido como espaço possivelmente não mediado pelo valor –, Marx diz que ela não considera esse ser humano como tal, “mas deixa, antes, essa consideração para a justiça criminal, os médicos, a religião, as tabelas estatísticas, a política e o curador da miséria social” (Marx, 2004, p.30/248). Portanto, segundo Marx, a imposição que ocorre da forma do universal sobre o singular, na lógica hegeliana, é afim – isomórfica, utilizando a expressão de Backhaus – àquela que ocorre, na sociedade, da forma do dinheiro sobre os indivíduos. É isso que Marx quer dizer quando faz a reveladora associação: “A lógica – o *dinheiro* do espírito, o *valor do pensamento*, o [valor] especulativo do homem e da natureza” (idem, p.120/402), ainda designando o dinheiro como “*espírito efetivo* de todas as coisas” (idem, p.159/436, trad. modificada).

Como se pode notar, a aproximação entre economia política e dialética idealista se faz também porque a forma do universal e o dinheiro designam, a um só tempo, *formas de dominação social*. O que Marx está começando a desenvolver, com o seu projeto de crítica da economia, é o conceito de valor como dominação social.

Aquilo que [contava] como a dominação da pessoa sobre a pessoa é agora a dominação universal da *coisa* sobre a *pessoa*, do produto sobre o produtor. Assim como a determinação da *alienação* da propriedade privada já residia no *equivalente*, no valor, do mesmo modo o *dinheiro* é a existência sensível e mesmo objetiva dessa *alienação* (Marx, 2016, p.156).

Que o dinheiro, como forma existente da dominação da forma de equivalência sobre os conteúdos singulares, tenha uma ligação *interna* com o universal hegeliano é, mais uma vez, verificado nos *Manuscritos*, mais claramente no fragmento intitulado [Dinheiro], aliás muito pouco comentado na literatura. Aqui, Marx afirma que enquanto “tal mediação, o dinheiro é a força *verdadeiramente criadora*” (Marx, 2004, p.160/437). Essa força “verdadeiramente criadora”, tal como o universal na lógica hegeliana, sublinha o poder *real* que a forma exerce sobre os conteúdos que ela subsume a si. Em uma passagem que atesta a reabilitação crítica da dialética hegeliana – no mesmo sentido da economia política –, Marx afirma que o “*dinheiro* – enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade humana enquanto sociedade –, *meio* e *capacidade* universais, faz da *representação efetividade* e da *efetividade uma pura representação*” (idem, p.160/437-8).

O que Marx está deixando claro aqui é que essa forma abstrata que domina seus conteúdos existe *realmente* no dinheiro, consumando a realidade da superstição econômica socialmente gerada. Essa existência abstrata transforma a representação em efetividade, afirmação que escandalizaria a antropologia positiva de Feuerbach. Mas este é exatamente o caso, o que leva Marx a definir o dinheiro como “conceito existente e atuante do valor” (Marx, 2004, p.160/438). Ele está chamando a atenção para um *conceito* que *existe* por meio do dinheiro, que, como tal, é a *atuação* do valor. Assim, pode-se dizer que o conceito completo do valor não é nem o trabalho produtor de valor – a essência abstrata nos economistas modernos –, nem tampouco o dinheiro como peça metálica – a forma de existência do valor nos monetaristas. Pelo contrário, o conceito é a unidade desses dois lados: é a essência existindo, *aparecendo*. Portanto, trata-se de uma abstração que é criada e se instancia na sociedade, sintetizando suas partes em uma totalidade assim como, segundo Marx, ocorre na filosofia hegeliana de modo lógico-ontológico. Nesse sentido, o dinheiro designa a atuação real de uma conceitualidade – o valor –, o que Patrick Murray percebeu bem, ao notar que “por meio dessa lente, não apenas as abstrações dinheiro e lógica dominam o vivo e sensível mundo humano; elas parecem tê-los criado. Este é o padrão lógico da prova ontológica segundo o qual o *logos* se fez carne” (Murray, 1988, p.49).

b. Marx, crítico dialético da sociedade capitalista

Ao assumir que a economia e o idealismo partilham uma mesma lógica e, ainda, que essa lógica descreve o processo real, Marx realça que a abstração não é um erro da razão idealista, mas o espelhamento acrítico de uma realidade ela mesma dominada por abstrações. Trata-se, como vimos, da raiz do positivismo do idealismo de Hegel. Mas qual é a razão desse positivismo? Segundo Marx, Hegel atribui às contradições e limitações sociais um grau variado, mas efetivo, de racionalidade, tendo para tanto ontologizado formas sociais históricas. O grande idealista não teria desconfiado o suficiente da própria razão. Nesse particular, tudo se passa como se a lógica capitalista do dinheiro fosse o pressuposto recalcado da dialética hegeliana, sendo o sintoma desse recalçamento filosófico o comportamento voraz e violento da forma sobre seus conteúdos. Com isso se reproduziria, no pensamento e de modo acrítico, a violência da realidade social capitalista sobre os indivíduos socializados.

Desse ponto de vista, a crítica de Marx a Hegel implica uma visão diferente acerca da modernidade. Essa questão nos permite introduzir um significado importante, até agora implícito, do conceito de dinheiro em Marx. Comentando suas diferentes concepções, especificamente sobre a economia capitalista, Richard Winfield afirma que Hegel

elabora a estrutura total das relações mercantis sem subsumi-las a um sistema de capitais cujos lucros derivam do trabalho assalariado produtor de mercadorias. Embora Hegel faça a breve menção sobre a relação entre capital e trabalho, ele a trata como um elemento subordinado dentro da economia de mercado. Em contraste com Marx, ele não a vê como uma estrutura privilegiada de determinação que reveste e ordena todas as relações mercantis dentro de seu processo de acumulação de capital (Winfield, 1988, p.99).

É preciso ter em mente, seguindo Winfield, que o dinheiro interessa a Marx na medida em que ele é fundamental na acumulação do capital – isto é, quando o dinheiro integra a circulação do capital, não operando como simples meio de troca no mercado. Esse aspecto contribui para pormenorizar ainda mais a crítica de Marx a Hegel. Isso porque a observação de Winfield sobre a ausência do conceito de capital na concepção de Hegel deve ser lida à luz da maneira como o jovem Marx interpreta a dialética idealista. Disso resulta que, se a teoria hegeliana é capaz de explicitar as trocas que ocorrem no mercado, ela sublima a *sistematicidade dessas trocas no próprio funcionamento de sua lógica dialética*. Assim, a lógica idealista representaria, *em regime filosófico*, a função subordinante do capital no sistema das trocas mercantis. Como tentei mostrar, sem, no entanto, extrair todas as consequências que agora indico, essa ideia está contida na interpretação de Marx segundo a qual Hegel se encontra no ponto de vista da economia política. Murray o percebeu bem, ao afirmar que Marx entende Hegel como um “filósofo do capital”:

o “do” neste caso [“filósofo do capital”] significa que Hegel expressava involuntariamente em sua lógica do conceito – e mais particularmente da ideia – a lógica do capital de subsunção da natureza e da humanidade. Ter o capital no cérebro não requereu a Hegel levar adiante uma exposição do capital e suas consequências (Murray, 2009, p.186).⁶

Isso significa que Marx compreende a filosofia de Hegel como a transfiguração filosófica de uma relação socialmente constituída, relação esta que não é conscientemente refletida por Hegel, mas opera como um *modelo discreto de sua dialética*. É nesse sentido que argumenta ainda Murray: “A partir da lógica do idealismo absoluto de Hegel, Marx esboça a lógica do capital” (idem, 1988, p.46). Ao enfatizar a lógica da forma-dinheiro do capital como modelo discreto da lógica da dialética hegeliana, Marx teria indicado o momento de verdade e de falsidade do próprio idealismo, delimitando o seu espaço de validade histórico e social. O mesmo se passa com a dialética. É nesta chave que se deve entender a crítica de Marx segundo a qual Hegel “encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa*

⁶ Adorno havia intuído, mas não desenvolvido, essa chave de leitura da crítica de Marx a Hegel. Ao comentar a hipótese de que se nutre a filosofia hegeliana, ele diz que “o *factum brutum*, que desaparece na totalidade do conceito de Espírito, retorna nele sob a forma da coerção lógica, a qual o particular não pode evitar, assim como o indivíduo não pode evitar a *contrainte sociale*” (Adorno, 2007, p.94).

para o movimento da história”, enfatizando ainda que essa expressão depende de sua validade social, isto é, vale para a “história ainda não efetiva do homem como sujeito pressuposto” (Marx, 2004, p.118/277), na medida em que o pressuposto são ainda as formas universais, abstratas e negativas de síntese social – entre as quais, por exemplo, o dinheiro.

Essas observações nos conduzem ao conceito de crítica. Pois o estatuto da crítica que Marx passa a elaborar no contexto de formação de sua crítica da economia política é incompreensível se não se tem em mente a isomorfia por ele vislumbrada entre a lógica da forma-dinheiro do capital e a lógica do idealismo hegeliano. É esse entrelaçamento, essa natureza quase gêmea, que qualifica a crítica do próprio idealismo, na medida em que a abstração no coração da dialética idealista não é compreendida como um mero engano ou incorreção cognitiva, mas como socialmente constituída pela modernidade capitalista.⁷ A crítica do idealismo e a crítica da economia política se alimentam reciprocamente no discurso marxiano. Além disso, a crítica não pode simplesmente afirmar a correção da realidade contra a incorreção das abstrações do pensamento, pois, como vimos, a realidade mesma é essencialmente mediada por formas abstratas. Essa concepção da crítica lhe confere uma qualidade *dialética*, que passa a incluir, entre seus significados, o de dominação.

No entanto, essa dialética não suprime o momento por assim dizer feuerbachiano – a expectativa de que o particular sensível possa existir livre de dominação –, mas o reinterpreta de acordo com as exigências dialéticas da crítica das “estruturas isomórficas” entre economia e idealismo.⁸ Aquele momento se mantém presente como função crítica, tal como se evidencia na afirmação de Feuerbach segundo a qual “nos libertaremos de tal contradição se fizermos do real e do sensível o *sujeito de si mesmo*” (Feuerbach, 1988, p.65). Isso significa dizer que a dialética não se esgota no reconhecimento da mediação – o que, de resto, a filosofia hegeliana sempre garantiu. Se ela não ultrapassasse esse limite, dificilmente se poderia dizer que ela seria apta a constituir uma *crítica*. A dialética é crítica, para Marx, porque a realidade da produção social capitalista exhibe a mediação da forma como *violência* da abstração sobre sua matéria viva e natural. É nesse sentido que Marx diz que a “efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome” (Marx, 2004, p.80/365). Ora, se a forma universal era condição de racionalidade – tanto para a economia política como para o idealismo –, Marx mostra que a totalidade constituída pelas formas universais do dinheiro e do capital

7 Acerca da complexa relação que Marx trava, em sua juventude, com a dialética hegeliana, cf. Colletti, 1975.

8 A presença de Feuerbach na reflexão de Marx, sobretudo em sua juventude, certamente é mais complexa. Esclarecê-la requereria tratar dos conceitos de alienação, ser genérico e naturalismo, bem como das peculiares acepções de comunismo e socialismo empregadas pelo autor nesse contexto. No entanto, isso teria me levado longe demais.

apontam, não para a realização da razão, mas para a autodestruição de suas partes vivas constitutivas.

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* tanto *espiritual* quanto *corporalmente* (idem, p.92-3/249, trad. modificada).

Essa perspectiva revela que a constituição dessa totalidade implica a negação das partes imediatas e vivas de que a forma universal depende para se tornar efetiva. Segundo Marx, essa negação submete “o trabalhador à fome, ou o obriga a sujeitar-se a todas as exigências” do “capitalista” (idem, p.24). Há duas afirmações implícitas aqui. De um lado, a negação se define como supressão da vida do corpo; de outro, ela se apresenta como não-liberdade. Se Marx seguisse Feuerbach e afirmasse a primazia do dado sensível como *fundamento*, ele perderia de vista a mediação em que o dado positivo se acha, com o que se produziria um ocultamento das formas de dominação que operam na sociedade como mediação da imediatidade.⁹

De fato, embora pareça excessivo empregar a expressão “teoria do valor” neste momento da obra de Marx, Backhaus sem dúvida tem razão ao dizer que a “teoria do valor, para Marx, era desde o princípio uma teoria do objeto econômico, e não apenas uma teoria da troca *qua* uma teoria da troca de *atividades* [Tauschhandlungstheorie]” (Backhaus, 1997, p.416). É claro, pois, que a troca é pensada por Marx desde o início como troca mercantil, isto é, como mediação histórica e social da forma-dinheiro do capital. Assim, o decisivo é que a concepção dessa forma universal de mediação permite a Marx reassumir criticamente a dialética, isto é, dar a ela, segundo suas intenções, uma função *crítica* da sociedade.

Assim se mostra, portanto, que o projeto inicial de crítica da economia em Marx encara a economia não como fundamento positivo da sociedade, mas como uma teoria dialética em que formas universais atuam como modos de dominação por meio de abstrações socialmente geradas. Ao deduzir aquelas formas, a mediação social é exposta como violência e não-liberdade social. Da dedução, pois, não emerge uma totalidade racional. Com isso a teoria dialética é simultaneamente crítica. Assim, a perspectiva de que singularidades sensíveis e indivíduos humanos possam de algum modo existir realmente como sujeitos é assumida como possibilidade por meio da superação da sociedade na qual essa perspectiva é negada.¹⁰

9 Interpretando a visada teórica da crítica de Marx, Colletti afirma: “O ‘ponto de vista’ não pode ser concreto quando seu *objeto* é ‘abstrato’” (Colletti, 1975, p.33).

10 Trata-se, como formulou com clareza Ruy Fausto a respeito da filosofia da história elaborada nos *Manuscritos*, de uma *antropologia negativa*, isto é, de uma concepção da história como pré-história, ou história natural, em que o ser humano existe como pressuposto. Cf. Fausto 1980, p.9.

Consideração final

As linhas da análise e da interpretação aqui desenvolvidas pretenderam indicar o significado da relação entre a crítica da economia política nos escritos de juventude de Marx e a sua crítica ao idealismo de Hegel. A ideia sustentada é a de que as duas críticas estão essencialmente imbricadas. Isso ocorre porque Marx entende as formas sociais da economia como modelo discreto da dialética hegeliana, especialmente quando aproxima o dinheiro à lógica. Esse modelo desenvolve uma relação entre universal e particular que, para Marx, constitui o núcleo do que deve ser criticado na realidade presente. Em uma palavra, Hegel deve ser criticado *porque, no essencial, seu pensamento espelha a realidade*. Essa realidade, porém, é ela mesma determinada de modo negativo, isto é, como dominada e constituída por formas abstratas de síntese social. Como resultado, tem-se uma crítica da filosofia de Hegel e do pensamento econômico cuja solução não consistirá nem na proposição de uma nova filosofia, nem na construção de uma nova ciência econômica. Pelo contrário, essa crítica demarca o campo de validade social da dialética, em cujo interior Marx procura reativar uma perspectiva crítica que possa, em registro teórico, desidentificar os conteúdos vivos em relação às formas socialmente sintetizadas pela produção capitalista.

Referências

- Adorno, T. W. (2007). *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp.
- Arthur, C. (1986). *Dialectics of labour: Marx and his relation with Hegel*. Oxford: Basil Blackwell.
- Backhaus, H-G. (1997). *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira.
- Breckman, W. (1999). *Marx, the Young Hegelians, and the origins of radical social theory: dethroning the self*. New York: Cambridge Press University.
- Colletti, L. (1975). "Introduction". In: *Marx's Early Writings*. New York: Penguin Books.
- Fausto, R. (1980). Sobre o jovem Marx. *Discurso*, 1(13), pp.7-52.
- Feuerbach, L. (1988). *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2012). *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs.
- Giannotti, J. A. (1985). *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. 2ª ed. Porto Alegre.
- _____. (2011). Entrevista com José Arthur Giannotti. *Trans/Form/Ação*, 34,

Edição Especial, pp.15-23.

- Habermas, J. (2002). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- Hegel, G. W. F. (2016). *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Tradução Christian Iber et al. Petrópolis: Vozes / Ed. Universitária São Francisco.
- Jappe, A. (2014). Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. *Limiar*, 1 (2), pp.4-29.
- Löwith, K. (2014). *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução de Flamarion C. Ramos e Luiz Fernando B. Martin. São Paulo: Editora UNESP.
- Marx, K. (1982). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: *MEGA² I.2: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Berlin: Dietz Verlag, pp.323-438.
- _____. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2016). Excertos do livro de James Mill “*Éléments d’économie politique*”. Tradução de Luiz Philipe de Caux. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 21, (1), pp.147-161.
- Murray, P. (1988). *Marx’s Theory of Scientific Knowledge*. New Jersey: Humanities Press International.
- _____. (2009). “Value, Money and Capital in Hegel and Marx”. In: Chitty, A. e Mclvor, M. (orgs.). *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Musto, M. (2009). Marx in Paris: Manuscripts and notebooks of 1844. *Science & Society*, 73(3), pp.386-402. Doi: 10.1521/asis.2009.73.3.386.
- Rancière, J. (1979). “O conceito de crítica e a crítica da economia política dos *Manuscritos de 1844 a O capital*”. In: *Ler O capital*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- Renault, E (org.). (2008). *Lire les Manuscrits de 1844*. Paris: PUF.
- Serrano, B. (2016). Jovem Marx: crítica da economia política como crítica do trabalho. *Peri*, 8 (1), pp.45-61. Recuperado de: <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/1300/842>. Acesso em: 02 nov. 2017.
- Winfield, R. (1988). *The Just Economy*. New York/London: Routledge.

Recebido em: 07.11.2017

Aceito em: 13.04.2018

Teoría de la modernidad y forma estética en la distinción de Walter Benjamin entre tragedia y *Trauerspiel*

Theory of modernity and aesthetic form in Walter Benjamin's distinction between tragedy and *Trauerspiel*

Mariela Silvana Vargas

lublinskaya@yahoo.com.ar
(Universidad Nacional de Salta, Salta, Argentina)

Resumen: El objetivo de este trabajo es mostrar que la distinción trazada por Walter Benjamin entre tragedia y *Trauerspiel* no contiene solamente una interpretación de las particularidades propias de cada forma dramática, sino que la distinción misma constituye uno de los fundamentos de su teoría de la modernidad. A través de una comparación de la teoría benjaminiana de la tragedia con la reflexión romántica y de principios del siglo XX sobre la tragedia se analizará la manera en que los conceptos de modernidad y tragedia están enlazados sistemáticamente en la obra de Benjamin, tanto desde el punto de vista genealógico, como desde el punto de vista problemático.

Palabras clave: modernidad; secularización; Walter Benjamin; *Trauerspiel*; tragedia.

Abstract: The aim of this work is to show that Walter Benjamin's distinction between tragedy and *Trauerspiel* contains not only an interpretation of the particularities of each dramatic form, but that the distinction itself constitutes one of the fundamentals of his theory of modernity. Through a comparison between Benjamin's theory of tragedy, the reflection on tragedy from romantics and from the beginning of 20th century, it will be analyzed how the concepts of modernity and tragedy are systematically intertwined in Benjamin's work, both from a genealogical and from a systematic point of view.

Keywords: modernity; secularization; Walter Benjamin; *Trauerspiel*; tragedy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p95-106>

Introducción

El núcleo problemático que articula el vínculo entre tragedia y modernidad está presente en los más disímiles diagnósticos políticos, estéticos y culturales de la modernidad, los que contienen siempre alguna reflexión sobre la naturaleza de la tragedia y lo trágico. Tanto los críticos como los defensores de la modernidad coinciden en una tesis que, en mayor o menor grado, ha permanecido implícita en las discusiones sobre el núcleo de lo moderno: la época moderna es aquella que viene después de la época de la tragedia o, en otras palabras, la modernidad es la época en

la que la tragedia ya no es posible. Los conceptos de modernidad y tragedia parecen estar entrelazados sistemáticamente tanto desde el punto de vista genealógico, como desde el punto de vista problemático. El vínculo intrínseco entre tragedia y modernidad se torna visible en el plano histórico si se considera que la tragedia ha sido objeto privilegiado de una tradición que se remonta a dos siglos y en la que se inscriben las obras de Schelling, Hegel, Nietzsche, Simmel, Lukács, Benjamin, Gehlen, Foucault, entre otros. Desde mediados del siglo XVIII hasta principios del siglo XX la reflexión sobre los rasgos propios de la modernidad fue inseparable de la pregunta por la estructura de la tragedia.

Siguiendo la reconstrucción que lleva a cabo Christoph Menke (2001) del vínculo entre modernidad y tragedia es posible distinguir dos paradigmas en la teorización sobre la tragedia: un paradigma “romántico”, que surge en el siglo XIX y traza un arco que va desde la Ilustración y el idealismo hasta Nietzsche; y un paradigma “mítico”, que se despliega en el primer tercio del siglo XX e incluye a la naciente sociología con Max Weber, la obra de Carl Schmitt y algunas contribuciones de la Teoría Crítica en formación, con repercusiones hasta la década del cincuenta. Mientras que en el paradigma romántico la figura de la tragedia marca el inicio de la modernidad, en el paradigma mítico, es la figura de su fin. De acuerdo a éste último la tragedia encarna una instancia de desmoronamiento de la modernidad, la tragedia deviene en esta perspectiva la formación “a la que la modernidad retrocede” (Menke, 2001, p. 207) y constituye una suerte de producto secundario del fracaso y crisis de la modernidad. Por el contrario, para el modelo romántico la tragedia señala un punto de progreso; ella representa “el mundo del que proviene la modernidad a través de su superación” (idem, íbidem). Mientras que el modelo mítico habría tenido una vida relativamente corta, el modelo romántico y su tesis de la modernidad como época post-trágica constituiría para Menke el fundamento no declarado de los debates actuales sobre la modernidad y la posmodernidad.

El libro de Walter Benjamin sobre el origen del *Trauerspiel* (1926) se inscribe en una zona intermedia, en el umbral entre el conjunto de teorías sobre la tragedia provenientes de la tradición romántica y la estela de reflexiones surgidas en el paradigma mítico, aunque, como intentará mostrarse, no responde estrictamente a ninguno de los dos. Si bien para Benjamin allí donde hay modernidad no hay tragedia, no es posible afirmar que el fracaso moderno desemboque en la tragedia, ni adscribirle a la modernidad un fundamento o incluso alguna continuidad con elementos trágicos. En este sentido, el esfuerzo analítico desarrollado en la distinción benjaminiana entre tragedia y *Trauerspiel* apunta no sólo a la identificación de las particularidades propias de cada forma dramática, sino también a la delimitación histórica, teológica y política de una configuración específicamente moderna.

La distinción entre *Trauerspiel* y tragedia

En la década previa a la redacción de su libro *Origen del Trauerspiel* alemán Benjamin dedicó algunos breves ensayos a algunos aspectos del mundo griego,¹ entre los que se encuentra un texto titulado *Trauerspiel y tragedia* (II, pp. 137-141), redactado en el verano de 1916. Si bien estas exploraciones juveniles guardan algunas diferencias con las afirmaciones vertidas más tarde en el libro sobre el *Trauerspiel* (I, pp. 259-307), en ambos textos están presentes dos rasgos distintivos del análisis benjaminiano de los productos literarios, estéticos y culturales: la incorporación de un punto de vista proporcionado por una consideración filosófica de la historia [*geschichtsphilosophisch*] y no sólo estética y una interpretación que combina el estudio empírico de los fenómenos con la discusión de las interpretaciones contemporáneas sobre éstos.² Así, en una carta a Hans Reichenbach escrita en 1916, durante su época de estudiante en Múnich, Benjamin refiere haberse ocupado en aquel tiempo del “significado sistemático de la filosofía de la historia y en conexión con ello de la mitología” (GB 1, p. 349) y haber iniciado con ello un campo de “trabajo filosófico fructífero” (idem, íbidem). Ambos temas se constituirán en categorías fundamentales, que atraviesan la totalidad de la obra benjaminiana y que son determinantes para la comprensión de la perspectiva desde la que desarrolla la distinción entre *Trauerspiel* y tragedia.

Ya en el ensayo juvenil Benjamin afirma que una auténtica comprensión de lo trágico no debe “partir del arte, sino de la historia” (II, p. 137) y señala, más específicamente, que la diferencia entre *Trauerspiel* y tragedia reside en la posición que adopta cada género “ante el tiempo histórico” (II, p. 138). Para explicar esta tesis Benjamin desarrolla una distinción entre los conceptos de tiempo histórico, tiempo trágico y tiempo mesiánico: mientras que el tiempo de la historia es “infinito en cada dirección y está sin consumir en cada instante” (idem, íbidem), el tiempo mesiánico es un “tiempo divinamente consumado” (*erfüllt*) (idem, íbidem). Existe sin embargo, un tiempo individualmente consumado, el tiempo trágico. La tragedia

1 Cf. Benjamin, W. *La felicidad del hombre antiguo; Sócrates; Trauerspiel y tragedia; El significado del lenguaje en el Trauerspiel y la tragedia* (Benjamin, 2006, pp. 130-133; 133-136; 137-141; 141-144). Las obras de Benjamin se citarán con el número de tomo en cifras romanas y la página en números arábigos.

2 Así, por ejemplo, el escrito juvenil discutía implícitamente con la conferencia ofrecida por Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo en el verano de 1915 sobre *El concepto del tiempo en la ciencia histórica* (Heidegger, 1978, pp. 413-433) y con *El problema del tiempo histórico* de Georg Simmel (1916), mientras que el libro sobre el *Trauerspiel* recogía y discutía las teorías más importantes de su tiempo sobre la tragedia - *El nacimiento de la tragedia* de Friedrich Nietzsche; *Estética de lo trágico* de Johannes Volkelt; *Metafísica de lo trágico* de Leopold Ziegler; *Metafísica de la tragedia* de Georgy Lukács y la *Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig - y las reconstrucciones más influyentes sobre el rol de la Antigüedad en la constitución del mundo moderno, en particular los textos de Jakob Burckhardt *Griechische Kulturgeschichte* y Karl Borinski *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie vom Ausgang des klassischen Altertums bis auf Goethe und Wilhelm von Humboldt*.

es así definida como el espacio donde se produce el paso del tiempo histórico al tiempo trágico. Dado que Benjamin no especifica si dicha transformación es algo exclusivo de la obra de arte, la ubicación de la tragedia en el plano estético o en el de la historia queda sin determinar.

Este tiempo consumado, el tiempo del héroe, no conoce la contingencia e indeterminación propias del tiempo histórico, pero no se halla por ello tampoco situado estrictamente en el plano del tiempo mesiánico, empíricamente indeterminado por completo. El tiempo trágico se entremezcla parcialmente con el tiempo histórico y el tiempo mesiánico; es un tiempo sobredeterminado, y es este aspecto precisamente el que lo hace trágico, pues “en el tiempo consumado no hay nadie que sea capaz de vivir” (II, p. 138). Es por este motivo que Benjamin afirma que la muerte del héroe es, irónicamente, una muerte por inmortalidad. Tal es el origen de la ironía trágica (II, p. 138). Mientras que en la tragedia la muerte del héroe es una manifestación de los dioses en el mundo humano y natural y de la compleción *de* y *en* el tiempo, en el *Trauerspiel* la muerte no está ligada a la consumación, pues ésta ha ocurrido ya en el nacimiento de Cristo y en el siempre todavía venidero Juicio Final.

Hacia 1924, cuando inicia la redacción del *Origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin retoma las ideas centrales sobre la diferencia entre *Trauerspiel* y la tragedia de su primer ensayo y las desarrolla en direcciones novedosas, adoptando, además, un nuevo punto de partida: la tesis de la imposibilidad de la modernidad para producir tragedias, esto es, la tesis del carácter históricamente situado e irreplicable de la tragedia. Esta tesis, que no estaba presente en el primer ensayo, y que marca la principal diferencia entre ambos trabajos, condujo a Benjamin a una comprensión de la modernidad que marcaría también el proyecto del *Libro de los Pasajes*, consistente en la escritura de una *Ur-Geschichte* de la modernidad. En su estudio sobre el barroco Benjamin concluye que el siglo posterior a la reforma protestante es de capital importancia para comprender las transformaciones que definen a la modernidad y que autores como Reinhart Koselleck sitúan mucho más tarde, en el *Sattelzeit*, el último tercio del siglo XVIII (Koselleck, 2004). En su rastreo minucioso de la imaginación barroca Benjamin parece seguir la idea hegeliana de que las grandes revoluciones, las que impresionan los ojos de todos, son precedidas de revoluciones silenciosas que “no son observables para todos los contemporáneos y que son tan difíciles de presentar como de comprender” (Hegel, 1907, p. 220). El libro sobre el *Trauerspiel* puede leerse así como el trabajo de representación (*Darstellung*) de las transformaciones fundamentales, de los cambios espirituales y teológicos que están a la base de las revoluciones modernas.

En el libro sobre el drama barroco y en el marco de su programática incorporación de la filosofía de la historia para el estudio de la diferencia entre *Trauerspiel* y tragedia, Benjamin presta especial atención a la situación teológica

de cada época y al vínculo que el hombre establece con la divinidad y lo absoluto en cada una de estas formas estéticas. El contenido de la tragedia consiste para Benjamin en la “actualización de un pasado inmemorial” (I, p. 265), cuyo objeto es el mito y cuyo desarrollo se produce bajo la forma del “enfrentamiento con Dios y el destino” (idem, íbidem). El punto álgido de ese enfrentamiento está dado por la muerte del héroe, que constituye el sacrificio de una humanidad que, de esa manera, se libera de la coacción de las fuerzas míticas. Es precisamente este duelo decisivo del mundo griego con el orden demoníaco [*dämonische Weltordnung*], con la inmanencia implacable del destino, lo que le otorga a la poesía trágica su signatura en términos de filosofía de la historia [*geschichtsphilosophische Signatur*] (I, p. 318).

Mientras que el príncipe muere “en nombre de la humanidad histórica” y su caída se produce “como un veredicto de cuyo fallo el súbdito se siente copartícipe” (I, p. 276), el héroe trágico muere en nombre de una comunidad venidera. La poesía trágica descansa en la idea de sacrificio, pero este sacrificio posee la particularidad de que su objeto es el héroe mismo y por ello constituye al mismo tiempo un principio y un final. “Un final porque es un sacrificio expiatorio debido a los dioses, guardianes de la ley antigua; un principio porque se trata de una acción sustitutiva en la que se anuncian nuevos contenidos de la vida del pueblo” (I, p. 315). Benjamin señala que estos nuevos contenidos, a diferencia de las antiguas sujeciones míticas, no emanan de un mandato superior, sino que nacen de la vida del héroe mismo, y por ello mismo terminan aniquilándolo, ya que, por ser “desproporcionados a la voluntad individual, benefician solamente a la vida de la comunidad popular aún por nacer” (I, pp. 315s). En este punto se comprende el doble significado que posee la muerte trágica: debilita la ley antigua de los dioses olímpicos y ofrenda el héroe a un dios desconocido y venidero.

A pesar de las paradojas que Benjamin señala en la tragedia, tales como el hecho de que “en el sacrificio, que, cumpliendo con la vieja ley, funda una nueva; en la muerte, que es expiación, pero que sólo consigue arrebatarse el yo; en la conclusión, que decreta la victoria para el hombre y también para el dios”, constata también que “la ambigüedad, señal inconfundible de lo demoníaco, se halla en estado de extinción” (I, p. 318). La tragedia, que parecía consistir en un juicio al héroe, se transforma en un proceso a los olímpicos en el que, contra la voluntad de los dioses, se proclama “el honor del semidiós” (I, p. 319). En la tragedia se consigue quebrar el destino mítico, pero “no porque el infinito encadenamiento pagano de culpa y expiación fuera sustituido por la pureza del hombre absuelto y reconciliado con el dios puro, sino porque en la tragedia el hombre pagano advierte que es mejor que sus dioses” (idem, íbidem). Benjamin subraya la idea de que en la tragedia no se trata de restaurar el ‘orden ético del mundo’, y que el gran logro del hombre pagano es que “levantarse en medio de la inestabilidad de aquel mundo atormentado” (idem,

íbidem).

El énfasis en la autoafirmación humana que tiene lugar en la tragedia, aún cuando se limite al héroe y como profecía dirigida a su comunidad, es descrita como quiebre del orden demoníaco, y así, como acto secularizador. En *La legitimación de la Edad Moderna* Hans Blumenberg (2008) define la secularización como acto de autoafirmación de lo humano ante el ‘absolutismo teológico’ propio de las postrimerías de la Edad Media, esto es, contra el poder total de un dios inasible y contra una naturaleza, cuyo orden y estructura no puede ser ya garantizado por aquél, por lo que se le presenta al hombre como indisponible e incontrolable.³ Pero mientras que para Blumenberg los conceptos de autoafirmación y autoconstitución son imposibles de formular en la Antigüedad, Benjamin sitúa justamente aquel acto en el corazón del mundo antiguo. El héroe trágico se autoafirma contra los dioses y el destino, es decir, lleva a cabo un logrado acto de secularización.⁴

Por el contrario, el contenido del *Trauerspiel* no es ya el mito, sino la “vida histórica”, encarnada en el Príncipe, pero desligada de un vínculo unívoco y seguro con el más allá. Para Benjamin el Dios del barroco representa apenas un polo, un elemento más de la tensión, definitoria de la época, entre mundo y trascendencia. El enfrentamiento del príncipe con un mandato absoluto, expresado en el ideal de un supremo poder ejecutivo, una dictadura cuya “utopía” consistía en “sustituir el errático acontecer histórico” (I, p. 277) por las férreas leyes naturales, lo conducen a una situación de pérdida de la soberanía sobre sí mismo y sobre los otros, marcada por la incapacidad de decidir. La muerte del soberano no produce un héroe, sino un mártir, que, en la medida en que sucumbe a sus propios impulsos y pasiones, expone la naturaleza creatural del hombre, y por ello mismo, necesitada de redención: “víctima de la desproporción de la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios lo inviste, cae en el estado correspondiente a su pobre esencia humana” (I, p. 274). En el drama barroco la muerte del príncipe no posee una función trágica, ni prepara un camino secularizador de liberación de un orden demoníaco. La temporalidad dramática es concebida como presente intramundano, en el que no hay lugar para un instante trágico, ni para el tiempo mesiánico. En el drama barroco la muerte no es manifestación de un orden superior que gobierna sobre la vida y la muerte, y no constituye por lo tanto un fin, sino el inicio de una repetición y continuación espectral de la muerte, al tiempo que la redención permanece como una promesa, una figura situada en el más allá.

3 Para una discusión sobre el carácter ilegítimo de la categoría de secularización en Blumenberg ver la entrada “Säkularisierung” del *Glosario sobre Blumenberg* editado por Weidner y Buch (2014, pp. 547ss).

4 Con esta interpretación de la tragedia griega como acto secularizador Benjamin se acerca a la postura presentada por Hermann Cohen en su *Ästhetik des reinen Gefühls* (Cfr. Cohen, 1982, pp. 80ss).

Estética y Filosofía de la Historia

En la teoría benjaminiana de la tragedia se tornan visibles los blancos de su polémica contra las teorías dominantes en la época. En primer lugar, la postura de Benjamin presenta diferencias importantes con el ‘paradigma romántico’ de la tragedia, basado en la contraposición entre tragedia y reflexividad. Según éste, la modernidad es un logro de la autorreflexión del héroe, que desemboca en la superación de la tragedia por la comedia. Esta afirmación, sin embargo, como señala Menke, encierra una tesis más fuerte: “el «y» de esta doble afirmación —logro de la reflexividad y superación de la tragedia— tiene que leerse como un doble «mediante», de modo que la modernidad es logro de la reflexividad *mediante* la superación de la tragedia y superación de la tragedia *mediante* el logro de la reflexividad” (Menke, 2001, p. 207). Benjamin, por el contrario, no establece una conexión necesaria entre modernidad y reflexión y desplaza el acento en la interpretación del momento en el que el héroe trágico toma conciencia del conflicto en el que se halla hacia el enfrentamiento exitoso del héroe con las fuerzas míticas, lo que conduce no sólo a la conciencia del héroe de su superioridad frente a los dioses, sino fundamentalmente a una experiencia de la temporalidad plena insostenible por una vida individual. La muerte del héroe no obra el paso hacia una instancia autorreflexiva en la que se diluyen los conflictos ético-políticos, sino que representa un instante de liberación del mito y de plenitud. El momento de consumación o realización plena en el tiempo de un individuo, esto es, la existencia de un tiempo trágico, constituye el elemento singular y propio de la tragedia y de la antigüedad.

Benjamin rechaza también la idea de que la tragedia se basa en un “sistema de sentimientos universales” (I, p. 308). Tal idea equivaldría a sostener que lo trágico puede darse “en ciertas constelaciones fácticas que ocurren en la vida” (idem, íbidem), es decir, que en los conflictos trágicos se expresa un “contenido humano universal” (I, p. 309), pasible de ser actualizado en diferentes momentos de la historia. Tal tesis sustentaba el intento de desarrollar una “filosofía de la tragedia” desligada de la consideración de los “contenidos históricos objetivos” (I, p. 308), que serían específicamente griegos. La escena moderna no ofrece tragedias como las de los griegos⁵ pues la tragedia no puede ser repetida ni revivida.⁶ Con esta afirmación se pone de manifiesto la distancia que separa a Benjamin de los representantes del ‘paradigma mítico’ de la tragedia y su tesis de una recaída de la modernidad en lo

5 Cf. “El sello distintivo de la tragedia no está constituido por un simple «conflicto de niveles» entre el héroe y el mundo circundante, como Scheler afirma en su estudio Sobre el fenómeno de lo trágico, sino por el carácter singularmente griego que adoptan tales conflictos” (I, p. 315).

6 Peter Fenves señala que para Benjamin, “La tragedia es una forma dramática única y que hace época, destinada a no ser repetida y mucho menos revivida en términos de ‘lo trágico’” (Fenves, 2001, p. 229).

trágico. No hay sin embargo en Benjamin una teoría de la modernidad formulada de manera enfática y positiva, sino que los elementos constitutivos de la modernidad se tornan visibles ex negativo, en contraste con la caracterización que lleva a cabo de la tragedia.

Cuando Benjamin le niega a la modernidad aquellas condiciones que harían posible la tragedia, está negando también en el fondo el éxito del proyecto secularizador, con el que la modernidad se ha caracterizado frecuentemente a sí misma. Tras el desmoronamiento de las esperanzas de redención del monoteísmo la modernidad se parece, para decirlo con Max Weber, al “viejo mundo, todavía no desencantado con sus dioses y demonios”: “los viejos dioses, encantados y por ello en forma de potencias impersonales, se levantan de sus tumbas, aspiran a dominar sobre nuestras vidas y comienzan de nuevo su lucha eterna” (Weber, 2010, p. 470). La estructura religiosa e incluso mítica de la modernidad capitalista ya había sido objeto de las reflexiones de un fragmento redactado en 1921 y titulado *Capitalismo como Religión* y continuó ocupando un lugar central en el *Libro de los Pasajes*, cuyas primeras anotaciones datan de 1927. Tanto el *Libro de los Pasajes* como el libro sobre el *Trauerspiel* establecen una correlación entre los procesos de secularización en el barroco y en la modernidad, en la medida en que, de acuerdo con Benjamin, ambos representan intentos fallidos de comprender y actuar sobre la historia (Cfr. Benjamin, 2005, pp. 475; 284; 219).

El libro sobre el *Trauerspiel* revoca también el proyecto de sujeto que había surgido al cobijo del proceso de secularización, caracterizado por un giro hacia lo terrenal. Pero mientras que desde el punto de vista de la tragedia sentido y ser son idénticos y ella se convierte en el símbolo del destino y la finitud del hombre, en el *Trauerspiel* el destino del hombre se encuentra confrontado con la crisis de la promesa cristiana de salvación, con la “desaparición de toda escatología” (I, p. 285) y su deriva melancólica. La tendencial disminución de reflexiones sobre la trascendencia no era producto de la ausencia de preocupaciones teológicas, sino expresión del quiebre de la unidad de sentido y su traslado al mundo de la apariencia. Para el sujeto (post-trágico) barroco todos los intentos de una fundamentación certera del sentido, a la vez que su misma posición como sustancia subyacente, se revelan como vanos, y con ello la posibilidad de afirmarse ante un Dios y un mundo insondables se encuentra también puesta en cuestión. El sujeto benjaminiano moderno no es un sujeto reflexivo ni soberano.

En el barroco Benjamin reconoce ya la inflación de signos cuyo sentido había dejado de ser unívoco, característica de la Modernidad. De ahí la afinidad de la alegoría con la melancolía y su nostalgia por un mundo regido por lo divino. La alegoría y el soberano son las dos figuras que condensan la reacción a la crisis barroca del proceso de secularización. En la figura del alegorista Benjamin cuestiona al sujeto burgués

garante de un orden racional del mundo, y en el énfasis en la labilidad e impotencia del soberano muestra los límites de la elaboración político-filosófica con la que en el siglo XX se intentó dar respuesta a la puesta en cuestión del sujeto: la idea de Carl Schmitt de un soberano absoluto y los proyectos de restauración conservadora de algunos críticos de la modernidad. El *Trauerspiel* no conoce héroe alguno, sino sólo constelaciones (I, p. 310), por ello la figura central es la del alegorista. Sin embargo, el intento de obtener de las cosas algún sentido que remita a algo más allá de sí mismas a través de la reflexión está condenado a fracasar, pues el alegorista encuentra siempre solo aquel sentido que él mismo le confirió a las cosas. El alegorista pone en evidencia la carencia de fundamento de aquel acto de autoafirmación humana, que tuvo lugar en parte porque la divinidad se había vuelto inescrutable. El hiato entre los signos y el significado se había abierto de manera definitiva e irrevocable: “cada persona, cada cosa, cada relación puede significar cualquier otra cosa” (I, p. 350).⁷ Precisamente allí donde la autonomía del sujeto se convierte en “impotencia” (I, p. 275), se encuentra la línea que conecta al soberano del *Trauerspiel* con el alegorista, pues el soberano es aquel que, en la concepción schmittiana, dispone del poder absoluto de la determinación del significado en la decisión sobre el Estado de Excepción. Benjamin, sin embargo, introduce una distinción entre el poder del gobernante [*Herrschermacht*] y el poder de gobernar [*Herschervermögen*], que pone al descubierto la desproporción entre la “ilimitada dignidad jerárquica” con que Dios inviste al príncipe y su “pobre esencia humana” (I, p. 274), lo que conduce a su caída.⁸ La distancia entre poder del gobernante y el poder de gobernar es complementaria de la distancia entre signo y significado. La imposibilidad de clausurar la brecha entre esos términos, produce una “hipérbole teológica” (I, p. 270), es decir, una elipse con un extremo que se extiende indefinidamente, mientras el otro permanece en el espacio inmanente del mundo finito.

A diferencia de la forma simbólica, cerrada y unitaria de la tragedia, que conduce al destino inexorable del héroe, la forma abierta y alegórica del *Trauerspiel* señala más allá de sí misma. En el ensayo juvenil sobre la distinción entre tragedia y *Trauerspiel*, Benjamin pone de relieve el hecho de que en éste la muerte no se basa

⁷ Benjamin discute aquí con Friedrich Schlegel, quien en *Diálogo sobre la poesía*, sitúa el arte bajo el signo de la alegoría: “toda belleza es alegoría. Lo más elevado [*das Höchste*], puesto que es inexpresable [*unaussprechlich*], sólo puede ser pronunciado alegóricamente” (Schlegel, 2005, p. 71). También lo más elevado (*das Höchste*), consistente en la superación del hiato entre el mundo sensible y el mundo moral es concebido dentro del horizonte de la belleza y por lo tanto, de modo alegórico. El paso de un dominio a otro ocurre en un giro o vuelco (*Umschlagen*). Schlegel no explica cómo la alegoría, que se mueve en el mundo de las distinciones y delimitaciones, y con ellas, de la referencia nominal, puede producir una referencia o nominación sustantiva. Benjamin por el contrario, niega tanto el carácter progresivo que el romanticismo le adjudicaba a la alegoría como la capacidad de producir un significado sustancial, que la acercaría al símbolo. La alegoría sólo puede comprenderse para Benjamin como alegoría de la alegoría.

⁸ Por otra parte, si el soberano acabara efectivamente con el estado de excepción, se diluiría con ello la base de su soberanía.

en esa determinación extrema que el tiempo individual le confiere al acontecer y no constituye ella misma un final: “sin certeza en la vida superior y sin ironía, dicha muerte es *metábasis* de toda vida *eis állo génos*” (II, p. 140). Esta expresión aristotélica, que significa “cambio de género”, alude a una figura o estrategia argumentativa en la que el desarrollo de un objeto conduce, según su ley propia, a una configuración ‘más allá de la serie’ y efectúa así un salto a otro género, esfera o categoría.⁹ Esta idea es continuada en *Origen del Trauerspiel alemán*, en el que Benjamin se adentra en el estudio de un mecanismo alegórico, por el cual la separación absoluta que supone la alegoría entre presencia y representación, puede ser revertida y que Benjamin designa como “vuelco” o “giro” [*Umschlagen*] (I, p. 455; p. 456). En este giro la forma de referencia o remisión alegórica pasa de la pura inmanencia carente de fondo a la presencia de un sentido infinito.

En este punto podría parecer que la teoría benjaminiana sobre el drama barroco posee un elemento común con otra teoría derivada del paradigma romántico sobre la tragedia, que postula la autonomización postrágica del juego estético a través del que se efectúa la presentación misma de los conflictos como fenómeno distintivo de la modernidad. La autorreflexión de la exposición convierte a ésta en juego estético, en el que se diluye la experiencia ética, dando lugar al surgimiento de la comedia (Cfr. Menke, 2001). Complementaria a la teoría del sujeto moderno como autoconsciencia racional y autónoma, la teoría del juego estético postula que lo que deviene autónomo es el juego mismo. En la teoría alegórica de Benjamin, sin embargo, no se produce una autonomización completa del juego, pues el juego alegórico no pierde su condición mundana de “juego del mundo”, por lo que la obra de arte alegórica, en tanto “obra que está haciéndose eternamente a sí misma” (Schlegel, 2005, p. 80), permanece como el reverso, como lo otro de la presencia de un sentido infinito y no puede constituir así fundamento firme alguno. El *Trauerspiel* presenta una forma inacabada, incompleta, por lo que no puede constituir una forma autonomizada. La forma de la referencia alegórica está confinada a la inmanencia y eso significa también que el acceso a su propio carácter construido es siempre alegórico, como alegoría de la alegoría.

El modo en que la palabra *Trauerspiel*, es tomada en toda su literalidad y descompuesta en los conceptos que la componen: *Trauer* - duelo- y *Spiel*, juego, obra resume el tratamiento benjaminiano de este género dramático. Entendido como teatro luctuoso el *Trauerspiel* es definido como obra para melancólicos y dedicada a satisfacer la melancolía (II, p. 298). Pero la melancolía no es tanto la vivencia de un sujeto, como una estructura del mundo (Ferber, 2013). No hay primacía del sujeto sobre el objeto artístico y éste tampoco es el producto de una subjetividad que

⁹ “El *Trauerspiel* es en esto comparable matemáticamente a una de las ramas de la hipérbola, cuya otra rama se encuentra en lo infinito” (II, p. 140).

se exprese a sí misma. El *Trauerspiel* se distancia del concepto de representación encarnada; su eje es la exposición de imágenes, destinadas a ser expuestas. Se trata de un teatro cuyo sentido no está dado por la estructura dramática o los personajes, sino por la teatralidad misma, a la vez que es un teatro dirigido a un público cuya relación con la teatralidad es a su vez, teatral (Menke, 2010). El libro sobre el *Trauerspiel* puede considerarse también producto del rechazo benjaminiano a la entronización de la experiencia subjetiva como categoría estética (II, p. 276) y una muestra del modo en que es posible reemplazarla por la relación objetiva entre historia y estética a la hora de interpretar obras de arte.

Finalmente, puede verse en el libro sobre *Trauerspiel* una reacción a la crisis de la representación política en la República de Weimar. La concepción que Benjamin presenta de la modernidad en esta obra se halla en radical oposición a una concepción continuista o sustancial de la historia, y su noción de la subjetividad, encarnada en la figura inestable el soberano, aparece dislocada y vulnerable a los peligros y excesos de la embriaguez [*Rausch*] y las emociones violentas. La modernidad benjaminiana no es la modernidad de un sujeto autorreflexivo inmerso en una única y continua historia universal, tal como lo será en Habermas o Menke, quienes enfatizan la dimensión política de la experiencia estética y hasta su potencial democrático. En su intento de salvar el *Trauerspiel* como 'Idea', como fragmento, como forma que no acaba de formarse y que permanece inconclusa (I, p. 459), Benjamin muestra de qué manera la consumación de la vida, su representación en una forma, constituía el auténtico problema de la modernidad, el del misterio sin teología.

Referencias

- Benjamin, W. (1997). *Gesammelte Briefe*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- _____. (2006). *Obras*. Libro I. Vol 1. Madrid: Abada.
- _____. (2007). *Obras* Libro II. Vol. 1. Madrid: Abada.
- Blumenberg, H. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Caygill H. (1994). *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Cohen, H. (1982). "Ästhetik des reinen Gefühls". En: *Werke*, Tomo 2, Hildesheim/ Nueva York: Georg Olms Verlag.
- Fenves, P. (2001). *Arresting Language. From Leibniz to Benjamin*. Stanford: Stanford University Press.
- Ferber, I. (2013). *Philosophy and Melancholy*. Stanford: Stanford University Press.
- Hegel, W. (1907). "Diferencia entre la imaginación religiosa griega y la religión positiva cristiana". En: Nohl, H. (ed.). *Hegels theologische Frühschriften*. Tübinga: J. C. B. Mohr.

- Heidegger, M. (1978). *Gesamtausgabe* Band I, Frühe Schriften. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, pp. 413-433.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Menke, B. (2010). *Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän - das Trauerspiel - Konstellationen - Ruinen*. Bielefeld: Transkript.
- Menke, C. (2001). Conflicto ético y juego estético. Acerca del lugar histórico filosófico de la tragedia en Hegel y Nietzsche. Traducción de Gerard Vilar. En: *Enrahonar*, 32/33, pp. 203-222.
- Schlegel, F. (2005). *Diálogo sobre la poesía*. Traducción de Laura Carugatti. Buenos Aires: Biblos.
- Simmel, G. (1916). *Das Problem der historischen Zeit*. Berlín: Reuther&Reichard.
- Weber, M. (2010). “La ciencia como vocación”. En: *Obras Selectas*. Buenos Aires: Distal.
- Weidner, D. (2014). “Säkularisierung”. En: Weidner, D.; Buch, R. (eds.). *Blumenberg lesen: Ein Glossar*. Berlín: Suhrkamp.

Recebido em: 25.01.2018

Aceito em: 29.03.2018

APRESENTAÇÃO

A paciência do intelectual. Apresentação de *Resignação*, de Theodor W. Adorno, traduzido por Felipe Catalani

Felipe Catalani

felipecatalani@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Ironia do destino: nas anotações da aula que Adorno daria no dia 17 de abril de 1969, a famosa aula que foi interrompida por um grupo de estudantes e que faria com que o curso sobre “Introdução ao pensamento dialético” fosse temporariamente suspenso, lê-se que parte da aula seria dedicada ao problema da relação entre teoria e práxis, e no final das anotações ele escreve: “*Evt. Resignation vorlesen. [Eventualmente, ler ‘Resignação’]*” (Adorno, 1992). O debate sobre o problema da práxis, do ativismo e dos acontecimentos de 1968 e as posições de Adorno¹ geralmente parte, mais ou menos, de textos como esse aqui introduzido, o “Notas marginais sobre teoria e práxis”² (Adorno, 1995a), a troca de cartas entre Adorno e Marcuse (Adorno, 1997), a entrevista a *Der Spiegel* de 1969 (“Keine Angst vor dem Elfenbeinturm”) (Adorno, 1986), uma outra entrevista intitulada “Kritische Theorie und Protestbewegung” (Adorno, 1986) e alguns textos de intervenção³ do período em que Adorno se posiciona contra as leis de emergência. Não são raras as vezes em que o debate se transforma em um julgamento moral das posturas de Adorno enquanto indivíduo, dividido entre os acusadores, que o censuram pelo desengajamento e pela falta de coragem (e a respectiva *resignação* diante dos acontecimentos urgentes da vida política), e, do lado da defesa de Adorno, aqueles que criticam o voluntarismo da práxis cega, o ativismo automatizado que mimetiza os homens práticos do mundo burguês, o falso imediatismo e defendem a dimensão prático-política da crítica teórica autônoma e da compreensão radical da realidade. Não há como negar que a controvérsia entre marcuseanos⁴ (ou brechtianos) e adornianos já está um tanto

1 Algumas referências dessa discussão no contexto acadêmico brasileiro se encontram em Fleck, 2017, e Maar, 2011.

2 Publicado no volume *Stichworte*.

3 Publicados em “Fora da torre de marfim: três textos de intervenção de Theodor W. Adorno”. *Revista Cult*, agosto de 2016. O sexto volume das *Frankfurter Adorno Blätter*, organizadas pelo Arquivo Adorno juntamente com Rolf Tiedemann, traz a público também uma série de materiais a esse respeito (Adorno, 1992).

4 A figura de Marcuse, na época elevada a símbolo da nova esquerda, também tem vários lados. Pasolini,

desgastada, e que o ensaio aqui traduzido, que já está com praticamente 50 anos de idade, entra em um debate que já foi bastante revirado - mas que sempre retorna.

Como introdução à leitura do ensaio *Resignação*, gostaria de, nessa breve nota, ressaltar um ponto que aparece como sinal histórico na própria *postura* de Adorno enquanto intelectual, mais especificamente, como teórico crítico cujo pensamento é guiado pelo horizonte emancipatório. Talvez não seja suficiente dizer que para Adorno a “saída” estava bloqueada - o que de fato era a sua posição, pois seu entendimento de emancipação estava ligado a um conceito forte de liberdade e não a uma política em meio a um horizonte reduzido - mas há algo nesse ensaio (que não deixa de ser uma *crítica* da resignação, mais especificamente, uma crítica do conformismo ativista), de crítica do *desespero*: e é justamente esse ponto que, creio eu, dá a impressão de que esse texto pertence a uma outra época, mas que, por outro lado, aponta para a nossa.

“Encarcerados querem desesperadamente sair” (Adorno, 1977). O apelo à teoria e ao pensamento, aqui, não deixam de ser um apelo à *espera*. A era inaugurada pelo fim da Segunda Guerra Mundial, pós-Auschwitz e pós-Hiroshima, é marcada simultaneamente pela prosperidade econômica do *welfare state* nos países centrais capitalistas (equilibrado pelo mundo polarizado da Guerra Fria) e ao mesmo tempo pelo fim da ideia de que poderia ocorrer uma revolução na Europa.⁵ Esse mundo ao mesmo tempo enrijecido e estabilizado, ao qual Adorno visava fazer resistência, era ao mesmo tempo um mundo “bloqueado” para a transformação social radical e para a efetivação da liberdade (fundamento de toda *esperança* - e apesar do pessimismo, a obra tardia de Adorno está encharcada de utopia blochiana), mas ao mesmo tempo um mundo em que (ao menos segundo Adorno) havia lugar para a *calma* e para a *demora* do pensamento, que deveria se opor à falsidade do pânico da prática. Ou seja, é de uma relação entre pensamento e experiência temporal que se trata aqui. O fim desse mundo, inaugurado pela crise dos anos 1970 (que se desenvolve como financeirização da economia), pelo progressivo desmonte do estado de bem-estar social e marcado pela “era da emergência” (uma temporalidade da *fuga*), Adorno não viu.

por exemplo, se irritou com uma entrevista de jornal e escreveu o texto “Também Marcuse um adulador?”, criticando a apologia dos estudantes, e dizendo que “a meta dos estudantes não é mais a Revolução, mas sim a Guerra Civil. Mas repito, a Guerra Civil é uma guerra santa que a burguesia combate contra si mesma”. Mas admite: “Examinando o Marcuse... manipulado pela entrevista, não o verdadeiro” (Pasolini, 2017). O próprio Marcuse, quando estava dando uma palestra em Roma, teve seus problemas: Cohn-Bendit, o líder estudantil que depois se tornou deputado pelo Partido Verde, armou uma cena e começou a atirá-lo durante a palestra: “Marcuse, por que você veio para o teatro da burguesia?” “Herbert, por que a CIA te dá dinheiro?” (Cf. Chaplin, 2018).

5 Na *Dialética Negativa*, de 1966, Adorno escreve que a impossibilidade de se fazer justiça em relação aos nazistas se deve ao fato de, “na Alemanha, a revolução contra os fascistas ter fracassado ou, muito mais, o fato de não ter havido em 1944 nenhum movimento revolucionário de massas” (Adorno, 2009).

Em 1970, após a morte de Adorno, o jornalista Jörg Drews intitula sua resenha sobre o último volume de ensaios publicado (*Stichworte*⁶) justamente: “Dar tempo ao pensamento”. E nessa resenha, ele comenta que “a leitura do livro é deprimente, pois temos o sentimento de que faz muito tempo que o autor escreveu esses textos” (Drews, 1970). Podemos dizer que pressuposto do ensaio *Resignação* (e talvez da obra tardia de Adorno como um todo) é a *paciência como virtude* (enquanto Günther Anders, seu contemporâneo que virou Bloch de ponta-cabeça, dizia justamente o contrário, que a paciência havia deixado de ser uma virtude, e que agora a espera, uma vez esvaziada de conteúdo, passava a ser realisticamente representada por “Esperando Godot” [Anders, 2010]). No ensaio *Observações sobre o pensamento filosófico*, presente no volume *Stichworte*, Adorno faz apelo à *concentração*, à “paciência, virtude do pensamento” e ao “olhar demorado sobre o objeto” (Adorno, 1995). Na calma do pensamento há uma experiência de *felicidade*, mas essa felicidade não é o gozo ensimesmado, fruto de exercícios⁷ intelectuais: ela é alimentada pela esperança da liberdade, da felicidade universal. “Quem pensa não se enfurece na crítica: o pensamento sublimou a fúria. (...) A felicidade que surge em seus olhos é a felicidade da humanidade” (Adorno, 1977). Sem esse horizonte, não haveria sentido para a *espera*, fundamento da paciência na teoria. O estranhamento com isso revela também o que foi desistido.

Referências

- Adorno, T. W. (1977). “Resignation”. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- _____. (1986). “Keine Angst von dem Elfenbeinturm”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1986a). “Kritische Theorie und Protestbewegung”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1992). *Frankfurter Adorno Blätter VI*. Göttingen: Edition Text + Kritik.
- _____. (1995). “Observações sobre o pensamento filosófico”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1995a). “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1997). Correspondência Marcuse-Adorno: As últimas cartas. *Praga*, 3, pp. 7-17.
- _____. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

⁶ Posteriormente, o ensaio “Resignação” passa a ser publicado pela editora Suhrkamp como anexo desse livro.

⁷ Habermas, em *Teoria do agir comunicativo*, diz que a *Dialética Negativa* não seria outra coisa senão um “exercício”. (Cf. Habermas, 2014).

- _____. (2016). “Fora da torre de marfim: três textos de intervenção de Theodor W. Adorno”. *Revista Cult*, agosto de 2016.
- Anders, G. (2010). *Die Antiquiertheit des Menschen I*. München: Beck.
- Chaplin, T. (org.). (2018). *The Global 1960s: convention, contest, and counterculture*. New York: Routledge.
- Drews, J. (1970). Zeit lassen zum Denken: die letzte Sammlung mit Aufsätzen Theodor W. Adornos. *Die Zeit*. Recuperado de: <http://www.zeit.de/1970/04/zeit-lassen-zum-denken> Acesso: 24/04/2018.
- Fleck, A. (2017). Resignação? Práxis e política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, 138, Setembro/Dezembro 2017, pp. 467-490.
- Habermas, J. (2014). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Maar, W. (2011). Política, Práxis e Pseudo-Atividade em Adorno. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, 11(1), pp. 225-244.
- Pasolini, P. P. (2017). Também Marcuse um adúlador?. *Revista Campo Aberto*, Novembro de 2017, 1(2).

TRADUÇÃO

Resignação¹

Theodor W. Adorno

Nós, os representantes mais velhos do que veio a ser chamado de Escola de Frankfurt, temos sido recentemente acusados de resignação. Teríamos desenvolvido elementos de uma teoria crítica da sociedade, mas não estaríamos dispostos a extrair dela consequências práticas. Tampouco teríamos fornecido planos de ação ou mesmo apoiado as ações daqueles que se sentiam estimulados pela teoria crítica. Deixo de lado a questão de saber se isso pode ser exigido de pensadores teóricos, que são, de certo modo, instrumentos sensíveis² e, de modo algum, à prova de choque. A determinação que lhes coube na sociedade baseada na divisão social do trabalho pode ser questionável e, talvez, eles mesmos tenham sido deformados [*deformiert*] por ela. Mas eles também foram formados [*geformt*] por ela; de certo, não poderiam suprimir, por mera vontade, aquilo que se tornaram. Não pretendo negar o momento de fraqueza subjetiva inerente ao confinamento à teoria. Considero o lado objetivo mais importante. A objeção, facilmente repetida, é mais ou menos a seguinte: aquele que a esta altura duvida da transformação radical da sociedade e que, por isso, não participa de ações espetaculares e violentas, nem as recomenda, teria renunciado. Ele não considera realizável aquilo que imagina; na verdade nunca quis realizá-lo. Na medida em que deixa o estado de coisas como está, ele o aprova sem confessar.

A distância da práxis é suspeita aos olhos de todos. Quem não arregança as mangas e não quer sujar as mãos é desacreditado, como se a aversão a isso não fosse legítima e desvirtuada somente pelo privilégio. A desconfiança diante daquele que desconfia da práxis se dissemina desde aqueles que repetem para quem está do

1 Tradução de Felipe Catalani (Universidade de São Paulo) de Adorno, T. W. (1977). *Resignation*. In: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

2 A comparação entre intelectuais e “instrumentos sensíveis” é feita por Adorno também em uma carta a Scholem escrita em um momento próximo ao da redação desse ensaio: “E eu ainda tenho que ser acusado por todo tipo de gente de ser muito sensível. Como se, pelo amor de Deus, um instrumento como eu pudesse funcionar, como se fosse absolutamente possível, sem uma tal sensibilidade” (Adorno, T. W.; Scholem, G. (2015); Angermann, A. (Hrg.). *Briefwechsel 1939-1969*. Berlin: Suhrkamp, p. 490).

outro lado o velho lema “chega de conversa” até o espírito objetivo da publicidade, que propaga a imagem [*Bild*] - o ideal [*Leitbild*], como o chamam - do homem ativo e atuante; seja ele líder empresarial ou esportista. Todos devem participar. Quem apenas pensa, quem se retira, seria fraco, covarde, virtualmente um traidor. Sem que eles o percebam, o clichê hostil do intelectual opera profundamente no interior do grupo daqueles opositoristas, que são, por sua vez, xingados de intelectuais.

Os ativistas pensantes respondem: deveria ser transformada justamente, entre outras coisas, o próprio estado de separação entre teoria e práxis. A práxis seria necessária precisamente para nos livrarmos da dominação dos homens práticos e do ideal prático. Mas logo surge daí uma proibição de pensar. Um mínimo basta para que a resistência à repressão se volte de modo repressivo contra aqueles que, por menos que queiram glorificar o próprio ser [*das Selbstsein*], não renunciam àquilo que se tornaram. A tão proclamada unidade entre teoria e práxis tem a tendência de passar para a predominância da práxis. Algumas vertentes difamam a própria teoria como uma forma de opressão; como se a práxis não estivesse ligada a ela de modo muito mais imediato. Em Marx, a doutrina dessa unidade era animada pela possibilidade presente da ação - não realizada já naquele momento. Hoje se delinea antes o contrário. As pessoas se aferram a ações por apeço à impossibilidade da ação. Todavia, já em Marx se oculta aí uma ferida. Talvez ele tenha exposto a décima primeira tese sobre Feuerbach de modo tão autoritário porque ele mesmo não estava totalmente certo dela. Em sua juventude, ele reivindicara a “crítica impiedosa de todo o existente [*rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*]”.³ Porém, ele troçava da crítica. Mas seu famoso chiste sobre os jovens hegelianos, o termo “crítica crítica”, foi um tiro n’água, desfazendo-se em mera tautologia. A primazia forçada da práxis silenciou irracionalmente a crítica, que o próprio Marx exercia. Na Rússia e na ortodoxia de outros países, a piada maldosa sobre a crítica crítica tornou-se instrumento para que o existente [*das Bestehende*] pudesse acomodar-se de modo terrível. Práxis significava tão-somente: produção crescente de meios de produção; a crítica não era mais tolerada, a não ser aquela que dizia que ainda não se trabalhava o suficiente. Com facilidade, a subordinação da teoria à práxis se inverteu no serviço a uma opressão renovada.

A intolerância repressiva contra o pensamento que não vem imediatamente acompanhado da instrução para a ação funda-se no medo. O pensamento não tutelado e a atitude que não permite barganhá-lo devem ser temidos, pois, no fundo, sabe-se o que não se deve admitir: que o pensamento tem razão. Um antigo mecanismo burguês, que os iluministas [*Aufklärer*] do século XVIII conheciam bem, se repete, mas de modo inalterado: o sofrimento causado por um estado negativo, desta vez, por uma realidade bloqueada, se torna fúria contra aquele que o exprime.

3 Referência: Deutsche Ideologie, MEW 3, p.636

O pensamento, o esclarecimento consciente de si mesmo, ameaça desencantar a pseudo-realidade na qual se move o ativismo, segundo a formulação de Habermas. Só se pode tolerar esse ativismo porque ele é tomado como pseudo-realidade. Enquanto postura subjetiva, a pseudo-realidade é conjugada à pseudo-atividade - um fazer que se dissimula e é ativado graças à própria *publicity*, sem admitir em que medida ele serve como satisfação substitutiva, elevando-se a um fim em si mesmo. Encarcerados querem desesperadamente sair. Em tais situações, não se pensa mais, ou se pensa somente com pressupostos fictícios. Na práxis hipostasiada, apenas se reage e, por isso mesmo, de maneira falsa. Somente o pensamento poderia encontrar uma saída, mais precisamente um pensamento para o qual não se prescreve aquilo que dele deveria resultar, como tão frequentemente ocorre naquelas discussões em que se predetermina quem deve ter razão e que, portanto, não avançam a questão, mas se degeneram inevitavelmente em questões táticas. Se as portas estão obstruídas, então o pensamento, menos ainda, deve ser interrompido. Ele deveria primeiro analisar as razões e então extrair as consequências. Cabe a ele não aceitar a situação como definitiva. Ela se transformaria, caso isso seja possível, somente através de uma compreensão [*Einsicht*] irrestrita. O salto na práxis não cura o pensamento da resignação enquanto ele for pago com o saber secreto de que este não é o caminho.

A pseudo-atividade é, em geral, a tentativa de salvar enclaves de imediatividade em meio a uma sociedade completamente mediada e endurecida. Tais tentativas são racionalizadas dizendo-se que a pequena transformação seria uma etapa do longo caminho em direção à transformação do todo. O modelo fatal da pseudo-atividade é o “*do it yourself*”, o faça você mesmo: atividades em que se executa aquilo que, já há muito tempo, pode ser melhor executado com o auxílio da produção industrial, apenas para despertar nos indivíduos não-livres, paralisados em sua espontaneidade, a confiança de que são importantes. A estupidez do “faça você mesmo” na produção de bens materiais e também em muitos reparos é evidente. Ela não é, entretanto, total. Na escassez dos assim chamados *services*, prestações de serviços, as medidas que uma pessoa privada toma, algumas vezes desnecessárias segundo o nível técnico, cumprem uma finalidade quase racional. O “faça você mesmo” na política não é exatamente do mesmo tipo. Os próprios homens são a sociedade que impenetravelmente faz frente a eles. A confiança na ação limitada de pequenos grupos lembra a espontaneidade, que se atrofia sob o todo enrijecido sem a qual este não pode se transformar em um outro. O mundo administrado tende a asfixiar toda espontaneidade, e por fim a canalizá-la em pseudo-atividade. Pelo menos, isso não funciona tão sem atritos como os agentes do mundo administrado esperavam. Entretanto, a espontaneidade não deve ser hipostasiada, tampouco separada de sua situação objetiva e idolatrada como o próprio mundo administrado. Do contrário,

o machado em casa, que nunca dispensa o carpinteiro⁴, quebra a próxima porta e a tropa de choque toma posição. Também ações políticas podem rebaixar-se a pseudo-atividades, a teatro. Não é por acaso que os ideais de ação imediata, eles mesmos propaganda do ato, são ressuscitados depois que as organizações, outrora progressistas, se integraram docilmente e desenvolveram, em todos os países do mundo, traços daquilo contra o qual uma vez se opuseram. Mas, assim, a crítica ao anarquismo não chegou a caducar. Seu retorno é aquele de um fantasma. A impaciência ante a teoria, que nela se manifesta, não leva o pensamento para além de si mesmo. Na medida em que ela o esquece, fica aquém do pensamento.

Isso é facilitado para o indivíduo por meio de sua capitulação diante do coletivo com o qual ele se identifica. Ele é poupado de reconhecer sua impotência; os poucos tornam-se muitos. Esse ato, e não o pensamento resolutivo, é resignado. Não rege nenhuma relação transparente entre os interesses do Eu e o coletivo, a que ele se entrega. O Eu deve se apagar para se tornar parte da eleição da graça do coletivo. Implicitamente se ergue um imperativo categórico pouco kantiano: tu deves assinar embaixo. O sentimento de nova proteção [*Geborgenheit*] é pago com o sacrifício do pensamento autônomo. É um consolo enganoso a ideia de que se pensaria melhor no contexto da ação coletiva: o ato de pensar, como mero instrumento de ações, é embotado como a razão instrumental em geral. Nenhuma forma [*Gestalt*] superior de sociedade é concretamente visível neste momento: por isso, há algo regressivo naquele que se comporta como se isso estivesse ao alcance da mão. Mas quem regride, segundo Freud, não alcançou a meta de sua pulsão [*Triebziel*]. A degeneração regressiva [*Rückbildung*] é objetivamente renúncia, mesmo se ela se considera o contrário disto e propaga ingenuamente o princípio do prazer.

Frente a isto, o pensador crítico descompromissado, que não falseia a consciência e nem se deixa aterrorizar a agir, é aquele que na verdade não desiste. Pensar não é a reprodução intelectual daquilo que, em todo caso, é. Enquanto o pensamento não cessar, ele guarda a possibilidade. Sua insaciedade, sua aversão a deixar-se enganar, recusa a tola sabedoria da resignação. Nele, o momento utópico é tão mais forte quanto menos ele se objetivar em utopia - também isso uma forma de regressão -, de modo a sabotar sua realização. O pensamento aberto aponta para além de si mesmo. Sendo ele próprio um comportamento, uma figura [*Gestalt*] da práxis, ele tem mais afinidade com a práxis transformadora do que aquele que obedece em nome da práxis. Na verdade, diante de todo conteúdo particular, o pensamento já é a força para a resistência e só arduamente foi alienado dela. Um tal conceito enfático

4 Referência ao ditado “Die Axt im Haus erspart den Zimmermann” [o machado em casa dispensa o carpinteiro], popularizado a partir de um verso da peça Guilherme Tell, de Schiller. O ditado vale como elogio daquele que, com suas próprias ferramentas, goza de autonomia ao não precisar de serviços alheios. A frase de Adorno sobre a porta que se quebra refere-se ao verso anterior da peça de Schiller, “agora essa porta há de durar anos a fio”.

de pensamento certamente não é encoberto nem pelas relações existentes, nem por fins a serem alcançados, nem por quaisquer batalhões. O que fora uma vez pensado, pode ser reprimido, esquecido, levado embora. Todavia, ele não se deixa persuadir que algo daquilo sobrevive. Pois o pensamento possui o momento do universal. O que foi pensado de forma precisa deve ser pensado por outros, em outros lugares: essa confiança acompanha ainda o pensamento mais solitário e impotente. Quem pensa não se enfurece na crítica: o pensamento sublimou a fúria. Uma vez que aquele que pensa não força a si mesmo, ele também não quer forçar os outros. A felicidade que surge em seus olhos é a felicidade da humanidade. A tendência universal de repressão vai contra o pensamento enquanto tal. Ele é felicidade, mesmo ali onde determina a infelicidade: na medida em que a expressa. Somente assim a felicidade penetra na infelicidade universal. Quem não permite isto definhar não se resignou.

Recebido em: 26.01.2018

Aceito em: 10.04.2018

APRESENTAÇÃO

Cursos de Cassirer sobre Kant no exílio na Inglaterra e nos Estados Unidos.

Apresentação de *Algumas considerações sobre a Filosofia da história de Kant* (1943), de Ernst Cassirer, traduzido por Rafael Rodrigues Garcia

Christian Möckel

moeckelc@philosophie.hu-berlin.de
(Humboldt Universität, Berlim, Alemanha)

Ocupação docente em história da filosofia durante a imigração

Imediatamente após a ocupação do governo da República Parlamentar Alemã pelos nazistas no final de janeiro de 1933, Ernst Cassirer, judeu alemão, abandonou sua cátedra em Hamburgo e tornou-se um exilado. As etapas mais importantes da imigração acontecem em Oxford, Gotemburgo e New Haven (Yale). Cassirer morre em 13 de abril de 1945 como professor visitante da Universidade Columbia de Nova York. Graças a sua reputação como filósofo original, mas também graças a múltiplos apoios e incentivos do mundo acadêmico da Inglaterra, da Suécia e dos EUA, ele pôde prosseguir em sua carreira universitária na condição de imigrante. Ao lado de importantes novas abordagens e conceitos que foram elaborados em especial no período sueco,¹ nessa época ele se ocupa incessantemente com a docência universitária. Em sua atividade docente entre 1933 e 1945, ele desenvolve e aprofunda temas filosóficos teóricos, em primeiro lugar, nos cursos realizados em Gotemburgo e em Yale, por exemplo nos cursos de lições sobre “Problemas da Filosofia de Cultura” (Probleme der Kulturphilosophie) e “História da Antropologia Filosófica” (Geschichte der Philosophischen Anthropologie), ambas em Gotemburgo, 1939/40, ou o curso “Seminário sobre simbolismo e filosofia de linguagem” (Seminar on Symbolism and

¹ Aqui é necessário mencionar, pelo menos, a sua Filosofia (metafísica) dos fenômenos originários (*Basisphänomene*), publicada nos textos inéditos, *ECN 1*, a teoria da metodologia das ciências humanas (*Kulturwissenschaften*), publicada nos textos inéditos, *ECN 5*, e o livro *Sobre a Lógica das Ciências Humanas* (*Zur Logik der Kulturwissenschaften* [1941]).

Philosophy of Language [New Haven 1941/42]).²

Com as filosofias de Leibniz³ e Kant, mas também com a de Hegel, Cassirer se reporta em Oxford (1933-1935) a temas centrais iniciados em Berlim e desenvolvidos mais amplamente como professor em Hamburgo. Além disso, pela primeira vez em Gotemburgo e em Yale são também retomados e decisivamente aprofundados os temas teórico-sistemáticos já indicados que marcaram o período de Hamburgo. Os manuscritos das lições apresentadas nas aulas sobre Kant, redigidos em inglês durante a imigração, foram editados por mim e publicados em 2016 como o volume 15 das obras póstumas (Cassirer, 2016). Os manuscritos das aulas sobre Hegel foram editados por mim e publicados em 2013 como o volume 16 dessas obras (Cassirer, 2013). Uma curiosidade ainda não esclarecida consiste em que Cassirer, segundo as memórias de sua esposa Toni, teria “ministrado uma série de aulas em Oxford ... um curso sobre Kant ... em alemão” (Cassirer, 2003, p. 217), do qual, contudo, não se encontra qualquer prova nos arquivos. Existe apenas um indício num discurso de agradecimento não datado de que ele desejaria apresentar ou teria apresentado o curso em alemão em Oxford no outono de 1933.⁴

Falemos então de tais cursos e leituras. Em Oxford, Cassirer apresenta no começo de 1934 (Hilary Term) o curso “A teoria moral de Kant” (Kant’s Moral Theory)⁵ e, na primavera seguinte (Trinity Term), o curso “A teoria moral de Hegel” (Hegel’s Moral Theory).⁶ Para o outono de 1934 (Michaelmas Term), ele aparentemente não apresenta nenhum curso. No inverno de 1935 (Hilary Term), ele apresenta o curso “Introdução à filosofia crítica de Kant” (Introduction to Kant’s Critical Philosophy),⁷ que encontra sua conclusão através de partes do manuscrito da palestra “Os princípios fundamentais da filosofia kantiana” (The Fundamental Principles of

2 Veja Cassirer, 1939, pp. 29-200 e Cassirer, 2005, pp. 3-156 e 191-345. Em setembro de 1939, poucos dias depois da invasão alemã da Polônia, Cassirer havia escrito ao colega sueco Åke Petzäll: “Eu não sei se meus dois cursos que eu queria começar hoje, como eu havia pensado, poderão continuar - eles devem versar sobre dois temas difíceis (‘Filosofia da Cultura’ e ‘Antropologia Filosófica’)” (Cassirer, 1939b, p. 204).

3 O primeiro curso de lições apresentado, no outono de 1933 em Oxford, foi sobre a obra *Discours de métaphysique* de Leibniz, lido em inglês. O manuscrito do curso será publicado nos textos inéditos, ECN 14, em 2017.

4 No fim deste discurso de agradecimento, Cassirer explica: “Após muitas considerações e após ter consultado o decano do *All Souls College*, eu acho que seria melhor na situação presente eu ministrar minhas aulas em alemão; tentarei falar devagar e com clareza para que minha audiência possa me acompanhar, como espero, sem qualquer dificuldade” (Beinecke Library, GEN MSS 98, Box 44, Folder 876, ou in: ECN 15, pp. 339-342).

5 Veja Oxford University Gazette. 8 December 1933. Faculty of Social Studies. Lecture List of Hilary Term, 1934. Philosophy, p. 273.

6 Veja Oxford University Gazette. Friday 16 March 1934. Trinity Term, 1934: Schedule of Lectures authorized by Boards of Faculties & Studies: Faculty of Literae Humaniores. Lecture List for Trinity Term, 1934, p. 496.

7 Veja Oxford University Gazette. Friday 13 December 1934. Lecture List for Hilary Term 1935: Philosophy, p. 282.

Kantian Philosophy). Cassirer havia apresentado a palestra em fevereiro de 1934 na Universidade Reading.⁸ Na primavera do ano de 1935 (Trinity Term), Cassirer não apresenta nenhum curso. Evidentemente ele já apressa sua mudança para Gotemburgo, Suécia.

Até o início do verão em 1941, ele permanece na Suécia, mudando-se então por várias razões para os EUA. Em New Haven, na Universidade Yale, o professor visitante Cassirer também prossegue com sua atividade docente sobre Kant e Hegel, o que aqui nos interessa exclusivamente. No outono de 1941 (Fall Term), Cassirer realiza o curso “A filosofia de Kant” (The Philosophy of Kant),⁹ que começa com a palestra de igual nome em mais de quatro sessões. Os manuscritos restantes sobre Kant e Hegel escritos em Yale apresentam cursos que ele mesmo apresentara em seminários ou materiais de preparação para os seminários. Assim, Cassirer realiza no ano letivo de 1941/42 (Fall and Spring Term) em conjunto com os dois colegas estadunidenses Charles Hendel e Hajo Holborn o seminário “A filosofia da história” (The Philosophy of History).¹⁰ Nele, ele apresenta entre outros os cursos “Algumas notas sobre a filosofia da história de Kant” (Some Remarks on Kant’s Philosophy of History) e “Algumas notas sobre a teoria do Estado de Hegel” (Some Remarks on Hegel’s Theory of the State), que apresenta em 4 de fevereiro de 1942.¹¹ Além disso ele finaliza o manuscrito das sessões preparadas sobre Hegel, de nome “Seminários sobre Hegel em Yale 1941/42” (Hegel-Seminar Yale 1941/42).

No ano letivo seguinte, 1942/43, Cassirer organiza o seminário “Idealismo Moderno: Kant” (Modern Idealism: Kant),¹² ao qual se liga o seminário “Idealismo Moderno: pós-kantianos e Hegel” (Modern Idealism: Post-Kantian and Hegel).¹³ Para o seminário sobre Kant não encontramos qualquer nota. Para o seminário-Hegel seguinte, Cassirer finaliza o material preparado sob o título “Seminários 1942-43: sobre a teoria do Estado de Hegel” (Seminar 1942/43 Zu Hegel’s Staatstheorie). Assim como o curso sobre Hegel de Oxford, os materiais de ambos os seminários dedicados a Hegel servem para ele pouco depois para a concepção do volumoso capítulo “Hegel” em sua última obra, *O Mito do Estado* (1946). No ano letivo de 1943-44, Cassirer

8 Dizia um cartaz na universidade: University of Reading. Three Public Lectures will be given at the University. On Thursday, at 5.30 p.m., at follows: -- [...] On February 22, 1934, The Fundamental Principles of Kantian Philosophy by Professor Ernst Cassirer (Lately Professor of Philosophy in the University of Hamburg).

9 Veja Yale University Graduate School. XXIX. Philosophy. Faculty. Description of Courses. Graduate Courses. 1941-42, p. 182.

10 Veja Yale University Graduate School. XXIX. Philosophy. Faculty. Description of Courses. Graduate Courses. 1941-42, p. 182.

11 Veja também Cassirer, 1988.

12 Veja Yale University Graduate School. XXIX. Philosophy. Faculty. Description of Courses. Graduate Courses. 1942-43, p. 188.

13 Veja Yale University Graduate School. XXIX. Philosophy. Faculty. Description of Courses. Graduate Courses. 1942-43, p. 188.

realiza, novamente com colegas como Charles Hendel, Filmer S.C. Northrupe e o físico Henry Margenau, o seminário conjunto “Seminário em teoria do conhecimento” (Seminar in the Theory of Knowledge).¹⁴ Em uma sessão do seminário, ele apresenta a palestra “A teoria da causalidade de Kant” (Kant’s Theory of Causality).

Cursos sobre Kant em Oxford (1934-1935)

Se os cursos dedicados a Kant ministrados em Berlim e Hamburgo tratam antes de tudo da filosofia teórica deste,¹⁵ o curso ministrado em Oxford, “A teoria moral de Kant”, ou, como Cassirer às vezes diz, “A filosofia moral de Kant”, apresenta a mais extensa exposição da filosofia prática de Kant por Cassirer (278 páginas à mão).¹⁶ Seu ponto de partida se constitui na ideia de que a filosofia prática de Kant não deve ser entendida sem sua filosofia teórica e vice-versa. Destarte Cassirer empreende desenvolver a filosofia moral de Kant em relação com todo o sistema crítico, que constituiria uma unidade. Ele compreende a lógica e a ética como uma unidade orgânica no sistema de Kant, o que coloca, entretanto, um problema de exposição metódico da filosofia moral. Em seguida Cassirer remete a filosofia moral de Kant à sua fonte teórica e determina seu lugar na arquitetura do sistema crítico. Por isso ele utiliza não só a edição inglesa da *Crítica da razão prática* e da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas também as edições inglesas da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegomena* (Kant, 1909; 1881; 1907 e 1902).

Além disso ele contesta a opinião comumente aceita, segundo a qual a filosofia crítica de Kant apresenta uma reconciliação entre sensualismo e racionalismo. Contrariamente, Cassirer enfatiza a originalidade da indagação e da resposta de Kant. Chama a atenção que ele não inclui em sua exposição nem a mais nova *Kantforschung* na Alemanha e na Inglaterra nem sua própria abordagem de uma filosofia das formas simbólicas. O que também caracteriza o curso sobre a filosofia moral é o fato de que Cassirer não estabelece quaisquer relações entre a filosofia política de Kant e a realidade política do início dos anos 1930, o que ele fará no curso “A teoria moral de

14 Veja Yale University Graduate School. XXX. Philosophy. Faculty. Description of Courses. Graduate Courses. 1943-44, p. 189.

15 O curso “O sistema de Kant” (*Kants System*), realizado no semestre de inverno de 1917/18, na Universidade de Berlim, inclui “crítica de conhecimento, ética e estética” (*Erkenntniskritik, Ethik und Ästhetik*). Parece que não é por acaso que Cassirer nesta altura, em 1918, conclui sua obra *Kant Vida e Doutrina* (*Kants Leben und Lehre*). Ele repetirá este curso no semestre de inverno de 1926/27 “em ligação com exercícios dedicados à *Crítica da razão pura*”, e, mais uma vez, no semestre de verão de 1931. No semestre de verão de 1921, Cassirer apresenta em Hamburgo “Exercícios sobre questões fundamentais da ética (em conexão com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*)” (*Übungen über Grundfragen der Ethik [im Anschluß an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]*). Ele repete também estes “exercícios” no semestre de verão de 1927 e no semestre de inverno de 1930/31.

16 Veja Cassirer, 2016, pp. 3-158.

Hegel”, um ano mais tarde.

O conteúdo das elaborações de Cassirer não pode aqui ser reproduzido. Eu vou apenas aludir a algumas ideias marcantes. Assim, ele chama a atenção a dificuldades de compreensão que surgem da teoria moral de Kant. Por exemplo, quando Kant demonstra a liberdade da vontade e a validade de uma lei moral universal não empiricamente, mas sim tomada como dada *de facto* por uma ordenação da razão. A desobrigação da vontade livre de todas as condições sensíveis e a existência da capacidade atribuída à vontade de se determinar de acordo com sua própria lei geral poderia ser também de tal modo interpretada que Kant, ao invés de resolver o enigma, teria simplesmente cortado o nó górdio. Dessa interpretação se seguem consequências céticas que Cassirer busca sem dúvidas destruir.

Depois de lidar com o problema da forma e do método da ética de Kant, Cassirer trata de seu conteúdo. Aqui Cassirer tem de se confrontar com os prós e contras do formalismo da ética kantiana, no que ele parece defender o “formalismo” com a ressalva de certas diferenças nas esferas prática e teórica. Em seguida, Cassirer elucida o significado sistemático da fórmula do imperativo categórico, cuja expressão tomada de modo puramente verbal leva, por sua vez, a muitas dificuldades. Kant não teria, entretanto, desejado ver nessa fórmula qualquer princípio moral inovador, mas sim apenas a máxima analiticamente esclarecida do entendimento humano sadio. Alguns dos problemas interpretativos resultaram também de uma confusão do imperativo categórico com um princípio empírico. Segundo a determinação kantiana da boa vontade como ausência absoluta de contradição consigo mesma resultaram certas dificuldades interpretativas. Entre elas teria sido ignorada a diferença entre a universalidade empírico-comparativa e racional; Kant teria aqui em vista somente e consequentemente conhecimentos últimos da filosofia teórica.

De acordo com a teoria de Kant da vontade pura que teria levado a cabo uma “Revolução” da ética, pois que ela não se funda mais na vontade individual, a humanidade poderia concretizar seus fins morais apenas no interior do Estado. Não obstante o Estado não apresente qualquer valor incondicional que pudesse reivindicar superioridade ética absoluta. O valor do Estado, para Kant, reside somente em que ele é o meio para a realização da liberdade, mas não constitui de modo algum um objetivo final moral. Em seguida, Cassirer aprecia aquela formulação do imperativo categórico, segundo a qual o princípio universal para cada pessoa individual seria tratá-la nunca como apenas um meio, mas sim sempre também como um fim. Esse discernimento de Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Cassirer toma como “talvez a mais significativa e impressionante em toda a obra de Kant”. O dualismo de seu sistema, que se abre entre o mundo das coisas e o mundo das pessoas, experimenta aqui sua mais precisa e adequada descrição. Nelas a personalidade original como o direito de cada ente racional é separada de quaisquer condições

empíricas.

Ao final do curso Cassirer passa a falar da ideia da liberdade como o único elo entre o mundo sensível e o suprassensível na ética de Kant. Uma análise crítica dessa ideia conduziria a um resultado que parece contradizer as premissas do sistema kantiano, pois o mundo suprassensível poderia se tornar acessível através de mera análise de conceitos. Também não seria realmente apropriada a linguagem e a terminologia de uma diferenciação precisa das significações do mundo sensível e inteligível utilizadas por Kant. Em especial o termo “*coisa em si*” é criticado por Cassirer pois ele levaria à confusão com as coisas passivas do mundo sensível.¹⁷ Uma solução dessa contradição aparente Cassirer vê na diferenciação de Kant entre a lei moral e o céu estrelado ao final da crítica da razão prática (Kant, 1909, p. 260; 1914, p. 174f).

Um ano mais tarde Cassirer apresenta o curso “Introdução à filosofia crítica de Kant” (156 páginas à mão)¹⁸ realizado em cinco ou seis lições, na última do qual ele se remete às últimas 30 páginas à mão do manuscrito da palestra “Os princípios fundamentais da filosofia kantiana”.¹⁹ Novamente ele valoriza a conexão interna, sistemática, entre a filosofia teórica e prática de Kant, mas se concentra dessa vez na filosofia teórica, i.e., na *Crítica da razão pura*, cuja estrutura interna é apresentada e explicada. Lá Cassirer aponta como a filosofia transcendental de Kant se descola do dogmatismo de seus antecessores racionalistas na medida em que ela critica o entendimento humano saudável. Essa crítica não teria sido levada em conta por “um grande número de comentadores de Kant”, de modo que também na “literatura filosófica alemã” encontrar-se-iam muitas “introduções” incorretas à filosofia de Kant. Em seguida, Cassirer destaca as similaridades e diferenças de Kant para com os pensadores racionalistas e sensualistas dos séculos XVII e XVIII, entre outros, na questão da realidade do mundo exterior. Remetendo à segunda parte do manuscrito da palestra “Os princípios fundamentais da filosofia kantiana” ele passa, ao final do curso, rapidamente pelas questões da filosofia prática para novamente aludir à relação geral entre as filosofias teórica e prática.²⁰ O discernimento introduzido por

17 Falando da confusão, Cassirer pensava, talvez, nas palavras de Moritz Schlick, numa carta de 1927 que se refere à sua obra *Doutrina geral do conhecimento* (Allgemeine Erkenntnislehre [1918¹/1925²]): “Que meu conceito do objeto transcendental não corresponde ao de Kant é naturalmente correto e até mesmo óbvio. ... Em primeiro lugar ele não é um *terminus technicus* introduzido por Kant, mas sim eu acredito usar o termo no sentido que Kant o empregaria. Em segundo lugar, parece-me que o sentido que o termo tem em Kant completamente impossível de ser pelas razões que eu aleguei repetidas vezes e ... fiz valer contra o conceito da coisa incognoscível transcendental. Que meu conceito de coisa em si coincida com o do objeto empírico kantiano grosso modo está correto...”. Veja: Moritz Schlick an Ernst Cassirer, 30. März 1927. In: Cassirer, 2009, p. 95.

18 Cassirer, 1935, pp. 187-267.

19 Veja Cassirer, 1934b, pp. 159-186.

20 A primeira parte da palestra é dedicada à filosofia teórica de Kant e usa a *Critique of Pure Reason* traduzida por Max Müller e as *Prolegomena* traduzidas por Carus. Na segunda parte Cassirer usa as *Prolegomena* traduzidas por Mahaffy (and Bernard) e as obras éticas traduzidas por Abbott.

Kant na “Analítica Transcendental”, segundo o qual o entendimento deveria valer como “legislador” da natureza, dá provas da assunção de uma autolegislação do entendimento também no domínio da vontade humana, como a doutrina da liberdade de Kant mostra.

Cursos sobre Kant em Yale

O curso “A filosofia de Kant” (82 páginas à mão)²¹ ministrado no começo de suas atividades em Yale apresenta o último - de modo confesso - resumo do significado da filosofia de Kant, novamente restrito à sua filosofia teórica. Assim como já em Oxford, ele não estabelece dessa vez qualquer relação com sua filosofia das formas simbólicas, mas sim procede de modo puramente histórico-filosófico. Kant teria se aproximado na filosofia, na ciência e na cultura modernas, de acordo com Cassirer, de um papel análogo ao de Platão e Aristóteles para a Grécia Antiga e a Idade Média. Ele não apenas deu novas respostas às questões antigas, mas também inaugurou um caminho completamente novo com seu novo método de investigação. Cassirer recusa a interpretação de que o método e o sistema de Kant teriam sido superados e possuiriam ainda apenas um valor histórico.

Neste contexto Cassirer se ocupa minuciosamente com a recepção de Kant em língua inglesa, especialmente com os comentários sobre Kant de Kemp Smith (1918), Paton (1936), Ewing (1938) e Heinrich Cassirer (1938), seu filho. Além disso, ele constata um esboço de “Renascença contínua de estudos kantianos” em vários países. Uma dificuldade da recepção inicial de Kant resultou de que pós-kantianos como Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ou Fries frequentemente foram entendidos como “discípulos de Kant”, todavia sendo, na verdade, metafísicos. Aos metafísicos teriam seguido então os comentadores e filólogos de Kant, como Adickes²² ou Vaihinger (1922; 1888, pp. 1-26). A filologia kantiana, no entanto, não teria produzido ou contribuído nada para o entendimento de Kant, sobretudo porque ela não se esforça para uma interpretação e esclarecimento unitários, sistemáticos da filosofia de Kant, mas sim nela busca uma “patch-work theory”. Paton teria o mérito de ter contestado energicamente essa tendência.²³

Ao mesmo tempo Cassirer reconhece novamente que existem dificuldades fundamentadas para a correta interpretação de Kant. Algumas relativas ao seu estilo de escrita, que contém muitos termos técnicos. Kant também formularia questões que seus antecessores não formularam, usando para isso, contudo, os termos estabelecidos por eles, a cujos ele adiciona um novo significado. Às dificuldades

21 Veja Cassirer, 1941/42.

22 Veja-se Adickes, 1920, 1924, 1927 e 1929.

23 Veja também Cassirer, 1940.

faz parte que Kant marca um estilo de pensamento completamente novo com a “Revolução copernicana”. Com ela, muitos críticos e comentadores tiveram e têm seus problemas. Ao final Cassirer apresenta o cerne intelectual da filosofia kantiana tal qual ele teria ocultado na *Crítica da razão pura* biográfica, histórico-idealmente e na história de sua obra, pois esse cerne teria servido de fio de Ariadne para uma legítima interpretação de Kant.

A palestra “Algumas notas sobre a filosofia da história de Kant”²⁴ dada quase ao mesmo tempo no seminário “Filosofia da história” enfatiza a diferença metódica entre a filosofia teórica do conhecimento da natureza de Kant e sua filosofia da história, entre a esfera da necessidade e a da liberdade, entre o mundo sensível e o inteligível, entre o mundo da causalidade e o dos meios e dos fins. Cassirer se aproxima da filosofia da história de Kant sobre sua doutrina dos juízos teleológicos que este desenvolvera em confronto com interpretações prévias, especialmente as de Leibniz e de Espinosa. O problema da conveniência e do reino dos fins teria encontrado em Kant uma solução na ética, no imperativo categórico, no problema da liberdade. Com isso teria a história se tornado uma tarefa ética de realização do “plano oculto da natureza”.

A palestra “Teoria da causalidade de Kant”²⁵ é o último estudo de Cassirer sobre Kant. A palestra busca resumir a teoria kantiana da causalidade, mas não lida com ela isoladamente, e sim em ligação direta com problemas da teoria do conhecimento que são discutidos no seminário “Teoria do Conhecimento” realizado em conjunto com os colegas professores Henry Margenau (físico) e F.S.C. Northrop. O modo de escrita da elaboração da teoria da causalidade liga Cassirer intimamente com a recepção das interpretações de Kant, em especial de Newton e de Hume, mas também de outros filósofos. Lá teria Kant desviado com sucesso de dois obstáculos perigosos: “a Cila da metafísica dogmática e a Caríbdis da dúvida humeana”. No centro da discussão se encontra a interpretação kantiana das três leis newtonianas e da interpretação de Kant da lei natural como fusão de experiência e determinação a priori.

O manuscrito sobre a filosofia da história de Kant

Durante o seminário “Filosofia da História” (subtítulo “a filosofia da história e seu significado para a história da filosofia”), que Cassirer conduz no ano letivo de 1941/1942 junto dos professores Charles W. Hendel e Hajo Holborn para os estudantes avançados da Graduate School, ele apresenta em uma sessão como contribuição para discussão o texto “Some Remarks on Kant’s Philosophy of History”. O manuscrito de 18

24 Veja Cassirer, 1941/42b, veja também a reprodução do texto no caderno presente.

25 Cassirer, 1943/44.

páginas escrito à mão para a apresentação veio a público pela primeira vez em 2016 na língua original no volume 15 das obras póstumas de Cassirer („Nachgelassenen Manuskripte und Texte“), editado por mim graças a um financiamento da *Deutsche Forschungsgemeinschaft*.²⁶ A apresentação está reproduzida a seguir - com a permissão cordial da editora Felix Meiner de Hamburgo.

As 11 folhas escritas em ambos os lados conservadas na Biblioteca Beinecke, da Yale University em New Haven (GEN MSS 98, Box 47, Folder 947), que constituem a apresentação descrita de 18 páginas, trazem a paginação: 1-4, 8-11. Faltam as folhas 5 e 6, o texto da folha 7 está completamente riscado. As folhas não são datadas, mas uma folha extra que as envolve remete ao curso em que a apresentação foi feita: “Philosophy of History / Kant”. Ela deve ter ocorrido presumivelmente numa sessão no semestre de outono de 1941/42; portanto, o manuscrito surge no outono de 1941 ou inverno de 1942 em New Haven.²⁷ Enquanto as palestras e apresentações sobre Kant ministradas em Oxford e Yale se ocupam de suas filosofias teórica e prática, a apresentação de seminários suscita questões de sua filosofia da história e organiza as abordagens histórico-filosóficas do tempo.

As 11 folhas mencionadas serão reproduzidas aqui, com poucas exceções, sem os comentários filológico-editoriais típicos dos volumes das obras póstumas (ECN) (informação de cortes, acréscimos, colocações laterais de palavras e frases etc.), entretanto com a tradução dos conceitos e frases em língua alemã para a língua portuguesa. Além disso, a reprodução contém quase todos os comentários do editor (indicações da literatura mencionada e citações feitas etc.), tal como elas devem ser encontradas na ECN 15. Em ambas as formas de comentário, as explicações do editor são postas em itálico, ao passo que o texto de Cassirer aparece em posição normal. Textos de Cassirer entre colchetes (abs[olute]) foram acrescentados e completados pelo editor.

Para as referências de citações serão usadas sempre que possível as edições de Kant em inglês a que Cassirer recorreu (John P. Mahaffy, Friedrich Max Müller, J.H. Bernard und Thomas Kingsmill Abbott); somente se no tempo da composição dos manuscritos em 1941/42 determinados textos de Kant não tiverem sido ainda traduzidos para inglês recorrer-se-á a edições mais modernas. Afora isso, será utilizada a própria edição em onze volumes de Cassirer das “Werke” de Kant (Berlin 1912ff.) para as citações em língua alemã, especialmente porque ele se refere a elas também em textos escritos em língua inglesa. Suprimimos a tradução adicional das citações em língua alemã e inglesa do manuscrito da apresentação para o português na presente reprodução para não aumentar em demasia o espaço de comentários;

²⁶ Ver: Cassirer, 2016, pp.343-352, respectivamente, pp. 470-474.

²⁷ No entanto Cassirer comunica, já em 12 de junho de 1941, numa carta ainda do Hotel The Cardinal, New York, que ele pensava em começar a preparação de seus cursos do semestre de outono em Yale. Cf. Ernst Cassirer an Paul Oskar Kristeller (Cassirer, 2009).

no entanto, as falas do editor foram traduzidas para o português nos comentários.

Conclusão

Um juízo sólido sobre o valor histórico-filosófico dos cursos de Cassirer sobre Kant aqui referidos deve ser deixado aos especialistas em Kant que devem primeiramente tomar conhecimento desses textos. A investigação em Cassirer pode se arriscar a duas considerações: de um lado, os textos de cursos não estão em qualquer relação reconhecível para com a “Filosofia das formas simbólicas” e seu aprofundamento, desenvolvimento posterior e novas abordagens que Cassirer assume nos anos 1930 e 1940. De outro, os cursos sobre Kant parecem estar ligados sobretudo ao fim acadêmico de introdução dos ouvintes no caráter sistemático e totalizante do pensamento e do filosofar kantiano. Mas também aqui deve ainda ser provado em que medida eles apenas repetem ou modificam o que em obras anteriores como *O problema do conhecimento II* (1907) e *Kant Vida e Obra* (1918) já estava colocado, ou se há nos referidos textos sobre Kant um desenvolvimento apresentável da interpretação.

Referências

- Adickes, E. (1920). *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*. Berlin. (Kant-Studien. Ergänzungshefte; Nr. 50)
- _____. (1924). *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Heise.
- _____. (1924-1925). *Kant als Naturforscher*. 2 Bde. Berlin: Gruyter.
- _____. (1927). *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart: F. Frommanns.
- _____. (1929). *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen: Mohr.
- Cassirer, E. (1939). „Probleme der Kulturphilosophie“. In: *ECN 5*, S. pp. 29-200.
- _____. (1934). „Kant’s Moral Theory“. In: Beinecke Library, GEN MSS 98, Boxes 43-44, Folders 859-862, ou in *ECN 15*, pp. 3-158.
- _____. (1935). “Introduction to Kant’s Critical Philosophy”. In: GEN MSS 98, Box 43, Folder 856, ou in: *ECN 15*, pp. 187-267.
- _____. (1941/42). “The Philosophy of Kant”. In: GEN MSS 98, Box 48, Folder 955.
- _____. (1934b). “The Fundamental Principles of Kantian Philosophy”. In: GEN MSS 98, Box 43, Folder 855, ou in: *ECN 15*, pp. 159-186.
- _____. (1941/42b). “Some Remarks on Kant’s Philosophy of History”. In: GEN MSS 98, Box 47, Folder 947, ou in: *ECN 15*, pp. 343-352.
- _____. (1943/44). “Kant’s Theory of Causality”. In: *GEN 98*, Box 44, Folder

878, ou in ECN 15: 323-335.

- _____. (1934). Ernst Cassirer an Paul Oskar Kristeller. New York, 12. Juni 1941. In: *ECB/ECN 18*, DVD.
- _____. (1940). „Neuere Kantliteratur“. In: *Theoria 6*, Heft 1, S. 89f. (ECW 22, p. 330f.)
- _____. (1988). *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*. Présentation, traduction et notes par Fabien Capeillères. (Collection "Passages"). Paris : Cerf.
- _____. (1939b). „Ernst Cassirer an Áke Petzäll, 11. September 1939“. In: *ECB/ECN 18*.
- _____. (2005). „Vorlesungen und Studien zur Philosophischen Anthropologie“. In: Hrsg. von (ed. de) Gerald Hartung e Herbert Kopp-Oberstebrink com cooperação de Jutta Faehndrich (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hrsg. von (ed. de) Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois e Oswald Schwemmer. *ECN 6*, Bd. 6 Hamburg, pp. 3-156 e 191-345.
- _____. (2009). Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Als Beilage: DVD-ROM mit sämtlichen bislang aufgefundenen Briefen von und an Ernst Cassirer. Hrsg. von (ed. de) John Michael Krois unter Mitarbeit von Marion Lauschke, Claus Rosenkranz und Marcel Simon-Gadhof. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hrsg. (ed. de) von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Bd. 18). *ECB/ECN 18*. Hamburg.
- Cassirer, E. (2013). „Vorlesungen zu Hegels Philosophie der Moral, des Staates und der Geschichte“. Hrsg. von (ed. de) Christian Möckel. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hrsg. von (ed. de) Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois † und Oswald Schwemmer. Bd. 16). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.
- _____. (2016). „Vorlesungen und Vorträge zu Kant“. In: Hrsg. von (ed. de) Christian Möckel. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Begründet von (Fundados por) Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Hrsg. von (ed. de) Christian Möckel. Bd. 15). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Cassirer, H. W. (1938). *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. London 1938.
- Cassirer, T. (2003). *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hamburg 2003.
- Ewing, A. C. (1938). *A short commentary on Kant's Critique of pure reason*. Chicago.
- Kant, I. (1881). *Critique of Pure Reason*. Second Part containing Kant's Critique. Translated by Friedrich Max Müller. London.
- _____. (1902). *Prolegomena to any future Metaphysics*. Edited in English by Paul Carus. Chicago / London.
- _____. (1907). *Critique of Pure Reason*. In Commemoration of the Centenary of its First Publication. Translated into English by Friedrich Max Müller. (1896) Second Edition, Revised. London.
- _____. (1909). *Critique of Practical Reason and Other Works on The Theory of Ethics*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. 6th Edition. London. (5th Edition. London / New York / Bombay 1898).

- _____. (1914). „Kritik der praktischen Vernunft“. In: *Werke*. Bd. 5. Berlin.
- Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. In Two Volumes. Vol 1: London.
- Smith, N. K. (1918). *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. London. (2nd Edition 1929).
- Vaihinger, H. (1881 - 1882). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum 100 jährigen Jubiläum desselben herausgegeben*. Bd. 1: 1881 / Bd. 2: 1892 (2. Aufl. Bd. 1/ 2 u. Ergänzungsband, hrsg. von (ed. de) Raymund. Schmidt, 1922).
- _____. (1888). „Mitteilungen aus dem kantischen Nachlaß“. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* N.F., Bd. 96, p. 1-26.

TRADUÇÃO

Algumas considerações sobre a Filosofia da história de Kant¹

Ernst Cassirer²

§ 1. Considerações metodológicas

Ao lidar com o problema da história e do conhecimento histórico, Kant não pode proceder da mesma forma ou usar o mesmo método que usou em sua investigação crítica do conceito de natureza. „Natur” - diz Kant - „ist das Dasein der Dinge so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist” (Proleg[omena] § 14 - a natureza é a existência das coisas, na medida em que elas são determinadas segundo leis gerais).³ Se analisamos essas leis gerais,⁴ descobrimos que elas não são leis metafísicas ou ontológicas⁵ - mas leis lógicas. Elas não dependem da essência⁶ e das qualidades das coisas em si mesmas, mas da natureza de nossa sensibilidade e de nosso entendimento. É a forma da nossa sensibilidade e de nosso entendimento que determina a forma geral da natureza. “Não importa quão exagerado e absurdo isso possa soar” - diz Kant em sua analítica transcendental (Edição A, p. 126f.) -

que o entendimento é ele mesmo a fonte das leis da natureza e de sua unidade formal, tal declaração é, entretanto, correta e está de acordo com a experiência. É bem verdade, sem dúvidas, que as leis empíricas enquanto tais não podem derivar

1 Tradução de Rafael Rodrigues Garcia (Universidade Estadual de Campinas). Nota do editor (N.E): O bloco de papéis está envolvido por uma folha com a inscrição no lado da frente: Filosofia da História/Kant; do lado de trás encontra-se um texto completamente riscado em inglês sobre a doutrina de Pavlov dos reflexos condicionados.

2 Cassirer ministra essa palestra no curso *The Philosophy of History*, que ele conduz no ano letivo de 1941/42 na Yale University com outros colegas. Ver 1941-[19]42 XXIX. *Philosophy ... Yale University Graduate School. Description of Courses. Graduate Courses: Philosophy 121, The Philosophy of History. Mr. Cassirer, Mr. Hendel, Mr. Holborn. The philosophy of history and the significance of history for philosophy. Wed. 4-6, p. 182; ver também Editorische Hinweise in ECN 16, pp. 220-224. [N.E]*

3 Ver Kant, I. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“. In: *Werke*. In: Gemeinschaft mit Hermann Cohen, Artur Buchenau, Otto Buek, Albert Görland, B[enzion] Kellermann ed. Ernst Cassirer. 10 Bde. Berlim 1912-1922. (= *Werke*) Bd. 4: *Schriften von 1783-1788*. Ed. Artur Vuchenu e Ernst Cassirer. Berlim, 1913, §14, p. 44; Inglês: Kant, I. “Prolegomena to any future Metaphysic”. In: *Kant's Critical Philosophy for English Readers*. By John P. Mahaffy and John H. Bernard. New York 1889. Vol. 1, § 14, p. 49. [N.E.]. Em português, vale citar a tradução feita por Artur Morão: *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988. [Nota do tradutor (N.T)]

4 Sobre a linha riscado: regras [rules].

5 A seguir riscado: regras - regras que consideram e determinam a essência das coisas elas mesmas.

6 Riscado sobre a linha: natureza.

sua origem do entendimento puro, tampouco quanto a multiplicidade infinita dos fenômenos poderia ser suficientemente compreendida através da forma pura da intuição sensível. Mas todas as leis empíricas são só determinações particulares das leis puras do entendimento (...) O entendimento não é somente uma faculdade de fazer leis por uma comparação de fenômenos, ele é o próprio o legislador da natureza, e sem o entendimento a natureza, que é a unidade sintética dos fenômenos de acordo com regras, não seria encontrada em lugar algum porque os fenômenos, como tais, não podem existir sem nós, mas sim existem somente em nossa sensibilidade.⁷

Mas o idealismo de Kant adquire uma configuração perfeitamente nova quando Kant passa do mundo da natureza para o mundo da história. Aqui temos de encarar o *dualismo* fundamental que está no cerne de todo o sistema kantiano. A história não pode ser interpretada do mesmo modo e não pode ser explicada de acordo com as mesmas regras gerais que a natureza. A natureza é a esfera da necessidade, a história é a esfera da liberdade. Essa esfera não pode ser descrita nos termos da mera causalidade empírica. Ela não é somente uma ordem empírica - uma ordem de eventos singulares no espaço e no tempo - mas uma ordem inteligível. Ela não depende da concatenação de meros fatos físicos e de forças físicas; depende de ações humanas, ou da vontade livre do homem. Mas aqui começa a real dificuldade. Podemos falar de leis da liberdade no mesmo sentido que falamos de leis da natureza? Podemos prever e predeterminar a ordem e o plano geral dos eventos históricos - ou tal determinação não seria o exato oposto de nossa ideia de liberdade? Mesmo de um ponto de vista meramente epistemológico, não podemos ter expectativas de uma filosofia da história⁸ - no mesmo sentido em que falamos de uma filosofia da natureza. A natureza pertence ao mundo fenomênico, a história ao mundo numênico. A primeira se ocupa da conexão empírica de causas e efeitos, a última, com a conexão de meios e fins. A análise das categorias do entendimento puro é, portanto, incapaz de fornecer uma aproximação verdadeira e segura para a história. Aqui temos de escolher⁹ um caminho diferente; temos de começar com a análise geral de nossos juízos teleológicos. Uma inspeção sistemática desses juízos é a condição primeira e indispensável para o tratamento crítico dos problemas da história.¹⁰

7 Cf. Kant, I. *Critique of Pure Reason*. In Commemoration of the Centenary of its First Publication. Translated into English by F[riedrich] Max Müller. Second Part. London 1881, p.111f. (A 127f., A 126f.); *Alemão*: Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke*. Bd. 3. Hrsg. von Albert Görland. Berlin 1913, S. 627 (A 127f., A 126f.). [N.E.]. É válido mencionar a tradução para português de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. [N.T]

8 Em vez do riscado: filosofia.

9 [choose] chose.

10 *Meio do Ms.* - p. 4, *flecha curta para baixo*: cont[inauação] v[er] p. 8; *Ms.* - pp. 5-6 faltantes no bloco, *Ms.* - p. 7 completamente riscada.

§ 2. A crítica da teleologia de Kant¹¹

1. É difícil, se não impossível, resumir numa fórmula breve a visão geral de Kant no que concerne à validade objetiva de nossos juízos teleológicos. Porque aqui, tal como em outros casos, Kant precisa pavimentar seu caminho. Ele não pode seguir a tradição metafísica geral e não pode aceitar os termos que foram introduzidos por essa tradição. Na filosofia dos séculos XVII e XVIII, o pensamento metafísico, com respeito ao problema da teleologia, é dividido em dois campos diferentes e opostos. Leibniz mantém e defende a posição clássica: a de Aristóteles. Nossos conceitos e juízos teleológicos não são de modo algum uma mera forma do pensamento humano. Eles expressam, ao contrário, a própria essência das coisas; eles penetram no cerne da realidade. De outro lado encontramos a filosofia de Espinosa, que nega toda verdade objetiva a nossos juízos teleológicos e rejeita firmemente todas aquelas formas de metafísica que são erigidas sobre juízos desse tipo. O conceito de “propósito” não inclui nenhuma verdade metafísica. Ele não é senão um “*asylum ignorantiae*”¹² - uma fonte perpétua de erro e ilusão. Kant não aceita nem a declaração positiva de Leibniz nem a tese negativa de Espinosa. Ele pensa que ambas são dogmáticas e, portanto, assertivas infundadas. É somente após uma completa e cuidadosa análise crítica das diferentes formas de nossos juízos teleológicos que podemos chegar a um claro entendimento e a uma solução adequada para¹³ o nosso problema. Kant executou essa tarefa na terceira parte de sua *Crítica da razão pura*, na dialética transcendental, e em sua *Crítica da faculdade de julgar*. Na dialética transcendental, ele ataca o uso transcendente do conceito de propósito e intencionalidade [purpose and purposiveness].¹⁴ A famosa “prova físico-teológica da existência de Deus”¹⁵ prova

11 Começo da Ms.- p. 8, no verso da qual se encontra uma Ms.-p.7 a lápis completamente riscada: “como uma ordem geral [riscada: necessária] e inevitável de causas e efeitos; a história pertence [riscado: a uma ordem distinta,] ao ‘reino dos fins’. Esse [riscado: ordem] reino nunca pode ser descrito de um modo adequado em termos de mera causalidade. A natureza é a expressão da ordem empírica de eventos no espaço e no tempo - uma ordem que prova ser [riscado: por uma investigação crítica] uma ordem de ‘meras aparências’. Mas a história depende das ações humanas - de ações que são levadas a cabo não pela natureza, mas pela vontade livre do homem. [riscado: Esse; Aqui encontramos a única possível entrada que imediatamente nos conduz] Quando na passagem do limiar da história nós somos, portanto, imediatamente levados para um novo mundo: a um [riscado: mundo de] ‘mundo inteligível’ [riscado: (*mundus intelligibilis*)], [riscado: no] um mundo de ‘noumena’, em vez de meros phenomena. A base desse mundo não é para ser buscada na conexão causal de eventos, mas numa conexão entre ‘fins’ e ‘meios’. É esse o ponto no qual temos de concentrar todos os nossos esforços [riscado: empíricos] críticos, se não buscamos por encontrar uma fundação nova e mais segura para nossos juízos teleológicos - não podemos ter a esperança de atingir nosso fim, de chegar a uma filosofia crítica da história. *Fim.*”.

12 (*lat.*) refúgio da ignorância. [N.E.]

13 de

14 *Riscado em seguida*: Ambas ruem tão logo tentemos provar por meio delas qualquer tese metafísica fundamental. Ela [*folha completamente riscada*] de todas, a.

15 Comparar com Kant, I. *Critique of Pure Reason*. (Müller) Second Part, Of the impossibility of the Physico-theological proof, pp. 532-541 (A 620-A 630); Alemão: Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*.

ser uma mera falácia¹⁶ metafísica. Mas se não podemos usar a ideia de uma ordem teleológica das coisas como uma ponte que nos leva do mundo empírico para a sua causa transcendente, da natureza para Deus, permanece ainda assim a esperança de provar a validade objetiva de nossos conceitos teleológicos no campo da própria natureza. Na realidade, nós pensamos que aqui é uma esfera da natureza - a esfera da vida orgânica - que não pode nunca¹⁷ ser descrita, de modo adequado e exaustivo, em termos de mera causalidade. Para formar o conceito de um “organismo”, temos sempre de recorrer a uma fonte diferente de conhecimento. Um organismo não pode ser explicado apenas em princípios mecânicos. Ele não é apenas um sistema de causas e efeitos. Por um produto organizado da natureza - diz Kant (*Crítica da faculdade de julgar* §66) - entendemos um produto no qual tudo é reciprocamente fim e meio. Nada nele é vão ou sem propósito; nada pode ser atribuído a um mecanismo cego da natureza.¹⁸ Aqui, portanto, parece¹⁹ que averiguamos a validade objetiva completa de nossos juízos teleológicos. Mas mesmo aqui nós temos de entender a verdade desses juízos num sentido relativo, não num absoluto. Eles não concernem e não expressam a realidade última, a realidade das coisas em si mesmas - o que eles expressam é a forma necessária de nosso próprio entendimento ou, para colocar em termos do próprio Kant, de nossa faculdade de julgar. “Propósito” e “intencionalidade” são conceitos que não descrevem a natureza das coisas, mas nosso modo de conceber coisas. Eles não determinam a essência metafísica das coisas, mas regulam o curso de nossa razão em sua *reflexão* sobre a natureza. Todos os nossos juízos teleológicos são juízos reflexivos. A realidade “objetiva” do conceito de um propósito não pode ser estabelecida se essa “realidade objetiva” for entendida num sentido dogmático e metafísico. Mas ela pode muito bem e deve, com efeito, ser admitida se usamos o conceito num sentido metodológico, para mera reflexão. O conceito de um propósito não é apenas admissível, mas é inevitável, se nós restringirmos seu uso a essa condição - se nós não o entendermos como um conceito objetivamente *determinante*, que determinaria a natureza como tal e atribuiria a ela propósitos e intenções suas, mas pensamos nele apenas como um conceito reflexivo. A ideia de um propósito

In: Werke. Bd. 3, Von der Unmöglichkeit des physiko-theologischen Beweises, pp. 427-433 (B 631-B 658). [N.E.]

16 *Em seguida à lápis, entre parênteses e riscado*: “Em contradistinção a Espinosa, Kant admite que essa prova sempre merecerá ser tratada com respeito. Ela é, como ele diz, a mais antiga e clara, e a mais em conformidade com a razão humana. Ela dá vida ao estudo da natureza, derivando sua própria existência da razão, e assim constantemente requerendo novo vigor. Mas ainda assim a filosofia crítica não pode nunca aprovar a pretensão que essa prova tem de avançar a uma certeza apodítica. A respeito disso ela está aberta às mais sérias e irresponsáveis objeções”.

17 Never can; corrigido a seguir tacitamente.

18 Comparar com Kant, I. *Critique of Judgment*. Translated with Instruction and Notes by J. H. Bernard. (1892) Second Edition revised. London 1914, § 66, p. 280f.; *Alemão*: Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Otto Buek. In: *Werke*. Bd. 5. Berlin 1914, § 66, p. 454. [N.E.]

19 [para] *em seguida riscado*: sobre um solo firme e inabalável; nós

pode, portanto, ser usada por um juízo refletivo, mas somente por causa da própria reflexão. “Mas para representar a natureza a alguém tecnicamente como se ela fosse racional (*‘gleich einer Vernunft’*)” e então atribuir à natureza intencionalidade ou mesmo propósitos, - esse é um conceito específico que não pode ser encontrado na experiência”²⁰ (Primeira introdução de Kant à *Crítica da faculdade de julgar*, Werke, Cassirer [vol.] V, [p.] 214 e ss.). Eu não posso esperar aqui elucidar o problema de uma “teleologia da natureza” - um problema que pertence às questões mais difíceis e mais avidamente debatidas de todo o sistema kantiano. Dentro do escopo de nossa própria tarefa, eu me contento com essas alusões breves e muito insuficientes.

§3. A aplicação da Crítica da Teleologia de Kant ao problema de uma Filosofia da história

Pensamos que Kant não apenas admite, mas que, em certo sentido, enfatiza fortemente a possibilidade de uma teleologia da natureza. Mas de outro lado ele nos alerta constantemente a respeito dos perigos que tal conceito contém se ele for entendido de um modo errôneo, acríptico²¹. A ciência da natureza não pode jamais se sentir perfeitamente satisfeita antes de ter alcançado a explicação para o fenômeno da natureza de acordo com os princípios de um mecanismo estrito. O conceito de “Naturzweck” sempre permanece em certo sentido um “Fremdling in der Naturwissenschaft”²² - um estranho e uma espécie de intruso no campo da ciência. De acordo com Kant, todos os sistemas filosóficos prévios - de Aristóteles a Leibniz - erraram o alvo porque procuraram a origem e a fonte da teleologia no lugar errado. Eles entenderam a teleologia ou num sentido metafísico ou num sentido físico. Mas a verdade da teleologia não se encontra na física ou na metafísica. Se falamos das finalidades de Deus ou das finalidades da natureza estamos usando esses termos em ambos os casos num sentido meramente metafórico. Pensamos em Deus como um humano artesão ou o mestre-de-obras que começa por legar um esquema geral das coisas e que, mais tarde, tem de pensar sobre o meio mais apropriado para atualizar esse plano geral. E o mesmo tipo de antropomorfismo nós encontramos em todas as doutrinas que concebem a natureza como um sistema teleológico, um

20 Cassirer não dá uma tradução da Primeira introdução para o inglês, provavelmente porque ele mesmo teria traduzido a passagem. Cf. Kant, I. First introduction to the Critique of the Power of Judgment. In: *Critique of the power of judgement*. Edited by Paul Guyer. Translated by Eric Matthews. Cambridge 2000 pp. 1-52, p. 35f.; *Alemão*: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Otto Buek. In: *Werke*. Bd. 5, p. 214f. [N.E.]. Em português, indicamos a tradução de Fernando Costa Mattos: *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016. Na passagem citada, p. 285. [N.T]

21 *Em seguida riscado*: quando lidando com o mundo da biologia, com a vida orgânica, nós devemos e temos de, com efeito, fazer uso de uma interpretação teleológica do fenômeno da natureza. Mas de outro lado nós temos de ser muito cautelosos em tal *fim*.

22 Cf. Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werke*. Bd. 5, § 72, p. 468. [N.E.]

sistema de meios e fins. Para descobrir o significado real dos termos “propósito” e “intencionalidade” e para usar esses termos em seu sentido verdadeiro e adequado, nós temos de mudar nosso ponto de vista; temos de nos aproximar do problema por um ângulo diferente. O problema não admite qualquer solução metafísica ou física; ele admite apenas uma solução ética. O único acesso crítico possível à nossa questão deve ser encontrado na ética. Na ética, somente, situamo-nos, no que tange ao nosso problema, sobre um solo firme e inabalável. Não podemos jamais encontrar um fim real, absoluto, enquanto nos movermos na esfera dos objetos²³ empíricos. É somente através da liberdade, não através da natureza, que podemos entrar no “reino dos fins”. É apenas ao homem, como um ser livre, que podemos atribuir um fim absoluto e uma dignidade absoluta. Esse é o sentido²⁴ fundamental do imperativo categórico de Kant²⁵.

O homem e qualquer ser racional existe como um fim em si mesmo, não meramente como um meio a ser usado arbitrariamente por esta ou aquela vontade, mas sim, em todas as suas ações, quer sejam concernentes a si mesmo ou a outros seres racionais, deve ser sempre considerado ao mesmo tempo como um fim (...) se toda a dignidade fosse condicionada e, portanto, contingente, então não haveria qualquer princípio supremo prático da razão. Se há um princípio supremo prático ou, em respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele deve ser um que, sendo extraído da concepção daquilo que é necessariamente um fim para todos porque é um fim em si mesmo, constitui um princípio objetivo da vontade e pode, portanto, servir como uma lei prática. A fundação desse princípio é “a natureza racional existe como um fim em si mesma²⁶ (Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke* (Cassirer) [Bd.] IV, [S.] 286f).²⁷

Em sua concepção ética fundamental está implícita toda a filosofia da história de Kant. O que distingue a filosofia kantiana da história até mesmo daqueles pensadores que pretenderam seguir o caminho de Kant²⁸ é o fato de que a base do sistema kantiano não é especulativa, mas mera e exclusivamente ética. Hegel definiu a história como o progresso na consciência da liberdade. Essa definição está em acordo estrito com Kant, e é emprestada dos próprios termos de Kant. Mas o sentido de “liberdade” não é o mesmo nos sistemas kantiano e hegeliano. Pois em Kant a liberdade não significa um princípio teórico especulativo; ela significa uma

23 *Em seguida riscado*: de fins físicos

24 Riscado na margem direita, em vez de: princípio.

25 *Em seguida riscado*: Ética - o sentido último de seu.

26 *Em seguida riscada a citação seguinte*: De acordo, o imperativo prático será como se segue: “Aja de modo a tratar a humanidade, seja em sua própria pessoa ou em qualquer outra, em todo caso ao mesmo tempo como um [no manuscrito: e] fim, nunca somente como um meio”.

27 Cf. Kant, I. “Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals”. In: *Critique of Practical Reason and Other Works on The Theory of Ethics*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. 5th Edition. London / New York / Bombay 1898, p. 47; Alemão: Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke*. Bd. 4: Schriften von 1783-1788. Hrsg. von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Berlin 1913, p.287. [N.E.]

28 *Em seguida riscado*: - especialmente de Hegel

ideia, um postulado da nossa razão prática. A liberdade não é “gegeben”, mas sim é “aufgegeben”²⁹; ela não é um *datum* empírico ou metafísico, ela é uma tarefa ética. Assim todo o problema de uma filosofia da história muda completamente sua feição. Nós não podemos ter esperanças de predizer o curso futuro dos eventos históricos. Não há um esquema lógico, nenhum esquema do pensamento dialético no qual nós possamos forçar os fatos históricos como num leito de Procasto³⁰. Um filósofo da história não pode reivindicar ser um profeta. Nós não sabemos dos meios particulares pelos quais a humanidade alcançará seu fim moral. Mas, de outro lado, não podemos nunca duvidar ou perder as esperanças quanto à possibilidade de atingir este fim mais alto e último. Pois tal dúvida é proibida por um dos princípios fundamentais da filosofia moral de Kant - pelo princípio “Du kannst, denn Du sollst!”³¹ “tu deves, portanto tu podes”.³² Esse princípio não pode ser provado³³ de um modo especulativo - ao modo do método dialético hegeliano. Ele possui, entretanto, a mais alta certeza: a certeza não de um dogma teórico, mas de uma “*Vernunftglauben*”³⁴, de uma crença³⁵ racional prática. Toda a filosofia da história não pode ser outra coisa nem nada além do que tal crença³⁶ prática - uma crença de que deve ser possível ao homem satisfazer sua destinação moral, erigir um reino da liberdade real.

Uma visão meramente empírica não poderia jamais dar conta de confirmar e provar essa concepção³⁷. Pois a história empírica está em acentuado contraste com nossos postulados éticos, com nosso ideal de liberdade. «L’homme est né libre» - diz Rousseau - «et partout il est³⁸ dans les fers³⁹» - “O homem nasce livre, e em toda parte está acorrentado”.⁴⁰ Essa é também a visão de Kant, que a esse respeito

29 As palavras atribuídas a Kant de algo (o próprio transcendental) que não nos é “dado”, mas sim “proposto” [mais literalmente, posto como tarefa - Nota do tradutor], encontram-se p. ex. na *Crítica da razão pura* de um jeito modificado. Cf. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke*. Bd. 3, S. 353 (B 526). [N.E.]

30 *Na margem superior do Manuscrito*, p. 18, acrescentado sobre a primeira linha.

31 Essa citação frequentemente atribuída a Kant de modo falso provém de um poema de Schiller: „Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden; Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!“ - Cf. Schiller, F. *Die Philosophen*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 1: Gedichte 1. Stuttgart / Berlin o.J., Anhang, S. 266-268, *hier*: p. 267. [N.E.]

32 Claramente traduzido pelo próprio Cassirer do alemão. Uma tradução moderna diz: *thou canst, for thou shouldst!* -- Cf. Schiller, F. “Philosophers”. In: *Delphi Classics Complete Works*. [N.E.]

33 *Em seguida riscado*: - de [modo] empírico ou

34 Cf. Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Benzion Kellermann. In: *Werke*. Bd. 5. Berlin 1914, S. 158. [N.E.]

35 Riscado sobre a linha: fé [creed].

36 Riscado sobre a linha: fé [creed].

37 *Sob a linha riscado*: visão.

38 *Sobre a linha riscado*: nós o encontramos.

39 Cf. Rousseau, J-J. *Du contrat social*. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Nouvelle Edition. Avec les notes historiques et critiques de tous les commentateurs. Paris 1832. Tome 5, Livre I, Chap. I: Sujet de ce premier livre, p. 26. [N.E.]

40 * + Sr. Hendel: Por favor corrija a citação! / Eu tive de citar de memória. *Na margem superior do*

sente e pensa como um discípulo de Rousseau. Liberdade é o mais alto ideal e a tarefa última do homem, mas ela nunca é atualizada na história real. Todas as formas empíricas de vida social e política que até então surgiram na história não são baseadas na liberdade, mas na força física. Elas não são formas de libertação da humanidade; a maioria delas provaram ser meros meios de opressão, de despotismo e tirania. Mas essa consideração empírica não nos liberta de nosso dever moral que nos é prescrito pela nossa razão prática de modo claro e unívoco. Temos de mudar esse estado de coisas humanas; temos de transformar por nossa própria vontade, por um esforço moral consistente, a necessidade em liberdade. Quando olhamos para a história da humanidade, vemos que o homem até hoje nunca viveu⁴¹ num verdadeiro “Vernunftstaat”, mas num mero “Notstaat”⁴² (um termo não usado pelo próprio Kant, mas introduzido por Schiller em suas cartas sobre a educação estética da humanidade). Mas no futuro há de ser de outro modo, porque deve ser de outro modo. O homem cessará de ser uma mera ferramenta nas mãos do destino. Ele se tornará mestre de seu próprio mundo - do mundo da humanidade. É somente assim que ele pode provar sua liberdade prática, que não é senão sua autonomia ética. O homem - e somente o homem - possui “uma força que o eleva acima de si mesmo (como uma parte do mundo sensível). Essa força não é senão personalidade que é liberdade e independência do⁴³ mecanismo da natureza; de modo que a pessoa, como pertencente ao mundo sensível, está sujeita à sua própria personalidade como pertencente ao mundo inteligível”⁴⁴ (Cf. [Kant]. *Critique of practical reason*. Ed[ited by] Cassirer, [Tomo] V, [p.] 95ss.).⁴⁵ Toda a filosofia da história de Kant está contida nessa pressuposição e nessa demanda fundamental⁴⁶. A filosofia da história de Kant não é uma parte autocontida, independente de seu sistema crítico; ela deve ser entendida e deve ser interpretada como um mero corolário de seu pensamento ético. O próprio Kant deu essa interpretação com uma clareza e consciência admiráveis em seu tratado “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”⁴⁷ (1784). “A história da raça humana vista como um todo pode ser tomada como a

manuscrito, p. 19.

41 Sobre a linha riscado: como não

42 Cf. Schiller, F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen In: *Sämtliche Werke*. Säkular-Ausgabe in 16 Bänden. Hrsg. von Eduard von der Hellen. Bd.12: Philosophische Schriften. Zweiter Teil. Stuttgart und Berlin 1905, 4. Brief, p. 12; siehe auch 3. und 13. Brief., SS. 7f., 52. [N.E.]

43 Riscado: do

44 Cf. Kant, I. “Critical Examination of Practical Reason”. In: *Critique of Practical Reason and Other Works on The Theory of Ethics*. (Abbott), p. 180; cf. Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werke*. Bd. 5, S. 95f. [N.E.]

45 Em português, tradução de Monique Hulshof: *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Vozes, 2016 [N.T].

46 Riscado em seguida: ético.

47 Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. [N.T].

realização de um plano secreto da Natureza para ocasionar uma constituição política, internamente, e para esse propósito também externamente perfeita, como o único estado no qual todas as capacidades implantadas por ela na humanidade podem ser completamente desenvolvidas”.

Essa nova concepção de história provou ser extremamente fértil tanto para o pensamento filosófico geral quanto para o pensamento histórico empírico - nós podemos seguir esse desenvolvimento tanto na obra de Ranke quanto na de Hegel.⁴⁸

Recebido em: 17.09.2017

Aceito em: 25.01.2018

48 Alusão à palestra *Some Remarks on Hegel's Theory of the State* [*Algumas considerações sobre a teoria do Estado de Hegel - N.T.*] que ele apresentou em fevereiro de 1942 no mesmo curso *The Philosophy of History*, ver reprodução em: ECN 16, S. 178-193. [N.E.]

TRADUÇÃO

A ideia de constituição republicana¹

Ernst Cassirer

Senhoras e senhores!

Quando me foi designada a honorabilíssima tarefa, por parte do Senado de Hamburgo, de falar aos senhores nestas horas festivas, então, manifestou-se nesse pedido, se eu compreendo-o corretamente, uma convicção geral: a convicção de que os grandes problemas histórico-políticos que dominam e movimentam nosso presente não podem ser pura e simplesmente abstraídos das questões mais gerais e fundamentais do espírito, as quais a filosofia sistemática apresenta e procura solucionar no decurso de sua história. Não são duas forças heterogêneas, muito menos inimigas, que aqui se colocam em oposição; mas, afigura-se, em toda parte, uma ação recíproca viva entre o mundo do pensamento e o mundo factual, entre a estrutura das ideias e a estrutura estatal, e a realidade social. “Por meio das oscilações do pêndulo”, assim disse Goethe em certa ocasião, “é regido o tempo; por meio do fluxo de mudanças da ideia para a experiência, é regido o mundo moral e científico” (Goethe, 1891, p.354). Desse ininterrupto fluxo de mudanças eu gostaria, para a presente ocasião comemorativa, de escolher uma única fase e procurar apresentá-la diante dos senhores com explícita clareza. Eu desejo discursar sobre o seguinte: a relação entre teoria e prática, como se estabelece no pensamento do direito natural e do direito público do idealismo filosófico alemão. A filosofia do idealismo alemão alcançou sua maturidade e perfeição na obra de Kant - na *Crítica da razão pura*, publicada em 1781, e na *Crítica da razão prática*, publicada em 1788. E, pouco tempo depois, em 26 de agosto de 1789, seguiu-se à Constituinte Francesa a declaração dos direitos dos homens e do cidadão, a qual constituía o verdadeiro marco para as forças políticas das quais a Revolução francesa se nutria. Estão esses dois fatos - os quais abrangem em si uma grande mudança histórico-universal - simplesmente próximos no tempo, ou estão eles - seja em que sentido for, mesmo que indiretamente - atrelados? Eles seguem isoladamente na sequência dos acontecimentos mundanos, ou estão, em seu sentido interno, na ordenação das ideias, ligados entre si? Quando eu procuro dar uma resposta a essa pergunta, isso não pode e não deve significar que

¹ Conferência proferida por Cassirer em 11 de Agosto de 1928 nas comemorações à constituição. Publicado originalmente como: Cassirer, E. (1929). *Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928*. Hamburg: De Gruyter. [(Nota do tradutor (N.T.)). Tradução de Serzenando Alves Vieira Neto.

eu desejo desenvolver pormenorizadamente diante dos senhores o lugar individual e meramente pessoal de Kant para as ideias políticas fundamentais da Revolução Francesa.² Essa questão da biografia de Kant tem sido examinada diversas vezes e de forma minuciosa, sem esgotar, entretanto, o problema relativo à história das ideias que se encontra diante de nós. Kant, à semelhança de quase todo espectador do grande drama histórico universal que foi a Revolução Francesa, oscilou diversas vezes em seu julgamento dos fatos e acontecimentos particulares. Ele passou por quase toda escala de sentimentos e tendências humanas opostas; da mais elevada admiração e entusiasmo, com as primeiras fases da Revolução, até a mais obstinada rejeição dos atos de violência nos quais ela findou. Somente uma coisa permaneceu sempre igual e inalterada em Kant: o apaixonado interesse pelos desdobramentos da Revolução. Todos os seus biógrafos convergem quando nos narram sobre esse interesse. E nessas narrativas, frequentemente, apresenta-se diante de nós uma imagem de Kant totalmente diferente da que poderíamos pensar em cultivar com base na ideia de um pensador abstrato e estoico, despossuído de afeto. Com o mais profundo e acalorado interesse, Kant dedicou-se, durante os anos da Revolução, aos acontecimentos políticos cotidianos. Era uma época em que ele - como relatam seus biógrafos Borowski e Jachmann - estava tomado por uma verdadeira fome por jornais, mesmo que tivesse que andar milhas de distâncias até a estação postal; uma época em que nada poderia alegrá-lo mais do que uma notícia autêntica de primeira mão. E Kant, também, nunca fugiu ao debate de suas convicções e juízos políticos. “Era uma época em Königsberg”, assim nos narra o professor da faculdade de medicina da Universidade de Königsberg, Metzger,³

em que qualquer um que não julgasse a Revolução Francesa como algo favorável, mas ousasse relativizar seus resultados, era logo imbuído com o estigma de Jacobino. Kant não se deixava se assustar com isso, discursando nas mais ilustres ocasiões da Revolução, e dava-se muita atenção às suas palavras, um homem geralmente muito estimado, cujos pontos de vista eram tidos como de grande valor (Metzger 1804, p.15-16).

Entretanto, não é nesses detalhes biográficos que devemos imergir se desejarmos compreender a conexão entre o universo de ideias de Kant e o universo de ideias da Revolução Francesa em seu verdadeiro significado e de maneira realmente profunda. Antes, pelo contrário, ergue-se aqui outra questão: a questão de se, e até que ponto, a tendência intelectual fundamental, por meio da qual a filosofia teórica de Kant e sua ética são determinadas, relaciona-se com aquelas tendências das quais emanou o movimento revolucionário na França. Essa pergunta não pode ser respondida se

² Sobre o posicionamento de Kant em relação à política de sua época ver, por exemplo Vorländer (1912, p.67 em diante). Assim como o artigo Vorländer, 1912. Ver ainda a seguinte exposição sinóptica: Borries, 1928.

³ Ver Vorländer, 1912, p.250.

nos contentarmos simplesmente em colocar a “Revolução do Pensamento”, efetuada por Kant em sua filosofia, ao lado da grande revolução política - devemos retomar as fontes de ambas, a fim de encontrar nestas o ponto, de fato, de sua conjunção.

Que o principal propulsor da Revolução Francesa foi de cunho intelectual, que ela desde os seus primeiros momentos permaneceu sob o domínio de determinada corrente do pensamento e que essa corrente participou de maneira decisiva em cada passo particular dado pela Revolução: isso se põe por toda parte à mostra, de maneira clara e inconfundível. É antes de tudo mérito de Hippolyte Taine,⁴ que, em sua grande obra sobre a gênese da França moderna, investigou essa conexão por todos os ângulos, expondo-a com grande maestria histórica. Para Taine, toda a Revolução Francesa não é nada além do amadurecimento do espírito clássico da filosofia francesa: aquele *esprit classique*, como se personifica nas obras de Montesquieu e Voltaire, Rousseau e Condorcet, Diderot e Holbach. Quando nos lembramos do profundo e abrangente efeito que irradiou especialmente da obra de Rousseau, essa conexão figura-se diante de nós, como que para ser nitidamente apreendida. A declaração francesa dos direitos dos homens e dos cidadãos significou, sobretudo, algo diferente de um selo, por assim dizer, que os acontecimentos reais e o mundo da realidade histórica imprimiram sobre as ideias fundamentais de Rousseau - foi a declaração francesa dos direitos dos homens e dos cidadãos algo distinto da transformação dos pensamentos rousseunianos em uma reivindicação política e em um ato político peremptório? O homem, como o Deus da Bíblia”, assim se lê em Heine, em seu escrito *Contribuições à história da religião e da filosofia na Alemanha*,

precisa apenas exprimir seus pensamentos, e (...) faz-se luz ou escuridão, separam-se as águas da terra, ou, até mesmo, criam-se bestas selvagens. O mundo é a manifestação da palavra. Isso vós também podeis perceber, orgulhosos homens de ação. Vós não sois nada além de serviçais involuntários dos homens de pensamento, os quais, frequentemente, em estilo humilde, têm direcionado da forma mais determinada possível todas as vossas atitudes. Maximilien Robespierre nada mais foi do que a mão de Jean-Jacques Rousseau, a mão sanguinária que tomou o corpo do ventre de sua própria época, cuja alma, entretanto, foi criada por Rousseau (Heine, 1910, p.294).

O que Heine expressa aqui na forma de uma engenhosa visão geral foi tido por muito tempo, dentro da ciência do direito constitucional, como uma verdade segura e amplamente aceita. Georg Jellinek (1904)⁵ foi o primeiro a atacar - em um breve, porém penetrante e substancioso tratado sobre a declaração dos direitos dos homens e dos cidadãos - essa interpretação e o primeiro a negá-la em seu caráter axiomático. Jellinek apontou enfaticamente para o fato de que não existe harmonia entre o

4 Ver especialmente Taine, 1909, p.265-318.

5 Ver também a terceira edição organizada por Walter Jellinek com base nos manuscritos póstumos (Jellinek, 1919).

universo de ideias do *Contrato Social* de Rousseau e o universo de ideias que cresceu a partir da declaração da Constituinte Francesa de 26 de agosto de 1789, mas sim uma oposição nítida e total. Isso porque em Rousseau o indivíduo é sacrificado no momento em que, através do contrato social, ele se apresenta juntamente com os demais, sem restrição, em favor da vontade da coletividade. O indivíduo renuncia a todos os seus direitos fundamentais - e precisamente essa renúncia caracteriza o princípio supremo da teoria rousseauiana do Estado. Todas as normas do contrato social podem ser remetidas a uma única, como Rousseau salienta explicitamente: “a alienação total à comunidade de cada um dos seus associados”. Essa renúncia não conhece nenhum limite e nenhuma reserva: “se a alienação se faz sem reservas, a união é a mais perfeita possível, e nenhum associado tem alguma coisa a reclamar” (Rousseau, 1977, p.21). Portanto, a retrospectiva em direção aos escritos de Rousseau - e do mesmo modo, como se deixa evidenciar, a retrospectiva em direção a Montesquieu ou Voltaire - não é de modo algum suficiente para desvelar a verdadeira origem da reivindicação pelos direitos fundamentais e inalienáveis do indivíduo. Assim, devemos, com o intuito de retomar as fontes efetivas dessa reivindicação, seguir outro caminho, com efeito, um caminho longo e árduo. Transferimo-nos para o centro daquele grande movimento intelectual introduzido na Alemanha do século XVII por Leibniz. O que Leibniz realizou como pensador teórico, metafísico, lógico, matemático, e o que ele representou para o desenvolvimento de uma filosofia universal, uma filosofia europeia geral: não pode ser no presente momento discutido de maneira mais detalhada. Quanto mais o rico e vasto material dos arquivos em Hannover torna-se acessível, mais somos tomados por uma grande admiração pela amplitude e profundidade alcançadas por essas refinadas produções teóricas. Aliás, elas apenas correspondem a uma parte, a um momento específico da vida e atuação dessa mente universal. Seus esboços e memórias políticas são praticamente iguais, em sua própria amplitude, aos seus escritos filosóficos e matemáticos: e mais, eles estão também repletos de pensamentos fecundos e originais, de previsões e perspectivas geniais. Aqui, a teoria filosófica repousa, sobretudo, no profundo conhecimento de um genuíno homem de Estado; por toda parte se percebe em sua teoria filosófica a pulsação direta da vida histórica do tempo e seus latentes problemas políticos e sociais. Também a teoria do Estado de Leibniz encontra-se sob a máxima que direciona o conjunto de sua filosofia: sob o pressuposto de que entre o mundo do ideal e o mundo do real não pode haver um abismo intransponível; mas que ambos, em sua genuína harmonia, relacionam-se e interpenetram-se mutuamente. “o real não deixa de se governar (...) pelo ideal e abstrato” (Leibniz, 1859, p.93) - o verdadeiro ideal é o que, por fim, confere à realidade sua forma, imagem e afeição. Pois bem, Leibniz foi inclusive - pelo menos da forma que eu vejo - o primeiro dentre os grandes pensadores europeus a defender como fundamento de sua ética e de sua filosofia do direito e do Estado, com total

vigor e com toda firmeza, o princípio dos direitos fundamentais e inalienáveis do indivíduo. Ele baseia-se aqui, sem dúvida, na Antiguidade, principalmente no modelo estoico, da mesma forma que Hugo Grotius, o fundador da teoria moderna do direito natural. Mas, por outro lado, todas essas correntes do pensamento foram unificadas por Leibniz em um novo centro e como que unidas sob um novo escopo intelectual. Já que para Leibniz a oposição entre individualismo e universalismo e a pergunta sobre a possibilidade de reconciliação entre ambos não constituem um problema isolado da filosofia do Estado; mas é o grande eixo-motriz comum que compenetra todos os elementos de sua filosofia e que a conecta a um cosmos intelectual homogêneo. Não seria possível aprofundar-me nesse contexto - com isso, contento-me em citar uma passagem dos escritos éticos e políticos de Leibniz, na qual essa reivindicação de determinados direitos fundamentais e inalienáveis do indivíduo expressa-se, talvez, da forma mais nítida e expressiva. Quando Leibniz, seguindo os princípios do direito natural, examina a pergunta da legitimidade da escravidão, ele chega à conclusão de que mesmo quando o direito de propriedade de um homem sobre o outro possa ser fundamentado de forma estritamente jurídica, o exercício desse direito há de se assentar sempre sobre delimitações precisas. Isso porque se apresenta aqui outro “direito estrito”, de natureza mais sublime: o direito da alma racional, a qual é por natureza e por excelência, de forma inalienável, livre; o direito de Deus, o senhor supremo dos corpos e das almas, em cujo reino os senhores são concidadãos de seus criados, porque no reino de Deus senhores e servos usufruem o direito civil do mesmo modo. “Em vista disso, pode-se dizer”, assim Leibniz continua,

que o direito de propriedade sobre o corpo de um homem pertence exclusivamente à sua alma e o mesmo não pode lhe ser destituído, já que a alma não é uma possessão adquirível. Desta maneira, também a propriedade sobre o corpo de um homem não pode ser comprada. Assim, o direito que os senhores possuem sobre seus escravos nunca pode ser pensado como propriedade no sentido estrito do termo, mas sempre, apenas como uma espécie de usufruto. Todavia, todo usufruto tem seus limites: deve ser exercido *salva re*, isto é, de tal maneira que o objeto, sobre o qual se projeta, não sofra nenhum dano ou seja levado ao extermínio (Leibniz, 1885, p.79).

O princípio instituído por Leibniz e sobre o qual se sustenta sua interpretação do direito natural, experimentou seu aprimoramento e desenvolvimento pleno por meio de seu mais fiel discípulo, Christian Wolff. Wolff é, na acuidade especulativa e na força criativa do pensamento, de nenhuma forma comparável a Leibniz; todavia, seu inestimável valor histórico consistiu em ter sintetizado os feitos de Leibniz, os conservado e, por meio de um zeloso trabalho intelectual, os assegurados. Assim, ele pôde desempenhar no século XVIII a mesma função que coube a Melanchthon nos primeiros decênios da Reforma - desta forma, ele transforma-se em um verdadeiro *praeceptor Germaniae*. E essa meticulosidade é a mesma que distingue sua filosofia do direito e do Estado. O que em Leibniz foi apenas esboçado e disseminado de forma

aforística, foi desenvolvido por Wolff na mais ampla exposição em seus volumosos trabalhos *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (1744) e *Institutiones juris naturae et gentium* (1750). O patrimônio intelectual de Leibniz é agora pela primeira vez, de fato, alçado e trazido à tona; o seu legado é transplantado para livros didáticos, manuais científicos e desmembrado em centenas de detalhados parágrafos. Somente por meio dessa transposição - a qual era efetivamente menos propícia à precisão, concisão e rigor do pensamento - a doutrina de Leibniz foi, por assim dizer, transformada em “moeda viável”. E aqui, nas obras de Wolff, encontra-se, por conseguinte, também o primeiro desenvolvimento sistemático pleno na filosofia mais recente a incorporar a ideia dos direitos natos e inalienáveis. Por direito nato (*jus connatum*) Wolff entende todo direito que deriva diretamente da essência do homem, de seu conceito e quididade; já por direito contratual (*jura contracta*) Wolff entende todo direito que em vez de se basear na essência do homem, fundamenta-se apenas em uma determinação accidental, apenas em uma condição casual e mutável. Fazem parte deste último tipo todos os privilégios e regalias particulares, como aqueles que os homens gozam em virtude de sua linhagem, posição etc. No âmbito dos legítimos direitos fundamentais terminam todas essas regalias. Aqui vale a máxima da absoluta igualdade dos sujeitos de direito. Ao lado do direito de igualdade tem-se, então, em segundo lugar, o direito de segurança pessoal, o *jus securitatis*, além disso: cabe a todo indivíduo o exercício despreocupado de todos os atos que consistem em sua subsistência física e seu aprimoramento como ente espiritual. O efeito contínuo desses pensamentos fundamentais de Christian Wolff pode ser encontrado na filosofia alemã do século XVIII por todo lado, embora esse efeito, de nenhum modo, tenha ficado restrito à Alemanha. Uma das mais importantes e mais influentes obras de teoria do Estado inglesa da época: o famoso *Comentários sobre as leis da Inglaterra* de Blackstone, publicado no ano de 1765, mostra, ao lado da influência de Locke, vestígios claros da influência wolffiana. E com isso, encontramos, desde já, no ponto no qual a ideia dos direitos fundamentais inalienáveis do indivíduo alastra-se da esfera da teoria pura para o domínio da prática política. Visto que os comentários de Blackstone - os quais tiveram a mais ampla divulgação não apenas na Inglaterra, mas também na América - constituem o modelo teórico com base no qual as constituições foram criadas, aquelas que os Estados americanos autônomos após a independência da coroa inglesa instituíram para si. Essas *declarations of right* americanas⁶ - entre as quais se destaca a declaração do Estado Livre da Virgínia de 12 de junho de 1776,

⁶ Ver, sobretudo, o texto da declaração de direitos da Virgínia em Jellinek (1919, p.81 em diante). Também o trabalho mais recente sobre esse assunto (Salander, 1926); igualmente o artigo (Voegelin, 1929). O quão forte era consciente, na Assembleia Nacional Francesa, a própria dependência em relação às declarações norte-americanas, transluz-se nas declarações de Rabaut Saint-Étienne no debate de 18 de agosto: “É que, assim como os americanos, queremos nos regenerar; a declaração de direitos é, portanto, essencialmente necessária” (citado segundo: Voegelin, 1929, p.85).

como a primeira e a mais importante - culminam, em conjunto, na ideia de que todos os homens são iguais, livres e independentes por natureza, e que esses são direitos intrínsecos e fundamentais dos homens, os quais não podem ser-lhes tirados por meio de sua entrada na sociedade organizada sob o Estado, direitos que eles mesmos jamais podem renunciar em nome de sua prole por força do vínculo. E agora, depois de termos percorrido todas as fases individuais do desenvolvimento da ideia dos direitos fundamentais do homem e do cidadão, encerram-se os contornos da reflexão. Estamos novamente no ponto do qual partimos. Portanto, depois das demonstrações pormenorizadas de Jellinek, as quais foram ainda ampliadas pela pesquisa posterior e apoiadas em sua essência, não pode restar nenhuma dúvida de que os *Bills of Right*⁷ dos estados autônomos livres da América constituíram o modelo efetivo para a declaração da Assembleia Nacional de 26 de agosto de 1789.⁸ Passo a passo, não raras vezes, palavra por palavra, pode-se perceber essa influência. A alusão às declarações norte-americanas não são visíveis apenas em toda parte da literatura panfletária francesa da época; mas se encontra também nos, assim chamados, *Cahiers de 1789* - isto é, encontramos seus vestígios nos documentos entregues aos deputados, nos quais os diferentes estados da França registraram suas queixas e reivindicações. E, finalmente, os homens que na própria Assembleia Nacional exigiram a declaração dos direitos dos homens e dos cidadãos e registraram textualmente seu teor foram, praticamente sem exceção, convictos partidários e admiradores da constituição dos Estados livres americanos. Em primeira escala há de se nomear aqui como mediador de ideias e ativo apologista, Lafayette, o qual viajou ainda jovem à América e da forma mais gloriosa participou da grande luta pela liberdade. Em suas cartas e memórias, Lafayette classificou sua estadia na América e sua amizade com George Washington

7 Declarações de direito. (N.T.)

8 A documentação mais detalhada sobre a dependência da declaração da Assembleia Nacional Francesa em relação aos “Bills of Rights” norte-americanos encontra-se agora no trabalho (Klöverhorn, 1921, p.129 em diante). A interpretação sustentada aqui, de que a origem, de fato, das ideias fundamentais das “Declarations of Rights” americanas devem ser procuradas, não nas concepções e reivindicações religiosas, mas sim nas ideias filosóficas e do direito natural, sintoniza-se inteiramente, no essencial, com o resultado alcançado por Justus Hashagen em uma investigação em andamento sobre os antecedentes das declarações americanas particulares. “Desde sempre”, assim resume Hashagen seus resultados, “os direitos humanos eram um ramo na velha árvore cinzenta do direito natural. Sob os fecundos ventos da Revolução, o viço imemorial do direito natural cresceu novamente de forma espontânea. Os elementos religiosos fundamentais internos eram na época já fortemente secularizados. De toda forma, nos tempos da Revolução Americana não se precisava mais de rodeios sobre a liberdade religiosa, com isso, aquele viço cresceu e trouxe elucidação. (...) Assim, os revolucionários formularam seus direitos não como meros direitos do povo americano ou inglês, mas, com auxílio do direito natural, de forma totalmente ampla, como direitos humanos. (...) As raízes desse direito natural norte-americano jazem, sobretudo, na teoria do direito natural profano-europeu, aperfeiçoada desde o fim da era das guerras religiosas, o que passou a ser, há muito tempo, o condutor habitual do movimento de independência. (...) Outras coisas também indicam que o direito natural era útil não apenas como argumento, mas também como principal motivo tanto no debate dos direitos humanos, quanto na formulação de seu conteúdo” (Hashagen, 1924, p.482-483; 485; 487).

como a verdadeira escola de suas concepções políticas. Assim, foi também o primeiro a entrar na Assembleia Nacional com um projeto, já elaborado, da declaração dos direitos dos homens e dos cidadãos: com um projeto que abrangia em si todas as ideias bases fundamentais da posterior declaração definitiva, formulado em íntima conexão com o texto das constituições americanas.

Olhemos mais uma vez retrospectivamente do ponto em que estamos e deixemos desfilarmos diante de nossos olhos intelectuais o todo do desenvolvimento, como até aqui foi apresentado. Assim, mostra-se uma curiosa migração e metamorfose de ideias. Um espírito filosófico universal, um dos verdadeiros fundadores do universo do pensamento moderno europeu, é aquele que confere ao princípio dos direitos fundamentais e inalienáveis do indivíduo seu cunho fixo e determinado e que indica seu lugar dentro do sistema da filosofia. Ele não cria o conteúdo desse pensamento; uma vez que o mesmo já existia como patrimônio da Antiguidade, especialmente, da filosofia estoica e ética. Entretanto, a nova forma agora abrangida por esse pensamento; a redação e fundamentação sistemática que lhe foram propiciadas; foi-lhe também assegurado, desde então, um novo efeito irradiante em todos os âmbitos do cosmos espiritual. O que foi compreendido por Leibniz como grande constructo político e filosófico ganhou, em seguida, subsistência e extensão, estabelecida e integralmente elaborada por meio de uma genuína natureza erudita alemã, Christian Wolff. Nos dias de hoje, muitos dos escritos de Wolff nos parecem antiquados, demasiadamente amplos e pedantes: entretanto, desse mesmo pedantismo deriva o espírito de exatidão e meticulosidade lógica. É como se a nova ideia de impacto mundial tivesse que permear a estreiteza, mas também o estilo contemplativo de uma câmara erudita alemã, a fim de obter sua completa precisão e, por assim dizer, sua solidez. E agora a ideia alcança amplas dimensões; visto que, no formato concedido por Wolff, produz efeito sobre a Inglaterra. Com isso, todavia, a ideia experimenta, novamente e ao mesmo tempo, uma transformação característica. Os *Comentários sobre as leis da Inglaterra* de Blackstone não são mais, como já diz o título, pensados de forma puramente abstrata ou geral: eles são escritos por um inglês e para ingleses. “para Blackstone”, assim formulou Jellinek, “apesar de sua concepção base do direito natural, o indivíduo empossado de direitos jurídicos não é o homem (...) mas o súdito inglês” (Jellinek, 1919, p.40). Por toda parte entrevê-se em suas deduções - ao que parece, absolutamente racionais - a reminiscência dos processos da história inglesa e dos problemas particulares de sua constituição. Esse círculo de reflexão somente é interrompido quando se muda outra vez seu cenário político e cultural, quando as ideias de Wolff e Blackstone são recepcionadas e proclamadas pelos jovens Estados livres da América do Norte. Agora elas são, de fato, novamente vistas e moldadas de forma universal: o indivíduo enquanto tal (*every individual*), a humanidade como um todo (*all mankind*) constitui o verdadeiro

sujeito de direito para os direitos fundamentais e inalienáveis. E com isso, no que diz respeito a esses direitos, não apenas todas as barreiras de classe, como também todas as barreiras nacionais são demolidas e declaradas como nulas e sem validade. Nesse momento, a fagulha como que se alastra da América do Norte em direção à França e, quando aqui encontra um amontoado de material inflamável acumulado por séculos, transforma-se, conseqüentemente, em um grande incêndio de proporções mundiais. Por conseguinte, a ideia pura enquanto tal mostra ter perdido efetivamente sua força; não tem mais o poder de sujeitar e dominar os espíritos os quais invocou, mas deve fazer - assim parece - algo diferente, retirar de campo a profunda e crescente violência.

Não obstante, por outro lado, mobiliza-se então na Alemanha um novo movimento reacionário de cunho estritamente intelectual. Uma vez que a filosofia alemã, como representada em Kant, simplesmente não desejava de modo algum render-se às novas ondas de violência, as quais ela agora observa no mundo real; mesmo quando a filosofia se entrega, ela imprime, ao mesmo tempo, sua mais ardente crítica. E essa crítica foi tão forte como a simpatia pessoal de Kant pela grande ideia que viu corporificada na Revolução Francesa. Incorruptível e implacável, quando se tratou do julgamento sobre o subsequente desenrolar da Revolução. A partir dos princípios básicos de sua ética, Kant condenou incondicionalmente a execução do casal real e os atos do período do terror. Ele classificou a época do Comitê de Salvação Pública como era “de abertas ilegalidades fomentadas por uma situação revolucionária e declaradas como legais” (Kant, 1922, p.149). Em todos esses enérgicos julgamentos de valor sobre os acontecimentos e atos particulares da Revolução Francesa algo permaneceu, entretanto, inabalável para Kant: a “confiança racional” na própria ideia de uma constituição republicana. A convulsão política enquanto tal já não o assustava, nem lhe causava pavor. Kant, aliás, há muito a havia previsto. No escrito kantiano *Ideia para uma história universal sob um ponto de vista cosmopolita*, concebido no ano de 1784, ou seja, cinco anos antes da eclosão da Revolução, a obtenção de uma constituição interna perfeita - e para esse propósito, também externa - é designada como objetivo da história política da humanidade. “Ainda que este corpo estatal”, então Kant acrescenta,

exista agora apenas em rústico esboço, todavia, já começa a se mover simultaneamente um sentimento em todas as estruturas, em todas cuja conservação do todo está sedimentada. E, finalmente, isso concede a esperança de que depois de tantas revoluções e remodelações, isto, que a natureza tem por propósito supremo, está, circunstancialmente, por chegar: um estado geral cosmopolita como o núcleo em que estão desenvolvidas todas as tendências primordiais do gênero humano (Kant, 1913, p.163).

Portanto, apenas a repetição de sua própria reivindicação inicial e não a influência

dos acontecimentos mundiais determinou que Kant definisse, dez anos mais tarde, no escrito *À paz perpétua*, como primeiro artigo definitivo da paz perpétua o princípio de que a constituição civil de todos os Estados deveria ser republicana. Visto que tal constituição por si só equivale, de acordo com Kant, à ideia de um “contrato original” sobre o qual se deve basear, em última instância, toda a legislação jurídica de um povo. Aqui Kant ressalta que a legitimidade e transparência da constituição republicana não dependem da forma exterior de governo, mas unicamente do preceito legislativo, por assim dizer, da forma interna do conjunto do Estado. Esse preceito deve ser arranjado de forma tal que através do mesmo só possam ser sancionadas leis que sejam oriundas da vontade coletiva do conjunto do povo. Os súditos não devem ser vistos apenas como súditos, mas também, de igual forma, como cidadãos, isto quer dizer, como coparticipantes da vontade coletiva: “Porque isso é a pedra de toque⁹ da legalidade de toda lei pública” (Kant, 1914b, p.434 em diante)¹⁰. Aqui, como Kant expressamente ressalta, não é de modo algum necessário pressupor o contrato social como um fato histórico, algo que deva ser provado como proveniente de um acontecimento remoto, que um povo em algum momento tenha que ter realizado tal ato. Antes, pelo contrário, o contrato social não é nada mais nada menos que uma ideia da razão, a qual, entretanto, tem sua indubitável realidade prática, a saber, imputar a todo legislador que não se pode exigir do conjunto do povo algo diferente daquilo que a coletividade possa, considerando suas exigências e máximas éticas, deliberar sobre si mesma. Observamos aqui como o movimento que perseguimos conduz novamente para seu ponto de partida, como esse movimento, por assim dizer, retorna à sua origem. A reivindicação dos direitos fundamentais emanou da esfera da ideia e, em seguida, efetivou-se somente ao longo de suas rupturas no reino da experiência, no reino da realidade histórica. Ora, aliás, essa realidade histórica e seus resultados retornam novamente ao mundo ideal da filosofia alemã, quando então se projeta do reino do ser para o reino do dever, quando caminha da posição de um fato histórico para um imperativo ético.

Existiram dois homens na Alemanha do século XVIII que não visualizaram - da eminente posição na qual se encontravam - os grandes acontecimentos histórico-universais da época meramente enquanto tais, enquanto simples fatos empíricos, mas procuraram, ao mesmo tempo, interpretá-los intelectualmente e compreendê-los simbolicamente. Ao lado de Kant, situa-se Goethe, o qual afirmou ter sempre enxergado os acontecimentos mundiais, seu próprio movimento e atuação, de forma simbólica. Todavia, a forma de observação simbólica de Goethe segue outra direção, distinta daquela de Kant. Senhoras e senhores, todos se recordam da famosa descrição de Goethe na *Campanha na França*, a forma como ele, diante da Batalha

9 Rocha siliciosa de cor escura utilizada para determinar a pureza de um metal. (N. T.)

10 Ver o escrito Kant, 1914a, p.380-381.

de Valmy, sentiu e exprimiu a grande mudança mundial. “De hoje em diante”, assim disse aos que o acompanhavam, “irradia uma nova época da história universal e vós podeis dizer que estivesdes lá” (Goethe, 1898, p.75). Nessa sentença professa-se o dom espiritual mais peculiar de Goethe: aquele dom que em certa ocasião ele descreveu a Eckermann como “fantasia para a veracidade do real” (Goethe, 1910, p.245). Foi esse dom que o colocou em condição de ampliar temporalmente o momento presente em que se encontrava e visualizar claramente os desdobramentos sucessivos, os quais deveriam estar atrelados. Isso é a simbologia do grande artista, para o qual se sobressai, de repente, do pano de fundo de uma experiência concreta imediata, um mundo de destinos dos homens e dos povos. “Isso”, assim disse o próprio Goethe, “é a genuína simbologia na qual o peculiar representa o geral, não como sonho e sombras, mas como descoberta viva e instantânea do impenetrável” (Goethe, 1907, p.59). Essa forma de deixar o geral visível no peculiar é característica e determinante tanto para o Goethe poeta quanto para o Goethe investigador da natureza. Ao procurar compreender e explicar, dentro de um princípio, o conjunto de sua observação sobre a natureza e o mundo, o próprio Goethe considerava que todo o seu procedimento baseava-se sempre no método “dedutivo”: “eu não descanso enquanto não encontrar um ponto conciso a partir do qual muito possa ser deduzido, ou antes, pelo contrário, a partir do qual muito possa livremente se produzir. Pesa contra mim o fato de que eu sempre procedo com empenho e receptividade, de forma cautelosa e fiel” (Goethe, 1893, p.63).¹¹ Goethe encontrou tal “ponto conciso” nos acontecimentos políticos na Batalha de Valmy: subitamente, o presente imediato engravidou-se do futuro - *praegnans futuri*, como Leibniz gostava de definir. Assim, Goethe encontrou conservado na realidade histórica algo que, aliás, procurava na poética. Viu diante de si um “caso eminente”, o qual estava ali como representante de muitos outros, o qual encerrava em si certa totalidade e reivindicava, portanto, tanto externa quanto internamente, certa unidade e universalidade.

A simbologia do pensador Kant, não obstante, segue outro caminho distinto daquele do Goethe artista e investigador da natureza. Sua simbologia não se mantém atrelada à sequência dos fenômenos, não repousa nas manifestações naturais ou históricas a fim de nessas capturar e expor sua própria diversidade e totalidade; mas remete o conjunto das manifestações ao seu fundamento original; permite-nos lançar o olhar para o inteligível a partir do mundo do concreto-sensível, do empírico-real. O inteligível é para Kant, aliás, nada senão o mundo da liberdade. Compreender os acontecimentos históricos de forma simbólica: isso significa elevá-los a outra ordem, distinta da causalidade da natureza; pensá-los não somente no reino da natureza, mas também como que simultaneamente pertencentes, no sentido mais primordial, ao reino da finalidade. E, novamente, essa forma de pensar de Kant não se conserva

¹¹ Ver Goethe, 1903, p. 243-247.

em lugar algum de maneira tão clara, tão definida e tão característica, como em sua interpretação da Revolução Francesa. Para isso, basta citar uma única passagem que é tão significativa a ponto de estar incluída em um de seus últimos escritos, do ano de 1798, *Disputa das faculdades*. Mais uma vez Kant observa retrospectivamente, agora com 74 anos, o todo da Revolução Francesa: neste momento, não obstante, ela ocupa-o e captura-o não mais como algo imediatamente próximo, como efetivo acontecimento empírico. Aqui, Kant a impele em um distanciamento ideal a fim de compreendê-la e avaliá-la partindo desse olhar intelectual distanciado. Kant levanta novamente a questão que ocupou de forma mais interior e que moveu todo o conjunto da filosofia do século XVIII e da filosofia do iluminismo: está o gênero humano em constante progresso, em constante aprimoramento? Ele bem sabe e declara, com a mais exacerbada e crítica acrimônia, que a tal problema não se permite mais uma solução puramente empírica. Isso porque qualquer imersão nos nexos causais dos acontecimentos, no curso empírico dos dados naturais, não nos propicia elucidação alguma sobre o caminho que a humanidade enquanto sujeito “inteligível”, enquanto sujeito de liberdade, pode e vai seguir. Entretanto, pode-se pensar, seguindo Kant, em outra relação indireta do empírico com o inteligível, do mundo da experiência histórica com o mundo da ideia moral. Do meio de uma série de acontecimentos empírico-históricos, sobressaem-se individualmente grandes eventos, dos quais o pensador, o observador filosófico, depreende indiretamente que eles não se limitam a uma sequência, mas que possuem um significado ético-universal. E tal significado ético conciso é atribuído por Kant, sobretudo, à Revolução Francesa. Para Kant a Revolução pode ser tida como o evento da história contemporânea que demonstra de maneira mais explícita e mais convincente a “tendência moral do gênero humano”.

Essencialmente, esse evento não consiste em atos e barbáries humanas por meio dos quais se tornou pequeno o que era grande e tornou-se grande o que era pequeno. Como que através de um passe de mágica se desvanecessem antigos e esplêndidos edifícios estatais e surgissem outros no lugar, como que oriundos das profundezas da Terra. Não: nada disso. (...) A revolução de um povo rico intelectualmente, a revolução que visualizamos desenrolar em nossos dias, seja exitosa ou malograda, pode resultar em miséria e atos atrozos de forma que um homem efetivamente ilustrado, caso pudesse realizar a revolução diligentemente e com alegria, jamais deliberaria o experimento com tais custos - eu digo, aliás, que essa revolução encontra-se nas almas de todos os espectadores (...) uma participação da vontade que beira o entusiasmo (...) não é mais possível esquecer tal fenômeno da história da humanidade, pois ele revelou uma tendência e uma potencialidade na natureza humana para o melhor. Algo que nenhum político captou no desenrolar das coisas até o presente momento, que apenas natureza e liberdade estão unidas no gênero humano por meio de princípios de direito intrínsecos (...) se a finalidade pretendida por esse evento também não for alcançada agora, se, porventura, no final a revolução ou reforma da constituição de um povo fracassar, ou se depois de se conceder a essas algum tempo, tudo for reconduzido para o rumo anterior (como políticos agora auguram), mesmo assim, aquela previsão filosófica não perde nada de sua força. -

Porque aquele evento é tão grandioso, tão fortemente entrelaçado com o interesse da humanidade e sua influência tão disseminada por todas as partes do mundo, que ele não é trazido à memória dos povos por quaisquer circunstâncias favoráveis que deveria induzir a repetição de novas tentativas dessa natureza; porque, conseqüentemente, em um assunto tão importante para o gênero humano, a pretendida constituição deve, finalmente, alcançar a qualquer momento aquela solidez, a qual não careceria de instrução uma vez que já se encontra estampada na alma de todos por meio da repetida experiência (Kant, 1916, p. 397-398; 401).

Nessas frases apresenta-se da forma mais simples e mais clara aquela forma de reflexão simbólica que distingue Kant, o filósofo idealista e ético. Ele não pergunta, o que segue imediatamente um ato na sequência dos acontecimentos reais, mas ele indaga, de quais fundamentos intelectuais e morais o ato deriva; a fim de julgá-lo, Kant não olha para seu resultado, mas para seu motivo moral, para as “máximas” que o fundamentam, para o direcionamento dos ânimos que ele fomenta. Pode-se indeferir a essa máxima sucesso externo, mesmo assim não se modifica o seu teor e o seu valor: isso porque o parâmetro para o seu valor não jaz no que é alcançado através de um ato, no que é trazido através dele de forma imediata ao mundo da realidade empírica, mas na forma normativa sob a qual a máxima se estabelece e que procura personificar em si.

Permitam-me, senhoras e senhores, finalizar esta reflexão. Que eu de um ponto de vista estritamente científico não exauri completamente o tema a que me propus, que eu apenas o esbocei em poucas características, apenas de maneira fragmentária e imperfeita: disso estou plenamente consciente. Entretanto, o sentido das comemorações do dia de hoje também não pode ser de que nos aprofundemos cientificamente em um problema meramente histórico ou meramente filosófico. As minhas reflexões pretenderam apresentar aos senhores o fato de que a ideia de uma constituição republicana enquanto tal não é de forma alguma desconhecida nem sequer intrusa no conjunto da história alemã, antes, pelo contrário, ela foi desenvolvida em seu próprio solo e nutrida por meio de suas forças mais peculiares, por meio das forças da filosofia idealista. Todavia, também esse conhecimento histórico permaneceria infrutífero e sem efetividade se desejássemos compreendê-lo pura e simplesmente como um saber sobre o passado, sobre acontecimentos e coisas sem importância. “O melhor que temos da história”, diz Goethe, “é o entusiasmo que ela suscita” (Goethe, 1907, p.173). Assim, o aprofundamento na história da ideia de constituição republicana também não deve estar simplesmente voltado ao passado, mas deve fortalecer em nós a crença e a confiança de que as forças, a partir das quais a ideia de constituição republicana foi originalmente desenvolvida, também indicarão no futuro o caminho e que a constituição republicana, por sua vez, ajudará a conduzir esse futuro.

Referências

- Borries, K. (1928). *Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*. Leipzig: Meiner.
- Goethe, J. W. (1891). *Zur Morphologie*: Teil 1. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe VI)
- _____. (1893). *Zur Naturwissenschaft*. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe XI)
- _____. (1898). *Campagne in Frankreich 1792*. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe XXXIII)
- _____. (1903). *Goethes Briefe 1797*. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe XII)
- _____. (1907). *Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik*. Weimar: Böhlau. (Weimarer Ausgabe XLII)
- _____. (1910). Zu Johann Peter Eckermann, 25. Dezember 1825. In Biedermann, F. (org.). *Goethes Gespräche* (pp. 244-247). Leipzig: Biedermann. (Gesamtausgabe III)
- Hashagen, J. (1924). Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 78, pp. 461-495.
- Heine, H. (1910). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: *Sämtliche Werke VII* (pp. 185-354). Leipzig: Insel.
- Jellinek, G. (1904). *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 2ed. Leipzig: Duncker & Humblot.
- _____. (1919). *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 3ed. München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Kant, I. (1913). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Buchenau, A.; Cassirer, E. (orgs.). *Immanuel Kants Werke IV* (pp. 149-166). Berlin: Bruno Cassirer.
- _____. (1914a). Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Buchenau, A.; Cassirer, E.; Kellermann, B. (orgs.). *Immanuel Kants Werke VI* (pp. 355-398). Berlin: Bruno Cassirer.
- _____. (1914b). Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf (1795). In: Buchenau, A.; Cassirer, E.; Kellermann, B. (orgs.). *Immanuel Kants Werke VI* (pp. 425-474). Berlin: Bruno Cassirer.
- _____. (1916). Der Streit der Fakultäten. In: Kellermann, B. (org.). *Immanuel Kants Werke VII* (pp. 311-431). Berlin: Bruno Cassirer.
- _____. (1922). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Schönderffer, O. (org.). *Immanuel Kants Werke VIII* (pp. 1-228). Berlin: Bruno Cassirer.
- Klövekorn, F. (1921). *Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Berlin: Ebering. (Historische Studien 90)
- Leibniz, G. W. (1859). Brief an Pierre Varignon vom 2. Februar 1702. In: Gerhardt, C. I. (org.). *Mathematische Schriften IV* (pp. 91-95). Halle: Schmidt.

- _____. (1885). Méditation sur la notion commune de la justice. In: Mollat, G. (org.). *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften* (pp. 56-81). Leipzig: Robolsky.
- Metzger, J. D. (1804). *Aeußerungen über Kant: seinen Charakter und seine Meinungen*. Königsberg: Göbbels und Unzer.
- Rousseau, J-J. (1977). *Do contrato social*. Tradução de Mário Franco Nogueira. Lisboa: Presença.
- Salander, G. A. (1926). *Vom Werden der Menschenrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776*. Leipzig: Weicher.
- Taine, H. (1909). *Les origines de la France contemporaine*. Volume 1: L'ancien régime. 27ed. Paris: Hachette.
- Voegelin, E. (1929). Der Sinn der Erklärung der Menschen - und Bürgerrechte von 1789. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 8, pp. 82-120.
- Vorländer, K. (1911). *Immanuel Kants Leben*. Leipzig: Felix Meiner.
- _____. (1912). Kants Stellung zur französischen Revolution. In: *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) Dargebracht* (pp. 247-269). Berlin: Bruno Cassirer.

Recebido em: 06.12.2017

Aceito em: 10.05.2018

TRADUÇÃO

Mudança de significado do parlamentarismo¹

Otto Kirchheimer

Diz-se com frequência, sobre a Constituição de Weimar atualmente vigente, que ela teria criado a forma democrática de Estado na Alemanha e introduzido o sistema parlamentarista. Aqui, as expressões “parlamentarista” e “democrático” são, na maioria das vezes, usadas em conjunto ou uma ao lado da outra, de maneira que involuntariamente surge a impressão de que elas sempre teriam tido o mesmo significado no curso da história, de que uma não seria pensável sem a outra. Esse é um engano teórico de grande alcance que - se fosse de outra forma, a constatação não seria importante para nós - pode levar, e já levou, a erros desastrosos na práxis política.

Em sua configuração tradicional, o parlamentarismo é a forma clássica por meio da qual a burguesia dominava o Estado e a sociedade no século XIX. Restringindo-se meramente à observação das relações internas à Alemanha, por muito tempo se acreditou que as grandes oposições políticas desse século encontravam sua expressão na antítese “Estado da autoridade [*Obrigkeitsstaat*] e Estado popular”, formulada pelo professor liberal Hugo Preuß. Com isso deixou-se de ver que aqui se tratava apenas de um último combate à retaguarda do absolutismo feudal, que - mais tarde na Alemanha, mais cedo em outros países - abriria caminho para o domínio da burguesia - primeiro na forma velada da transição da monarquia constitucional.

Três princípios políticos determinados, identificáveis e passíveis de formulação estavam na base do parlamentarismo, o sistema político de poder da burguesia no século XIX:

1. a crença de que exclusivamente as “camadas de posses e formação” - como o par clássico de palavras, tão elucidativo em sua composição, de Rudolf von Gneist, que, nos anos setenta e oitenta do século XIX, desempenhava o mesmo papel que hoje desempenha o professor Kahl do Partido Popular Alemão (*Deutsche Volkspartei*) - seriam vocacionadas para o exercício das funções

¹ Kirchheimer, O. Bedeutungswandel des Parlamentarismus. *Jungsozialistische Blätter*, n. VII, caderno 10, outubro de 1928, republicado na coletânea organizada por Wolfgang Luthardt: Kirchheimer, O. (1981). *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*. Frankfurt: Suhrkamp, pp.58-63 [Nota da tradutora (N. T.)]. Tradução de Bianca Tavolari.

políticas e para a ocupação dos cargos públicos mais elevados;

2. a crença de que o que é útil e certo para a nação poderia ser encontrado na e por meio da discussão pública no parlamento;
3. a firme adesão ao princípio do Estado de direito.

Aquela proposição sobre a capacidade e a dignidade políticas exclusivas das camadas de posses e formação, que foi justificada por seus defensores de então por meio da referência aos impostos mais altos pagos pelas classes proprietárias, era a base teórica de todo direito de voto vinculado a uma determinada quantia de renda e propriedade (voto censitário). O voto censitário foi o meio técnico da burguesia no século XIX (que ainda não dispunha de um monopólio da imprensa tão irrestrito e efetivo, tal como seus netos no século XIX) de manter as grandes massas afastadas do exercício de influência sobre seus destinos políticos e para assegurar, assim, que o domínio do Estado permanecesse exclusivamente em suas mãos. O princípio basilar da burguesia no século XIX, o princípio do Estado de direito, é dificilmente compreensível para nós mesmo que até nos círculos do partido se fale da ideia sagrada do Estado de direito; aqui, entretanto, nunca se nota que, sob a perspectiva da história das ideias, o significado do Estado de direito era completamente outro no século XIX se comparado à sua função na vida política do século XX. Naquela época, a exigência do Estado de direito tinha um sentido duplo: em primeiro lugar, esse conceito serviria para que a burguesia alcançasse e assegurasse a vitória definitiva sobre os resíduos absolutistas do sistema monarquista, para garantir que o arbítrio de cada órgão individual de governo e da administração fosse restringido ao máximo possível na medida em que se criava uma série de normas legislativas precisas. Além disso, as necessidades do comércio e da troca exigiram uma segurança jurídica que fosse a maior possível; cada vendedor e cada industrial deveriam conseguir saber, antecipadamente, o quão bem sucedidos eles seriam quando se dirigissem aos órgãos estatais para implementar uma demanda - e eles tinham várias. O que temos em mente aqui se torna claro em uma imagem grotesca utilizada por Max Weber, o maior e mais perspicaz entre os eruditos burgueses alemães: a justiça seria uma máquina em que em cima se coloca o caso concreto e as custas judiciais para que, então, a solução fosse despejada na parte de baixo.

Já naquela época, tanto os representantes da burguesia quanto os porta-vozes literários do proletariado reconheciam o papel do sistema parlamentar, a diferença entre domínio parlamentar e democracia. O seguinte argumento perpassa todos os escritos políticos de Marx e Engels, do *Manifesto Comunista*, passando por *As lutas de classes na França* até *A guerra civil na França* e o escrito de maturidade de Engels

Internationales aus dem Volksstaat: “O poder estatal (*Staatsgewalt*) moderno é apenas um comitê que administra os negócios comuns de toda a burguesia” (*Manifesto Comunista*). “Democracia” era entendida como o domínio do povo como um todo, do povo trabalhador, em oposição ao domínio de um parlamento que surgiu por meio do voto censitário. E mesmo a burguesia reconheceu, em seus representantes mais distintos, que seu sistema parlamentar de então estava em completa oposição a um domínio democrático do povo. Em resumo: naquela época democracia significava a pressão geralmente não muito clara, mas sempre presente, das amplas massas em relação ao domínio político; o parlamentarismo era a corporificação do domínio da burguesia.

O que aconteceu com aqueles três principais pontos de apoio do sistema parlamentar do século XIX? Pesquisar sobre isso, sem sermos influenciados pelas opiniões sobre o valor e o desvalor do parlamentarismo que já eram dominantes na época, é agora nosso dever.

Por meio da revolução de 1918, caíram os últimos restos de um direito de voto baseado na classe. No *Reich*, o direito ao voto universal e igualitário já havia sido alcançado por meio da Constituição de Bismarck. O tão almejado princípio do voto proporcional também se realizou. A responsabilidade parlamentar dos ministros, sua completa dependência dos representantes do povo, tornou-se princípio constitucional. Muitos viram nisso a supressão definitiva do antigo sistema. Para nós, entretanto, não parece que esta conquista deva ser altamente estimada, uma vez que, já na monarquia constitucional, as camadas da burguesia que são decisivas até hoje exerciam uma influência - que, apesar de não ser estabelecida pelo direito estatal, não era menor em razão disso - sobre a formação da vontade das mais altas autoridades de governo. Frequentemente se afirma que, depois da queda do direito ao voto baseado em três classes (*Drei-Klassen-Wahlrecht*), depois da introdução de um voto proporcional universal, aquelas oposições entre a burguesia politicamente privilegiada e o operariado com menos direitos, tal como elas caracterizavam o século XIX, estariam superadas e que, hoje, na Alemanha, teríamos apenas cidadãos com direitos iguais; em síntese, teríamos um sistema que uniria, em si mesmo, democracia e parlamentarismo.

O que apontamos como o primeiro princípio do Estado burguês-parlamentar acabou por de fato cair. O voto censitário era o meio mais ingênuo de manter grandes camadas de eleitores afastadas. Mas seria um ponto de vista demasiadamente superficial se nos contentássemos com a constatação de que desapareceu um meio de afastar as camadas proletárias da representação enérgica de seu interesse de classe, sem nos preocuparmos em perguntar se o objetivo almejado não é hoje alcançado por outros meios. No século XX, a burguesia aprendeu a se servir de um poder muito efetivo, que ela não conhecia anteriormente nessa extensão e do qual

não tinha sentido necessidade de se servir de maneira organizacional antes. Com ajuda do dinheiro, ela criou um grande número de instituições por meio das quais ela falsifica a formação da vontade estatal. Seu meio mais importante é sua imprensa. Para mostrar a vantagem descomunal que a burguesia consegue em razão do capital que está à sua disposição, basta apontar para um exemplo familiar a todos nós. Existe hoje uma organização influente chamada Partido Democrático (*Demokratische Partei*) - em razão de sua ideologia, ela é muito mais perigosa para o operariado do que seus inimigos públicos; mas infelizmente ainda não ficou suficientemente claro para os círculos dirigentes do partido que, por um lado, o capital financeiro e, por outro, industriais e agrários, por mais que possam não concordar em muitos pontos, têm exatamente a mesma opinião no ponto decisivo, o da manutenção da propriedade privada e da liberdade de contrato. Essa organização política, o Partido Democrático, deve sua existência somente às três empresas jornalísticas: Ullstein, Mosse e Frankfurter Sozietätsdruckerei. Por meio de sua posição de poder financeiro, a burguesia assumiu uma posição de poder velada no lugar de uma posição aberta. Ela concedeu o direito de voto igual e universal para, ao mesmo tempo, despojá-lo de seus mais importantes efeitos por meio da sua posição de poder financeiro.

O segundo princípio da burguesia parlamentarista, a crença na discussão pública no parlamento, que produz o resultado correto e racional para o bem do povo, pressupunha uma dada unidade política, tal como a burguesia do século XIX apresentava. Quando o proletariado chegou ao parlamento, esse princípio havia perdido o sentido. Na discussão pública, o representante do proletariado só podia dizer, ao representante da burguesia, que seu interesse exigia uma regulação específica, enquanto o representante dos burgueses partia daquilo que tornava seu interesse necessário, embora até hoje os parlamentares burgueses mostrem a particularidade de proclamar que seu interesse seria idêntico ao interesse da nação como um todo. Assim, um parlamento não é mais o lugar da discussão criativa, ele se tornou o local das declarações públicas de interesses de classe opostos, enquanto as verdadeiras decisões sobre questões políticas são tomadas em reuniões privadas e em comitês e encontros secretos. A ideia de uma decisão racional que deve ser obtida no parlamento entendido como o refúgio do progresso teve de dar lugar ao fato de que os interesses de classe são questões de poder para as quais não há outra racionalidade que não a necessidade de alcançar, para cada classe, o máximo do que lhe é possível sem ultrapassar o risco de sua correlação de poder. Nesse contexto pode ser apontado que maioria no parlamento e poder político real *podem*, mas não *precisam* coincidir. Maioria e poder são duas coisas distintas e a maioria no parlamento é apenas *uma* possibilidade - não absolutamente confiável - de conhecer a verdadeira correlação de poder.

A burguesia procurou se aproveitar da ideia do Estado de direito em relação

ao proletariado de tal maneira a apontar que as leis seriam iguais para todos, que teriam validade igual e que, por isso, o proletariado não poderia exigir um tratamento especial. Contra este argumento basta fazer referência às palavras acertadas de Anatole France: “Em sua justiça majestática, a lei permite que pobres e ricos possam dormir debaixo de pontes”. Na verdade, a ideia de Estado de direito ganhou hoje um sentido completamente diferente. Ela não é mais uma posição que pertence exclusivamente à burguesia, nem uma posição de ataque, como em seu período inicial, nem uma posição de defesa, como em seu período tardio. Hoje, a ideia de Estado de direito está situada entre proletariado e burguesia. Ela se tornou a linha divisória de dois grupos em luta, da qual ambos estão bastante distantes para sentir que ela seria a lei definitiva para a distribuição de poder. Isso deve ser ilustrado por meio de um exemplo. Hoje, nem empregadores nem empregados querem colocar tudo em jogo por meio de uma desavença individual; isso porque, hoje, cada uma de suas desavenças ultrapassa a luta de dois indivíduos isolados; por trás de cada um deles está seu grupo social, preparado para vir em ajuda a seu partido em cada caso importante; por isso o Estado estabeleceu todo um sistema jurídico que serve para resolver essas lutas sociais por meio de um caminho jurídico, para retirá-las da esfera dos participantes diretos, para neutralizar questões sociais de poder na forma de problemas de aplicação do direito. Então o sistema jurídico estatal tem hoje a função de criar um estado de equilíbrio nas relações entre burguesia e proletariado. O Estado de direito é, talvez, uma das formas externamente mais características para o valor de transição de nosso sistema político atual, para seu caráter provisório, para uma situação em que uma das classes *já não é mais* forte o suficiente, a outra *ainda não é* forte o suficiente para manter a exclusividade de seu sistema político.

Recebido em: 15.01.2018

Aceito em: 18.04.2018

TRADUÇÃO

Sobre a teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo¹

Otto Kirchheimer

Independentemente de o liberalismo ter querido se certificar de que os âmbitos culturais permanecessem fora do Estado, ele se satisfazia com o fato de, ao invés de aniquilar o Estado, conquistar, no Estado, uma posição de poder equivalente a sua posição econômica. Nessa luta, que sempre permaneceu repleta de respeito e de admiração secreta pelos poderes representantes desse Estado, a constituição [*Konstitution*] era sua arma. O fraco conteúdo político próprio do liberalismo fez com que ele sucumbisse duas vezes à vontade de poder de um Napoleão na França, enquanto que, na Alemanha da época de Bismarck e pré-Bismarck, ele renunciou repetidamente à sua independência perante o poder estatal. A constituição e a ideia de Estado de direito em geral - em cujo verdadeiro significado o liberalismo depositava excessiva confiança - deveriam ajudá-lo a fixar as camadas dominantes da nobreza em um âmbito de atividade precisamente regulado. Como, além disso, eles tinham apenas sua posição econômica como arma, esse processo foi razoavelmente longo. Esse atraso trouxe consigo o fato de que a última parte da luta foi conduzida já sob a irrupção da classe trabalhadora, que nesse meio tempo havia se tornado um fator político.² Assim, a classe trabalhadora passou a ter uma relação mais estreita com o liberalismo por meio do posicionamento comum em um *front* contra o semi-absolutismo feudal. No abismo para o qual necessariamente eles precisariam trazer seus interesses econômicos opostos, a luta por liberdade política e de visão de mundo - à qual o liberalismo deu prosseguimento como uma herança tradicional tanto naqueles lugares onde ele havia praticamente abdicado de sua liberdade de ação política quanto na Alemanha - foi um aglutinador bem-vindo que continuou a fazer efeito até os dias de hoje na social-democracia da Europa ocidental. A luta por liberdade política, que os partidos estatais liberais conduziam para efetivar sua demanda por poder no âmbito político, era relativamente não perigosa na

1 Kirchheimer, O. Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus. *Zeitschrift für Politik*, v.17, 1928, p.593-611, republicado na coletânea organizada por Wolfgang Luthardt: Kirchheimer, O. (1981). *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*. Frankfurt: Suhrkamp, p.32-52. [Nota da tradutora (N. T.)]. Tradução de Bianca Tavorari.

2 A descrição mais concisa desse processo pode ser encontrada em Friedrich Engels, na Introdução a Karl Marx, *Klassenkämpfe in Frankreich*, p.5; mas o adversário também julga da mesma forma: Lorenz von Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich*.

medida em que a manutenção da unidade política do Estado garantia uma mesma base nacional comum. Mas essa base comum deixa de existir assim que a irrupção enérgica da classe trabalhadora, com a conquista da assim chamada democracia - ou seja, com o tratamento político igualitário e pleno, sem estar vinculado a qualquer qualificação que ensejasse censura -, deu um fim provisório a essa luta que ultrapassava os objetivos políticos do liberalismo. Ao mesmo tempo, com isso desaparecia o pressuposto valorativo que é ainda mais essencial para uma democracia - independentemente de que ela possa servir de forma para uma ideia deste tipo.³ Isso porque no momento em que uma grande parte do povo que não foi excluída do tratamento político igualitário deixa de reconhecer o valor comum como se fosse seu, no momento em que entra em colisão com ele, para o povo a democracia perde seu significado original, o significado da participação de cada indivíduo numa síntese existente de todos, em que há o reconhecimento de um valor comum.

Mas a história do século XIX - o palco da luta e da vitória final da democracia - esqueceu, sob a impressão dessa luta feroz, de perguntar depois qual seria o conteúdo possível e sempre mutável do novo governo do povo;⁴ uma demora que parece suficientemente compreensível em razão da igualdade absoluta que se passou logo a pressupor entre povo e democracia, por um lado, e liberalismo e burguesia, do outro. Porque com isso a oposição foi transportada do puramente político para o social e, desde então, determinadas representações sociais de homogeneidade se escondem por detrás do termo “democracia”. Nesse sentido, a democracia também é reconhecida por autores socialistas; um reconhecimento que é certamente enfraquecido pela universalidade do valor em nome do qual o socialismo quer ser democrático; isso porque, por meio das demandas de igualdade social que o socialismo coloca para a democracia, essa já passa a ser entendida como uma passagem à condição de não-ser-mais-Estado, à condição de sociedade sem classes. No entanto, nenhuma unidade de valor determinada *a priori* faz parte das características constitutivas da democracia de valores [*Wertdemokratie*], mas unicamente uma unidade de valor que aponta para além do tratamento igualitário puramente político. Nesse sentido, a “democracia”, que foi conquistada na Alemanha depois do fim da guerra e, em outros países, em parte ainda mais cedo, adentra numa oposição aguda.⁵ Sem levar qualquer

3 Sobre as questões estruturais da democracia, cf. W. Becker em *Schildgenossen*, setembro de 1925.

4 Já Proudhon fazia uma reclamação altamente comovente sobre a mutabilidade das ideias dominantes no âmbito da democracia em: *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tomo 1, p.10.

5 Essa oposição entre, como vamos chamar aqui, a democracia formal e a democracia de valores também perpassa todo o livro de Max Adler, *Politische oder soziale Demokratie*; a caracterização de democracia política e social é um estreitamento da oposição entre democracia formal e democracia de valores, mas a expressão “democracia política” é infeliz, já que toda a democracia, forma fenomênica da vida estatal, é política. Aqui se mostra a necessária contradição da formação puramente socialista de conceitos: não se consegue prescindir das próprias categorias políticas mesmo quando se quer pensá-los em termos de categorias apolíticas.

pressuposto valorativo em consideração, ela designa apenas um estado de tratamento político igualitário universal. O traço característico de uma democracia formal⁶ é não possuir valores que poderiam ser contrapostos a contra-valores determinados, a não ser que se entreveja, nessa liberdade em relação aos valores, um valor em si mesmo.⁷ Ela é a forma em que as classes e seus valores se cruzam e se encontram. Dito mais precisamente, ela é a forma em que, num determinado momento da luta de classes, as forças opostas se agrupam. A questão é a seguinte: como o governo é de todo possível sob essas circunstâncias e quem decide sobre quem deve tê-lo em suas mãos? Numa democracia qualificada por uma representação valorativa comum, a maioria de votos significa a decisão sobre o melhor modo de realização das representações valorativas comuns.⁸ Se não existe um valor comum, então não é completamente evidente por que a maioria deve decidir, já que essa decisão da maioria equivaleria à submissão sem luta da minoria ao adversário político. Isso pode ser melhor percebido a partir do fato de que este estado de longo prazo de uma submissão sem luta é designado por “ditadura” numa literatura socialista e, aqui, “ditadura” é pensada menos como um conceito caracterizador da exceção⁹ e mais como não-evidência de um tal ato de submissão. Os pressupostos para a existência da democracia formal são, portanto, os seguintes: um equilíbrio aproximado entre as classes que lutam entre si e o acordo tácito que daí resulta, enquanto essa situação de equilíbrio perdurar, para deixar decidir por meio do voto e seu eventual resultado de maioria sobre quem deve assumir o governo.¹⁰ Esse governo assim estabelecido não é livre em suas decisões, uma vez que aquele que eventualmente for vencido nesse procedimento de adição amplia o sistema de proteções constitucionais herdado do liberalismo em seus menores detalhes. Aqui, naturalmente, desempenha um certo papel a questão de qual classe ou qual grupo, com sua visão de mundo, conseguiu inscrever partes de seu programa

6 Karl Renner tem em vista apenas a democracia formal em suas considerações no caderno de dezembro de 1926 da *Gesellschaft*. [Como não há qualquer texto de Renner no caderno de dezembro de 1926 da revista *Die Gesellschaft*, Kirchheimer provavelmente se refere ao artigo *Der Streit um die Demokratie*, de Renner, publicado na mesma revista, no primeiro caderno de 1927. (N. T.)]

7 No mesmo sentido, Kelsen em *Sozialismus und Staat*.

8 Cf. a passagem clássica de Rousseau, *Contrat social*, livro IV, cap. 2, *Des Suffrages*. “*Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose, sinon que je m’étois trompé et que j’estimois être la volonté générale, ne l’étoit pas*”. Completamente conforme a esta ideia: Max Adler, *Politische oder soziale Demokratie*, p.85.

9 Sobre isso, Carl Schmitt, *Die Diktatur e Politische Theologie*.

10 O problema do estado de equilíbrio apareceu como problema de contrabalanceamento na época da monarquia. É interessante a constatação de Aulard (*Politische Geschichte der französischen Revolution*, II, p.44) de que a burguesia almejava, por meio da pessoa do rei, um relativo contrabalanceamento entre povo e burguesia, sem com isso querer abdicar de seu poder de fato. Mas o povo não compreendeu sua posição favorável e ajudou a burguesia contra o rei (p.46). O liberal Rotteck compreendeu bem o principal significado desse processo como um ensaio para a história política do século seguinte, na medida em que ele faz a severa acusação de que a monarquia teria forçado a burguesia a, na Revolução Francesa, apelar ao povo (*Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeit*, vol. IX, p.83).

na lei processual desse sistema constitucional de proteção - a constituição - e que, assim, consegue escapar das eventuais oscilações do estado de equilíbrio, por meio da exigência da maioria de dois terços, e de qualquer ataque pela duração de tempo do sistema. Uma observação da Constituição de Weimar a partir deste ponto de vista ofereceria exemplos instrutivos. Assim, a ideia de Estado de direito passou gradativamente por uma profunda troca de função [*Funktionswechsel*] ao sair do círculo de pensamento e das mãos dos partidos constitucionais em direção ao amplo plano de luta entre povo e classes proprietárias. Originariamente o tímido meio de luta das camadas de “posses e formação”, para quem se tratava especialmente de consolidar a exclusividade de seu domínio financeiro¹¹ e de não expor a segurança de suas ações privadas aos perigos de um sistema judicial incerto, a ideia de Estado de direito se tornou a linha divisória de dois grupos em luta, em que ambos estão muito distantes para perceber nela a lei definitiva da distribuição interna de poder. Esse acordo tácito, que é o fundamento da existência da democracia formal, só era suportável para os grupos em luta se os limites de poder do governo fossem demarcados o mais estreitamente possível, se lhe fosse concedido o mínimo possível de poder de decisão de fato, mas que, para isso, uma série de funções administrativas determinadas de maneira precisa pela lei lhe fosse transferida; funções administrativas que, em grande número, seriam inteiramente recriadas depois que a tentativa do liberalismo de retirar completamente a regulação das relações econômicas do Estado não se comprovou nem viável e nem tampouco desejável.¹² Mas sobre cada função administrativa se elevam as instâncias que deveriam arrancar a decisão da atual distribuição das forças sociais para transportá-la para a esfera do direito. Caminha-se para a juridificação [*Verrechtlichung*] em todos os âmbitos, procura-se desviar de toda decisão que seja de fato de poder, quer se trate do poder ditatorial do presidente do *Reich* ou da resolução de conflitos trabalhistas; tudo é neutralizado pelo fato de que é juridicamente formalizado. Apenas nesse momento começa a verdadeira época do Estado de direito. Isso porque esse Estado está embasado apenas em seu direito. Uma decisão tomada só se torna de todo tolerável se tiver um efeito o mais incolor e o menos autoritário possível, se por meio dela seja provocada a crença de que ela teria sido tomada por juízes independentes¹³ e segundo a livre convicção. O paradoxo se tornou fato; o valor da decisão está no fato de que ela é uma decisão jurídica, de que ela é proferida por uma instância reconhecida universalmente, mas

11 No Estado formal-democrático, o direito orçamentário perdeu completamente seu antigo significado, já que, com a possibilidade de troca de governos, o controle permanente exigiu um caráter altamente subsidiário.

12 A ideia do Estado-administração [*Verwaltungsstaat*] encontra sua representação mais pronunciada em Cunow, *Marxsche Staats- und Gesellschaftstheorie*, e também no livro de Renner sobre a guerra, *Krieg, Marxismus und Internationale*.

13 Ver, sobre isso, as observações de E. Rosenstock, *Vom Industrierecht*, p.167.

que, mesmo assim, ela contém o mínimo possível de decisão de mérito. O Estado vive do direito, mas ele não é mais direito, é um mecanismo jurídico, e todo aquele que acredita tomar a condução dos assuntos do Estado recebe em suas mãos, ao invés disso, uma maquinaria jurídica que demanda dele tal como a um maquinista lhe demandam as seis alavancas que têm de ser por ele operadas.¹⁴ O elemento do Estado de direito em sua forma agora visível depois da superação do liberalismo puro, a transposição específica das coisas do plano dos fatos para o jurídico-mecanicista, é a característica essencial do Estado na era do equilíbrio das forças de classe. Se retirarmos, com cuidado, as coisas que não suportam juridificação em razão de seu caráter incondicionado [*Unbedingtheit*] - tal como a religião e o serviço militar -, então o que sobra é um puro mecanismo jurídico.

A questão acerca da Revolução Russa, do Estado soviético, é a questão sobre se lá se tratou da destruição de uma maquinaria jurídica como essa, sobre se o Estado russo que foi exterminado também teria sido, da mesma maneira, uma forma de dirimir [*Austragung*] as oposições de classe. Isso deve ser completamente negado. O Estado oficial russo tinha uma ligação das mais estreitas com a Igreja ortodoxa russa; seu líder, o czar, era ao mesmo tempo o chefe da Igreja; uma razão a mais para os intelectuais orientados para o ocidente, a burguesia liberal, não terem conseguido ganhar influência; seu significado histórico - significado que as camadas correspondentes da Europa ocidental não perderam até hoje - é absorvido no movimento revolucionário geral e corresponde ao curto interlúdio entre o império czarista e a república de conselhos.

A formulação concisa daquilo que o Estado russo pré-revolucionário representava pode ser encontrada na obra *Rússia e Europa*, de 1867, de Danilewski - a bíblia do paneslavismo. Aqui, a missão político-cultural da Europa é contraposta à missão divina da Rússia e, como consequência, toda revolução é declarada incompatível com o caráter do povo russo. O Estado russo é um não-Estado, ele é só a forma terrena de expressão de uma missão desejada por Deus, um império repleto de valores, e, quanto mais perto chegamos da periferia do século XX, mais inconciliável se torna a oposição entre a verdadeira missão da Rússia e aqueles que a negam, até que ela se intensifica, no pensamento de Berdiaev (1927), um moderno pensador contrarrevolucionário russo, chegando à maravilhosa concepção de império de Deus como o verdadeiro e sagrado império russo e o império do anti-Deus como o demônio ateu bolchevista. O que é particularmente interessante em Berdiaev não

14 O Estado-administração de Cunow e Renner reforça o conceito de “*service*” no pensamento francês e anglo-americano sobre o direito do Estado. Isso se mostra em Duguit (*Traité de droit constitutionnel*, vol. 2, p.52 e seguintes) pela inclinação de ver tudo que é direito público sob o ponto de vista de uma assistência para o processo social. O pensamento jurídico americano entende que é melhor abstrair de conceitos políticos de agrupamento, e aqui o conceito de “*service*” se torna um conceito de atribuição social de tipo completamente liberal - “serviço público para sua majestade, o cliente”, como diz Hirsch (*Amerikanisches Wirtschaftswunder*, p.277).

é apenas essa abertura de caminho para a oposição radical entre bem e mal, essa valoração completamente moral que ele concede a todos os processos estatais do império russo, mas muito mais a ascensão do conhecimento de que o bolchevismo rompeu completamente com qualquer meia medida e com qualquer neutralidade, que ele rompeu com o império do meio [*Reich der Mitte*], tanto que agora valeria tomar a última e verdadeira decisão. Assim, o característico do império russo era sua estrutura de oposição concisa combinada com seus conceitos morais-teológicos de bem e mal, que dominavam todo seu mundo de representações políticas. O problema de maior importância econômica era, como é sabido, a distribuição de terras.

Já Karl Marx havia sido levado a falar, em uma carta a Vera Zaslitch¹⁵, sobre essa estrutura completamente diferente das relações russas: de que a necessidade do processo de desenvolvimento capitalista se restringia à Europa e, na edição russa do *Manifesto comunista*, ele notou, no prefácio, que a derrota do absolutismo russo poderia ser o sinal de uma revolução de toda a Europa. Sob a liderança de Plekhanov, a social-democracia russa certamente caminhou como os partidos operários da Europa ocidental até a divisão ocorrida no ano de 1903, no Congresso de Londres. Ela também fez uma transição gradual, um desenvolvimento “orgânico” do absolutismo, passando pela democracia parlamentarista, até chegar ao ponto em que, pela primeira vez, o partido trabalhista teria a maioria parlamentar no Estado democrático. Esse comportamento levou, necessariamente, a ver um progresso constante no processo que foi do absolutismo até a democracia socialista completa e, especialmente, a ver o conjunto de acidentes [*Akzidentalien*] necessários em uma democracia formal com estrutura de equilíbrio (como as liberdades de imprensa, de reunião e instituições similares) como uma conquista duradoura, à qual havia sido atribuído um caráter de fetiche - para falar com Marx. Uma teoria do duplo progresso se formou entre os epígonos de Marx, que, depois dele, tiveram influência decisiva sobre a atitude dos partidos operários.¹⁶ Ao progresso do desenvolvimento da economia capitalista corresponde o progresso no desenvolvimento da humanidade, o progresso em sua educação para humanidade, que encontra expressão em seus respectivos métodos de luta. A paz pela qual morreu Jean Jaurès em 1914, comumente chamada de paz da Segunda Internacional, pertence a esta lista tanto quanto a crença numa maioria pacífica na democracia formal; essa democracia, que, segundo Kautsky, apresenta a luta das massas organizadas e esclarecidas como repleta de constância e prudência. Essa teoria do duplo progresso tem origem nos epígonos de Marx, não no próprio

15 Essa troca de cartas foi publicada pela primeira vez em 1924, pelo Instituto Marx-Engels de Moscou (volume I, 3º tomo, p.263-286). Devo essa informação, bem como muitas outras, ao excelente escrito de Stählin (1926).

16 Schmitt observa a mesma relação quando fala da identidade imaginada entre ideias progressistas-democráticas e a organização social-democrata. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. ed., p.32. Alguns exemplos, entre tantos outros: Renner, no ensaio já citado; Kautsky (1919); e altamente instrutivo: Kautsky (1921).

Marx. Para o próprio Marx, o mundo político não era nada mais do que um reflexo do desenvolvimento econômico. Não é a maturidade do proletariado que leva ao dia da revolução social, mas é o processo de desenvolvimento do capitalismo o meio pelo qual o proletariado vai ser organizado e disciplinado. Segundo Georges Sorel (1921, p.199), a ideia de uma “*continuité technologique*” domina o pensamento de Marx.

Lênin, o reconhecido teórico do partido bolchevista, manteve-se afastado da teoria do duplo progresso por toda sua vida; mas a particularidade das relações russas o levou a rapidamente reconhecer que a dependência incondicional em relação à evolução econômica capitalista, à qual Marx vinculava o processo de maturação política do proletariado, não era de todo adequada para conduzir sua causa [*Sache*] à vitória. É certo que ele se prendeu à ideia da necessidade imutável do desenvolvimento econômico capitalista, bem como à ideia de que o progresso da humanidade se realizaria depois da vitória do socialismo; e, depois da conquista do poder, procurou efetivar esta última ideia num sentido completamente racionalista, materialista e orientado para o século XX; mas o conteúdo específico de sua ação e de sua teoria pertencem a uma outra área. Para efetivar o domínio do proletariado, Lênin substituiu a teoria do duplo progresso, a teoria da crescente humanização dos meios políticos de luta, por uma teoria da luta abrangente e sem reservas; no lugar do progresso que incluía a humanidade de todas as classes, ele incluiu a própria moral nessa luta, colocou-a a serviço de sua própria causa ao invés de ser seu servo. Para ele, essa luta é que cria o verdadeiro agrupamento [*Gruppierung*] da humanidade. “De acordo com nossa opinião”, diz ele, “a eticidade é completamente subordinada à questão da luta de classes, ético é tudo que é vantajoso para o extermínio da antiga sociedade exploradora e para o ganho de poder do proletariado. Assim, nossa eticidade consiste apenas na disciplina fechada e na luta consciente contra a classe exploradora. Não acreditamos nas diretrizes eternas da moral e nós vamos desmascarar esta fraude; a moral comunista significa o mesmo que a luta pela consolidação da ditadura proletária”. No que diz respeito a sua intensificação, essas frases são a contraparte da tese de Berdiaev sobre Cristo e Anticristo, só que certamente toda representação religiosa foi adaptada ao âmbito político: no lugar do infiel, do Anticristo, entrou o inimigo político. De acordo com seu conteúdo, elas pertencem ao círculo de pensamento de Sorel,¹⁷ com quem Lênin compartilha mais do que o ódio comum contra a superstição de progresso dos socialistas do parlamento. Eles têm em comum o fato de reconhecerem, na crença na conquista pacífica de uma maioria na democracia parlamentar, uma representação utópica. Mas utopias são projeções do pensamento humano; projeções racionais, não completamente imiscuídas na realidade, e que tendem para o futuro. Pareto já havia diferenciado entre utopias efetivas e inefetivas quando chamou o liberalismo de uma utopia

17 Ver especialmente o cap. 4 do livro mencionado.

inefetiva e o socialismo, de efetiva (Pareto, 1902, p.65). Isso retrata as circunstâncias verdadeiras sob uma designação falsa. O liberalismo político e da economia política, a teoria da livre concorrência e os direitos humanos, o *homo oeconomicus* e o cidadão abstrato pertencem, na verdade, a uma mesma lista de representações utópicas. Isso porque eles são uma construção racional do pensamento que mistura o que é condicionado pelo tempo com o que é desejado, que projeta imagens de futuro; o que lhes falta é o efeito imediato no presente. Mas essa é a verdadeira linha divisória entre utopia e mito; enquanto a utopia que projeta o futuro distante permanece, em sua totalidade, impotente em relação ao presente, o mito tem efeito no presente e o forma automaticamente segundo sua imagem.¹⁸ O mito vive no passado e no presente, o futuro só lhe é acessível na medida em que se corporifica, de acordo com a vivência, num pedaço de presente ou de passado.

Para Sorel, o mito do presente, o mito do proletariado, se corporifica na greve geral. Segundo a opinião de Sorel, Karl Marx se esqueceu da organização do proletariado em luta em favor da análise do desenvolvimento do capitalismo e, com isso, ficou num esquema racionalista que o levou para muito perto da utopia. Mas o sindicalismo precisaria tomar para si e realizar o que seria propriamente o conteúdo nuclear da teoria de Marx: a teoria da luta de classes. Com isso, é justamente o elemento marxista típico - a dependência funcional do movimento proletário do processo de desenvolvimento capitalista - que é colocado em questão, e, com isso, Sorel tornou a teoria da luta de classes independente, deu a ela um fundamento e um sentido próprios. Isso porque o que Sorel designa com "*la force*" serve, no fundo, exatamente ao que Marx entendia por processo de desenvolvimento capitalista: relações de força racionalmente calculáveis. Sorel contrapõe essas coisas racionais que pressupõem apenas paciência, compreensão e conhecimento, a um conceito político de agrupamento de tipo essencialmente distinto. "*La violence*", isso significa o ímpeto [*Wucht*] - para isso, Lênin usou o termo "élan russo" -, com o qual um grupo decidido se aproxima da sua vitória. É a última batalha, a "*bataille napoléonienne*", que, como conteúdo essencial do mito, reaparece também aqui. Mas com isso é a representação de uma luta por poder - uma representação na qual haviam se imposto a irrealidade de uma consciência e de uma luta de classes proveniente da necessidade de conhecimento, bem como seu necessário correlato de arrependimentos provenientes da ética individualista e da utopia - que é superada e substituída por uma ética de luta que encontra sua legitimação na grandeza e na capacidade de participação do próprio mito, mas que, assim, desloca a greve geral de sua esfera

18 A representação de um efeito imediato nas pessoas é típica do mito. Assim se lê em Sorel: "*Il faut juger des mythes comme des moyens d'agir sur le présent*" (p.180). Sem dúvida, a ideia de "*agir sur le présent*" só é encontrada, desenvolvida em sua pureza, entre os povos primitivos; ela corporifica uma atitude consciente da consciência pré-lógica. Ver Lévy-Bruhl, *Mentalité primitive*, em especial a p.94 sobre o caráter emocional do mundo primitivo de representações.

econômica; não são mais trabalhadores assalariados que conduzem esta luta, mas os heróis de uma nova lenda que vão conduzir o início de uma nova época histórica. Os heróis do mito, os trabalhadores grevistas, são os puros, os melhores, os escolhidos para a última vitória e é por isso que é certa a vitória do proletariado agrupado em torno da bandeira da “*violence*”, da violência [*Gewalt*] criadora, sobre “*la force*”, a violência puramente técnica-econômica da burguesia; assim como a eterna vantagem de tudo que é irracional sobre o elemento racional, do mito sobre a utopia, é que um é devoto enquanto o outro calcula. O mito político tem a capacidade de evocar um agrupamento de valores políticos de tipo mais resolutivo. Partindo da necessidade e da magnitude da luta definitiva, ele não tem nenhuma preocupação maior do que encontrar um inimigo, que na verdade não é mais inimigo; e ele espera conseguir que o desespero em encontrar uma saída impulsione a burguesia a se encorajar e a disputar a luta com a dignidade que dita seu significado. Seguindo assim uma antiga tradição, ele quer ver na imagem do burguês o inimigo por excelência.¹⁹ A teoria da “*action directe*” significa uma tentativa de restituir a política de sua imediatez, na medida em que ela, ao rejeitar toda instância intermediadora, ao rejeitar a esfera da humanidade neutra e do progresso, retira sua força e seus símbolos da esfera imediata da vida do presente. Para ela, a ligação estreita entre política e economia não é um perigo, já que o mito, como princípio da forma política, é suficientemente forte para superar todos os elementos de inércia. Para garantir a força da vontade de formação [*Formungswillens*] política, ele passa a defender a teoria das elites e reconhece, assim, um princípio de organização de cunhagem própria. Mas, com isso, a teoria de Sorel e a teoria do sindicalismo revolucionário entram em sintonia com a concepção oficial do leninismo, segundo a qual o partido comunista é o condutor do proletariado, sua única e verdadeira representação na grande luta contra o domínio mundial da burguesia, que, segundo a concepção de Lênin em *Estado e revolução*, representa o que há de falso, mau e imoral.²⁰

É de importância fundamental determinar, para cada princípio político, como ele se posiciona em relação ao conceito de ditadura, em que medida ele leva o princípio da exceção em conta e lhe garante admissão. Se vejo corretamente, então três conceitos de ditadura se confrontam na literatura socialista. O conceito marxista de ditadura - formado numa época em que, pela primeira vez, questões de

19 Enquanto Eduard Bernstein, o representante típico da teoria do duplo progresso, já exaltava a integridade moral da burguesia nos anos noventa, Sorel e Pareto procuram, para além das tentativas de relativização do parlamentarismo e sem ilusões, apontar para o verdadeiro *front* de luta. Em fidelidade intelectual a Sorel, Johannet empreendeu a tentativa de contrapor a imagem do proletariado a uma imagem de valor da burguesia em seu *Éloge du bourgeois français*. Com isso, todos eles seguem a tradição de Bakunin: “*L’honnêt homme, homme moral, c’est celui qui soit acquérir, conserver et augmenter la propriété*”, *Œuvres complètes*, III, 127 e seguintes. O que há de mais recente sobre a imagem do burguês: Werfel (1926).

20 A concepção oficial da orientação partidária hoje dominante é de Stalin, *Probleme des Leninismus*.

poder econômico afetavam, por si mesmas e de maneira inequívoca e desmascarada, representações políticas - conservou pouco conteúdo político próprio. Sem valoração política, ele caracteriza o momento em que o processo do desenvolvimento da economia capitalista chegou ao ponto em que a conquista do poder pelos trabalhadores tem finalidade e sentido. Seus sucessores, os representantes da teoria do duplo progresso, tentaram dissolver a representação de ditadura em duas linhas que correm em paralelo, uma do progresso técnico-econômico e outra do progresso político-humanitário: de modo a encontrar na democracia parlamentarista, abrangendo ambas as linhas, o princípio político formal definitivo da era capitalista. Então, para eles, a ditadura foi deslocada do mundo da realidade política para o da utopia, que, vinculado às “leis da economia” de Marx, continha a forma de uma “transição orgânica”. Essa mistura de desenvolvimento econômico e democracia, maioria e humanidade, fez com que ficasse fácil para os bolcheviques combater a crítica que foi levantada contra sua representação de ditadura, vinda das fileiras dos adeptos da teoria do duplo progresso. A partir de respostas como essas - “A revolução não discute com seus inimigos, ela os esmaga; a contrarrevolução faz o mesmo e ambos vão saber suportar a acusação de não terem observado o regimento do parlamento alemão”²¹ - percebe-se todo o absoluto desprezo dos bolcheviques por esses métodos liberais de luta de terceira categoria, percebe-se que o mito político da revolução mundial apresenta um meio de agrupamento político e um princípio formal [*Formprinzip*] mais eficaz do que a utopia de uma possível maioria na democracia parlamentarista. A ditadura bolchevista está em oposição aos outros dois conceitos socialistas de ditadura, dentre os quais um mal pertence ao âmbito da ditadura política e o outro designa, sob o conceito de ditadura, o progresso político no momento em que nenhum progresso é mais necessário - como uma utopia confortável. O conceito bolchevista de ditadura é mais genuíno porque ele serve para a caracterização de um estado de exceção. A ditadura bolchevista é uma ditadura soberana, o que se deve reter, mesmo que também tenha surgido o tipo de uma ditadura de comissários²², uma “ditadura de pessoas individuais para processos determinados de trabalho em funções puramente executivas”, como expressou Lênin (1918, p.39). A ditadura bolchevista não significa qualquer transição orgânica, seu caráter de exceção consiste no fato de que ela quer primeiro criar as pré-condições para realizar o Estado socialista de igualdade social. Daqui deriva uma série de medidas políticas que ela tomou e é característica de toda ditadura tomar medidas para a realização de suas representações de valor, medidas que estão, elas mesmas, em contradição com os valores a serem realizados. Para isso ela se serve da assim

21 Radek no prefácio a Bukharin (1918, p.23).

22 Sobre a distinção fundamental entre ditadura de comissários e ditadura soberana, ver Carl Schmitt, *Die Diktatur*.

chamada democracia de sovietes [*Sowjetdemokratie*], que embora não constitua a “forma mais desenvolvida” da democracia, significa a tentativa intencional de conseguir entrada, na consciência das massas da população rural, de um círculo de representações pressupostas como indiscutivelmente corretas. Essa participação nas coisas estatais deveria servir à substituição, fracassada em seu conjunto, “*des gouvernement des hommes par l’administration des choses*” e, sobretudo, serve-lhe todo o sistema de conselhos que corporifica a práxis da “democracia soviética” e significa a transposição do novo princípio formal, que já aparece no sindicalismo, para a realidade.²³

No que diz respeito à eleição, seu significado não está, de forma alguma, em seu resultado. Não lhe é inerente nem mesmo o significado fraco usual entre nós, de que, a depender do resultado, a tripulação da maquinaria do Estado é trocada. O fato de que um valor dos próprios portadores de valor seja colocado em discussão não significa, de maneira alguma, que se deva votar sobre se ele está correto, o que é pressuposto como indiscutível. O valor das eleições russas não está em seu resultado, mas no próprio processo de votação. O critério das eleições russas é que elas são públicas. Então se pode dizer “sim”, não dizer absolutamente nada ou praticamente não dizer nada (= sem partido). Mas quem diz “sim” o diz diante de toda a esfera pública e claramente se sobressai em meio a todos que não dizem nada; isso porque aquele “sim” serve ao valor que rodeia o governo soviético: o valor da integração, a consciência de sentir-se-participante, de ter-vontade-de-estar-junto.²⁴ Assim, as eleições russas, mesmo sem possuírem um valor substantivo de decisão, criaram para si um valor político específico na medida em que se tornaram um fator de integração estatal.

No que diz respeito ao direito soviético, seu significado para a vida estatal não pertence apenas à mesma linha que a eleição. Abstraindo-se da medida própria

23 O sistema de conselhos aparece aqui em nova forma. Originariamente a forma em que os grupos revolucionários atuavam, autônoma e politicamente, diretamente sobre a base da organização de classe e, ao mesmo tempo, sobre a base da organização profissional, ela ajudou a fundar o domínio dos bolcheviques (sobre a história de seu desenvolvimento intelectual: *Über die Rolle des Agitators in Cromwells Heer*; Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der englischen Revolution*; sobre o papel dos conselhos operários da primeira Revolução Russa: Trotski, 1907, p.76). Num desenvolvimento consciente do curso das ideias sindicalistas, os conselhos que derivam diretamente das empresas na Rússia são avaliados como portadores de funções políticas (administração, eleição).

24 A questão do caráter público [Öffentlichkeit] das eleições não é decidida na própria constituição, mas foram as comissões de governo, a quem cabe essa decisão, que decidiram, sem exceção, em favor do caráter público. Sobre o procedimento de votação que prossegue na assembleia eleitoral oficial, ver mais em Timachev, p.83 (contra os soviéticos). R. Maltzew em *Komm. Internationale 1927*, caderno 19, é interessante do ponto de vista da *praxis* da última eleição. A diferença entre voto secreto e voto público significa, na verdade, o rompimento mais agudo e imaginável com as representações e tradições parlamentaristas-individualistas-liberais. Ele extermina qualquer ideia de que, na eleição, o destino do grupo governante poderia ser decidido de alguma maneira. A eleição pública significa confirmação, aprovação, mas, de maneira alguma, decisão.

de tecnicidade de todo direito da modernidade, inclusive o soviético, encontramos, para além de tudo isso, o caráter específico de nosso direito na relação inversa entre a falta de um poder substantivo de decisão e o aumento quantitativo desse poder, no desaparecimento das atribuições de valor por parte do Estado, numa formalidade e numa precisão mais técnico-jurídicas, em suma, no desaparecimento característico do Estado por trás de seu próprio mecanismo jurídico. A representação que Lênin (1918, p.30) fazia sobre a tarefa do direito é a seguinte: “Nota-se que a representação, herdada e influenciada pela burguesia, de que a justiça seria algo oficial e hostil ainda não foi definitivamente rompida. O fato de que precisamente a justiça é o órgão de ligação da população mais pobre com a administração do Estado não chegou suficientemente à consciência. Isso porque a justiça é o órgão de poder dos trabalhadores e dos pequenos agricultores, ela é um instrumento de educação e disciplinamento”. Rompe-se aqui com a concepção da justiça como aquela que se eleva acima dos litigantes, como terceiro independente, com aquela concepção do liberalismo que fez, nessa representação, sua necessidade se tornar virtude. Para tanto é restaurada a representação do caráter integral do direito que, desde o tempo do liberalismo, desaparece na Europa cada vez mais e que se extinguiu completamente no mecanismo jurídico da democracia formal. Onde houver Estado, seja ele democrático em seu conteúdo, seja em forma ditatorial, o direito é dito em nome de determinadas representações de valor. Por isso é inteiramente lógico que as garantias do judiciário russo não estejam em sua independência e inamovibilidade, mas em seu período limitado de eleição e no teste de sua confiança no serviço ao partido, feito anteriormente à eleição; que não estejam no seu vínculo à lei, mas que se baseiem em seu senso revolucionário de justiça. Aquele juiz de Moscou que recusou uma demanda - apesar da existência de todas as razões para aceitá-la - porque feriria os interesses de um trabalhador caracteriza, em pequena escala, o que o governo soviético quer alcançar quando autoriza, segundo sua constituição, que uma apelação contra decisões das instâncias superiores seja feita ao Comitê Executivo Principal, uma corporação política.²⁵ Aquela função integral do direito, que, dos pontos de vista do Estado de direito, foi caracterizada de maneira um tanto depreciativa como “*valeur instrumentale*” (Guetzevitch, 1925, p.314), condiciona simultaneamente que seu caráter é tão dependente dos objetivos colocados pelo Estado, que se chegou até mesmo a cogitar deixar o novo Código Civil russo valer por apenas dois anos. Assim se expressa o fato de que o direito russo não é um direito eterno, mas um direito temporal na mais aguda extensão.²⁶ O direito russo não precisa de uma “*clausula rebus sic stantibus*” especial porque ele é, ele próprio,

25 Cf. a Carta Constitucional russa de 6 de julho de 1923, Parte II, 7º capítulo.

26 Sobre isso ver também o comentário de Rosenstock (1926, p.122).

o direito da “*clausula rebus sic stantibus*”.²⁷ Essa ideia domina completamente a concepção russa de direito internacional; a irreconciliabilidade das oposições de classe deu vida ao Estado soviético, ela lhe serve e, por meio dela, os bolcheviques esperam dominar toda a Terra. É por isso que, para o Estado soviético, o direito internacional, no sentido tradicional da palavra, é a mais questionável entre todas as construções jurídicas. Como a Rússia soviética não reconhece uma comunidade de interesses de diferentes Estados que não seja mais do que de caráter técnico, ela não possui qualquer evidência para todo esforço de configurar a comunidade de direito internacional de maneira mais estreita e de apoiar a propaganda de paz. Para ela, o direito internacional não é um direito de paz, mas um direito de armistício. Como então a Rússia não vê qualquer possibilidade de entrar no conjunto das relações de direito internacional - cuja essência ela entrevê na estabilização de costumes e proposições jurídicas de um tempo que está morrendo -, ela precisa se servir, nesse período de transição (époque *transitoire*), de acordos especiais precisados com exatidão com as potências individuais. Como falta a mais silenciosa e mais fraca homogeneidade de interesses e pontos de vista que poderia formar a condição para a decisão em sentido jurídico, a Rússia precisa recusar não só o princípio da maioria nas relações de direito internacional, mas também toda a instância que reivindicar para si autoridade para decidir.²⁸ Desta maneira, a Rússia soviética precisaria se tornar necessariamente o inimigo por princípio - e não, como a Alemanha, o inimigo ocasional - da Liga das Nações de Genebra.²⁹ Como também o preâmbulo previsto para o primeiro projeto de Wilson, segundo o qual a finalidade da Liga das Nações deveria ser um governo ordenado dos Estados, ficou de fora, então a Liga das Nações, como protetora e defensora dos princípios formal-democráticos de legitimidade, permaneceu desde o primeiro discurso de Viviani até os dias de hoje numa oposição igualmente aguda à Rússia soviética. Pode-se perceber claramente a avaliação que se faz na Rússia sobre a Liga das Nações a partir de um discurso de Rykov (1925, p.2446): “A Liga das Nações é um vendedor que lida com povos e os vende, na forma de mandatos, aos assim chamados Estados civilizados”. Esse princípio formal-democrático de legitimidade serviu às potências como pretexto para finalidades imperialistas de intervenção na Rússia. O recurso da Inglaterra ao art. II da Convenção da Liga das Nações para sua intervenção na guerra entre a Rússia e a Polônia passou, no entanto, do ponto de vista do governo soviético mantido até hoje, por uma forte recusa expressa, mediante uma

27 Ver, sobre isso, os ensaios interessantes de Korovine e M. Guetzevitch na revista mencionada acima.

28 Sobre isso, Schmitt (1926a).

29 A partir disso se explica a constatação muito enganosa de Kunz em *Z. f. Völkerrecht* XIII, 4, p.584, de que o direito internacional russo seria caracterizado “por uma grave tendência reacionária”. A palavra “reacionário” pertence a outros círculos de representação e pressupõe uma unidade política dada. Ela não diz nada para a luta dos Estados e das classes e precisa ser substituída por conceitos políticos de agrupamento de tipo mais abrangente.

nota diplomática extremamente interessante de Chicherin, de maio de 1921. Fala-se aqui de uma “assim chamada Liga das Nações, de cuja existência se soube por meio de notícias de jornal” e enfatiza-se veementemente a incompatibilidade do art. II da Convenção da Liga das Nações com a soberania do povo russo trabalhador (Chicherin, 1921, p.559). O recurso parece peculiar no que diz respeito à soberania. Numa época em que o desmonte das representações de soberania³⁰ era levado adiante prática e teoricamente na Europa, o bolchevismo se encontra na estranha situação de, na práxis, proporcionar ao conceito de soberania uma nova marcha triunfal - conceito a que ele havia negado o reconhecimento no plano teórico. O argumento de um escritor russo³¹ de que a república soviética chegou ao uso do conceito de soberania menos pela beleza de uma tese jurídica do que pelos “*intérêts réels*” da república socialista pode ser altamente interessante para a avaliação das teses jurídicas na Rússia soviética, sem todavia penetrar no problema propriamente dito.

Na Europa, o desvanecimento das representações do Estado nacional não aparece com mais clareza em nenhum outro lugar do que no fato de que as anexações coloniais e de outros tipos feitas depois da Paz de Versalhes não encontraram, como tradicionalmente, seu apoio moral na unidade nacional do povo; pelo contrário, foi preciso se valer da construção da Liga das Nações como depositário fiel para dar fundamento ao resultado desejado. Do mesmo modo como a fraqueza prática do conceito de soberania do Estado nacional se aclara com a necessidade de construções auxiliares ao Tratado de Versalhes, a dificuldade teórica fica nítida na impossibilidade de, na era das estruturas formais-democráticas de equilíbrio, encontrar uma resposta satisfatória para a questão de quem detém a soberania, questão que significa a decisão substantiva no caso de conflito. A Rússia soviética designou um portador da soberania determinado e conhecido, de maneira praticamente inconcebível diante das tendências de encobrimento de nossos tempos. Apenas por isso, já lhe teria que ser concedido ao menos o reconhecimento de, na história da teoria do Estado, ter empreendido uma tentativa de restauração em grande estilo; mas a novidade por princípio do conceito bolchevista de soberania está em ter separado, conscientemente e pela primeira vez, Estado e soberania. O bolchevismo ajuda

30 De maneira mais concisa em Laski (1919) e também Kurt Wolzendorff (1920). A questão da soberania está intimamente relacionada com a questão da força do princípio da forma política. Lá onde falta um princípio forte da forma, em que o Estado, como mecanismo jurídico, consiste apenas na forma das classes que se alternam no governo, sempre haverá pensadores que vão procurar tirar a última consequência por meio da eliminação do conceito de soberania. Então podemos, como Wolzendorff e Laski, proclamar, também juridicamente, a completa autonomia da economia, com a ajuda de um curso cooperativo de pensamentos. E, sem seguida, tal como aconteceu com Wolzendorff, falar apropriadamente em um “Estado puro”, que, na verdade, nada mais é do que uma construção jurídica liberal limitada à polícia e à função de defesa. Ou falar como Laski de uma “cooperative sovereignty”, cuja expressão última significa, no entanto, apenas um encobrimento. Em uma outra passagem, ele diz com mais clareza: “The real rulers of a society are undiscoverable, but with the real rulers must go sovereignty”.

31 E. Korovine no artigo já citado da *Revue...*, p.299.

a dissolver a ligação - herdada historicamente e que se tornou insustentável - da soberania ao Estado na medida em que, proclama, encaixando na lacuna que surgiu, a soberania da classe no lugar da soberania estatal. Essa soberania não está vinculada a qualquer limite estatal, ela é, segundo sua tendência, universal. Com isso, a questão da intervenção também ganhou um outro aspecto. A intervenção dos Estados nacionais imperialistas encontrava seus limites no grau de saturação de suas economias. A política de intervenção da república soviética não conhece qualquer limite, ela é insaciável por princípio; isso porque o domínio da classe se estende potencialmente a cada integrante da população trabalhadora e cada membro da classe lhe dá ocasião para intervenções, seja porque ela se coloca numa posição de proteção diante dele, seja porque ela procura influenciar os destinos de outros países por meio dele. Mas com isso levanta-se a questão de se a Rússia soviética ainda é um Estado. A quem reivindica ou exerce um direito ilimitado de intervenção falta o que é específico do Estado: restringir a si mesmo em algum ponto qualquer do mundo. Mas com isso não se diz que a Rússia soviética apresenta algo menos do que um Estado; pelo contrário, ela recuperou o caráter integral do direito e das eleições, mas para colocá-los a serviço de agrupamentos mais abrangentes do que antes. Com sua ajuda e com a ajuda do mito político da revolução mundial, a Rússia alinhou as forças políticas de maneira nova, rasgou as lacunas no lugar das quais o Estado permaneceu por bastante tempo ao longo do século XIX. A forma do Estado ainda existe; mas do próprio Estado há algo a menos, ele se tornou um mecanismo jurídico em torno do qual o entusiasmo foi ainda suficientemente grande para uma teoria do duplo progresso. Esse Estado, que não é mais Estado, tampouco pode ter inimigos, já que ele não possui mais qualquer forma de expressão política. A hostilidade dos portadores do mito político da revolução mundial, que vê na Rússia apenas seu ponto de partida, orienta-se contra as potências que estão por trás dele. São os grupos de potências capitalistas com suas políticas imperialistas, de um lado, e os portadores da teoria do duplo progresso, os mantenedores do mecanismo jurídico, a social-democracia e a pequena burguesia, do outro lado, para quem a hostilidade absoluta e inconciliável do bolchevismo se dirige.

Referências

- Adler, M. (1926). *Politische oder soziale Demokratie: ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*. E. Laub.
- Aulard, A. (1924). *Politische Geschichte der französischen Revolution*, II. Duncker & Humblot.
- Bakunin, M. *Œuvres complètes*, III. Edição e data não citadas.
- Becker, W. (1925). *Demokratie und Massenstaat. Die Schildgenossen*, n.5, p.459-478.

- Berdiaev, N. (1927). *Das neue Mittelalter, Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.
- Berstein, E. *Sozialismus und Demokratie in der englischen Revolution*. Edição e data não citadas.
- Bukharin, N. (1918). *Das Programm der Kommunisten (Bolschewiki)*. Union Verlag.
- Chicherin, G. (1921). *Russische Korrespondenz*, ano I, volume 2. O título do artigo não é informado.
- Cunow, H. *Marxsche Staats- und Gesellschaftstheorie*. Edição e data não citadas.
- Duguit, L. *Traité de droit constitutionnel*, volume 2. Edição e data não citadas.
- Guetzevitch, M. (1925). *Revue nouv. de droit intern. publique*, tomo 7. O título do artigo não é informado.
- Hirsch, J. v. (1926). *Das Amerikanisches Wirtschaftswunder*. Bln., S. Fischer.
- Johannet, R. (1924). *Éloge du bourgeois français*. Paris: Les cahiers verts, Librairie Grasset.
- Kautsky, K. (1919). *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*. Berlim.
- _____. (1921). *Georgien, eine sozialdemokratische Räterepublik. Eindrücke und Beobachtungen*. Viena.
- Kelsen, H. *Sozialismus und Staat*. Edição e data não citadas.
- Korovine, E. *Revue nouv. de droit intern. publique*. O título do artigo e a data não são informados.
- Kunz. *Z. f. Völkerrecht*, XIII. O título do artigo e a data não são informados.
- Laski, H. (1919). *The problem of sovereignty. Authority in modern state*. Yale University Press.
- Lenin, V. (1918). *Die nächsten Aufgabe der Sowjetmacht*. Promachos Verlag.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Maltzew, R. (1927). *Komm. Internationale*, caderno 19. O título do artigo não é informado.
- Marx, K. *Die Klassenkämpfe in Frankreich*. Edição e data não citadas.
- Pareto, W. (1902). *Les systèmes socialistes*. Paris: V. Giard & E. Brière.
- Proudhon, P-J. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tomo 1. Edição e data não citadas.
- Renner, K. (1917). *Krieg, Marxismus und Internationale*. Stuttgart.
- _____. (1927). *Der Streit um die Demokratie. Die Gesellschaft*, caderno 1.
- Rosenstock, E. (1926). *Vom Industrierecht*. Berlim.
- Rotteck, K. v. *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeit*. Edição e data não citadas.

Rousseau, J-J. *Contrat social*, livro IV. Edição e data não citadas.

Rykov, A. (1925). *Internationale Pressekorrespondenz*. O título do artigo não é informado.

Schmitt, C. (1926). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*.

_____. (1926a). *Kernfragen des Völkerbundes*. Berlim.

_____. *Die Diktatur*. Edição e data não citadas.

_____. *Politische Theologie*. Edição e data não citadas.

Sorel, G. (1921). *Réflexions sur la violence*. 6ª ed. Paris.

Stalin, J. *Probleme des Leninismus*. Edição e data não citadas.

Stählin, K. (1926). *Rußland und Europa*. Berlim.

Stein, L. v. *Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich*. Edição e data não citadas.

Trotsky, L. (1927). *N. Z.* O título não é informado.

Werfel, F. (1926). *Der Tod des Kleinbürgers*. S. Fischer Verlag.

Wolzendorff, K. (1920). *Der reine Staat*. Tübingen: Laupp.

Recebido em: 17.01.2018

Aceito em: 18.04.2018

Summary

Editorial	9
Articles	
Schellings complexified monism HUMBERTO SCHUBERT COELHO	13
On a (modernist) reading of Max Stirner RODRIGO ORNELAS	27
Abstract domination or abstract conception? Considerations on the critical theory of capitalism of Moishe Postone LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA	41
What could be the role of the concept of recognition in a social theory of domination? EMMANUEL RENAULT	63
The money of spirit: idealism and the critique of political economy in the young Marx BRUNO KLEIN SERRANO	79
Theory of modernity and aesthetic form in Walter Benjamin's distinction between tragedy and <i>Trauerspiel</i> MARIELA SILVANA VARGAS	95

Summary

Translations

<i>Resignação</i> , from Theodor Adorno	107
FELIPE CATALANI with a presentation from Felipe Catalani	
<i>Algumas considerações sobre a filosofia da história de Kant</i> , from Ernst Cassirer	117
RAFAEL RODRIGUES GARCIA with a presentation from Christian Möckel	
<i>A ideia de constituição republicana</i> , from Ernst Cassirer	139
SERZENANDO ALVES VIEIRA NETO	
<i>Mudança de significado do parlamentarismo</i> , from Otto Kirchheimer	155
BIANCA TAVOLARI	
<i>Sobre a teoria do Estado do socialismo e do bolchevismo</i> , from Otto Kirchheimer	161
BIANCA TAVOLARI	
Summary	179