

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 24 • n. 02 • jul-dez. 2019

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 e Ricardo Ribeiro Terra

Editor Responsável pelo Número: Luiz Sérgio Repa

Comissão Editorial

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

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Chistian 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 College), 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: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid. Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 24; n. 02 - jul.-dez. 2019

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
-----------	---

Artigos

O papel da desobediência civil em sociedades de massas não-totalitárias em Arendt NATHALIA RODRIGUES DA COSTA	13
Reflexões sobre o Eu na teoria freudiana: limites de aproximações entre Kant e Freud MUNIQUE GAIO FILLA	29
A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal VINÍCIUS FRANÇA FREITAS	53
A resposta hegeliana ao problema do critério EDIOVANI ANTÔNIO GABOARDI	71
<i>O Romance de Artista Alemão</i> – arte e utopia no jovem Marcuse CIBELE SARAIVA KUNZ	87
Contra o gênio: a ciência da arte no <i>Humano, demasiado humano</i> de Nietzsche JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA	99
A antropologia de Rousseau no Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766 LEONARDO RENNÓ RIBEIRO SANTOS	121

Sumário

Tradução

Textos selecionados de *Preleções sobre a filosofia da religião*, de 137
G. W. F. Hegel

tradução e apresentação de FABIANA DEL MASTRO

Índice em inglês 161

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 o seu volume 24, número 02 de 2019. Este número conta com 7 artigos originais e uma tradução, avaliados por meio de análise cega de pares.

Em “O papel da desobediência civil em sociedades de massas não-totalitárias em Arendt”, Nathalia Rodrigues da Costa se contrapõe às leituras de Margareth Canovan e Jean Cohen e Andrew Arato, segundo as quais Arendt não dá atenção aos potenciais democráticos das sociedades democráticas contemporâneas. Segundo Costa, estas perspectivas devem ser revistas em vista da distinção que Arendt faz entre sociedade de massas não-totalitária e sociedade de massas totalitária e de sua análise da Desobediência Civil.

Em “Reflexões sobre o Eu na teoria freudiana: limites de aproximações entre Kant e Freud”, Munique Gaio Filla parte do trabalho de Béatrice Longuenesse sobre a relação entre o pensamento de Freud e de Kant, no que diz respeito ao eu e à unidade transcendental da apercepção kantiana. A autora analisa as justificativas, mas também os limites desta aproximação, com atenção aos aspectos inconscientes do eu.

Editorial

Em “A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal”, Vinícius França Freitas comenta a objeção de Thomas Reid à teoria da identidade pessoal de David Hume, argumentando que se fundamenta na compreensão equivocada de que Hume assume uma tese ontológica negativa e uma tese ontológica positiva, a saber, a inexistência de uma mente para além do campo das percepções e a redução da mente apenas a um feixe de percepções.

Em “A resposta hegeliana ao problema do critério”, Ediovani Antônio Gaboardi discute o modo como Hegel se insere no debate sobre o critério, em que está em jogo a circularidade entre critério e demonstração. Confrontando a sua posição a Sexto Empírico e sobretudo a Kant, o autor aborda a exposição da *Fenomenologia do espírito*.

Em “O Romance de Artista Alemão - arte e utopia no jovem Marcuse”, Cibeles Saraiva Kunz investiga a relação íntima entre arte e utopia na sua tese de doutorado, “O Romance de Artista Alemão”, obra que expõe de forma embrionária reflexões que serão a base da sua teoria estética em 1960 e 1970.

Em “Contra o gênio: a ciência da arte no Humano, demasiado humano de Nietzsche”, Jelson Roberto de Oliveira analisa a crítica de Nietzsche à ideia romântica de gênio em *Humano, demasiado humano*. Neste momento de ruptura com a sua fase comumente chamada de “metafísica de artista”, de influência schopenhaueriana e wagneriana, é apresentada uma análise do trabalho do artista, em oposição à noção de gênio.

Em “A antropologia de Rousseau no *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*”, Leonardo Rennó Ribeiro Santos discute o impacto da antropologia rousseauísta no *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*, em debate com a literatura que aborda a aproximação de Kant com uma antropologia.

O número também conta com textos selecionados de *Preleções sobre a filosofia da religião*, de G. W. F. Hegel - com tradução e apresentação de Fabiana Del Mastro.

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 papel da desobediência civil em sociedades de massas não-totalitárias em Arendt

The role of civil disobedience in non-totalitarian mass societies in Arendt*

Nathalia Rodrigues da Costa

nathaliarodrigues1304@gmail.com

(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: Margareth Canovan e Jean Cohen e Andrew Arato apresentam críticas à análise de Hannah Arendt da sociedade de massas. Tais críticas convergem para um diagnóstico: a análise de Arendt é influenciada pela sua abordagem do totalitarismo e isso teria prejudicado sua atenção para os potenciais democráticos das sociedades democráticas contemporâneas. Na contramão dessas críticas, defende-se neste artigo que, se interpretarmos o tema da sociedade de massas a partir da distinção entre sociedade de massas não-totalitária e sociedade de massas totalitária, enxergamos a atenção de Arendt para os potenciais democráticos das sociedades não-totalitárias ainda massificadas, sobretudo, na sua análise dos movimentos de Desobediência Civil.

Abstract: Margareth Canovan and Jean Cohen and Andrew Arato criticize Hannah Arendt's analysis of mass society. Such criticisms converge on a diagnosis: Arendt's analysis is influenced by her approach of totalitarianism and this would have undermined her attention to the democratic potentials of contemporary democratic societies. On the opposite way, it is argued in this article that if we interpret the theme of mass society from the distinction between non-totalitarian mass society and totalitarian mass society, we see Arendt's attention to the democratic potentials of the non-totalitarian societies still massified, especially in their analysis of the movements of Civil Disobedience.

Palavras-chave: Hannah Arendt; desobediência civil; sociedade de massas.

Keywords: Hannah Arendt; civil disobedience; mass society.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p13-28>

A primeira seção deste artigo preocupa-se em explicitar as críticas dos intérpretes e comentadores a respeito da análise arendtiana da sociedade de massas. A segunda seção parte da premissa de que sociedade de massas e totalitarismo, embora imbricados na análise de Arendt em *As origens do totalitarismo* (1951), são fenômenos distintos e têm, cada um, sua importância própria na teoria da autora.

* O presente artigo é fruto da dissertação de mestrado intitulada "A sociedade de massas em Hannah Arendt" defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp em 2018. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelo financiamento das pesquisas de mestrado (2015/25277-0) e doutorado (2018/00645-5). Agradeço também ao Grupo de Estudos de Filosofia Política da Unicamp, especialmente a: Leonardo Rennó, Nádia Junqueira Ribeiro, Ana Claudia Lopes Silveira, Otávio Vasconcelos Vieira, Laíssa Ferreira, Renata Rômolo Brito e Yara Adario Frateschi, com os quais compartilhei a primeira versão deste artigo e cujas críticas e contribuições foram valiosas. Agradeço ainda aos pareceristas que contribuíram para uma melhor versão deste artigo.

Desse modo, defendo que só é possível compreender a potência crítica da análise da sociedade de massas nas obras posteriores à obra de 1951, se diferenciarmos sociedade de massas não-totalitária de sociedade de massas totalitária. Explicada essa diferenciação crucial na interpretação do tema da sociedade de massas, parto para a terceira e última seção deste artigo, onde abordo o fenômeno da desobediência civil como potencialmente capaz de fazer frente aos bloqueios impostos à política pela sociedade de massas em contextos democráticos.

1. Críticas à interpretação arendtiana da sociedade de massas¹

Em *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought* (1978), Canovan deixa clara sua discordância com a crítica arendtiana ao sistema de partidos quanto à restrição da ação política dos cidadãos.² Para a comentadora, uma das razões da posição de Arendt é que: “ela [Arendt] continuou a interpretar a política na América dos anos de 1960, em alguma medida, em termos de uma teoria herdada da sociedade de massas e seus perigos políticos” (Canovan, 1978, p. 22). Nesta passagem, Canovan parece não concordar com a posição arendtiana de que o mundo democrático contemporâneo vive sob as condições da sociedade de massas e parece desconsiderar as suas ameaças. Arendt, porque continua a interpretar a política nos termos da teoria da sociedade de massas, teria exagerado no seu diagnóstico da década de 1960 ou padeceria de um anacronismo após o fim da Segunda Guerra Mundial.

É notável que Canovan reviu muitas das suas posições de 1978 na sua obra

1 Todas as citações de Margareth Canovan e de Jean Cohen e Andrew Arato mobilizadas neste artigo são traduções minhas.

2 No artigo de 1978, Canovan considera que Arendt defenda a substituição da democracia representativa pelo sistema de conselhos (cf. Canovan, 1978, p. 23) e afirma que esta proposta de Arendt é uma irresponsabilidade utópica (cf. idem, p. 8). De modo breve e pontual, não acredito que a intenção de Arendt ao criticar o sistema representativo dos partidos tenha sido propor uma substituição deste pelo sistema de conselhos, que significaria a substituição das democracias representativas por uma democracia direta. Os conselhos são abordados por Arendt para fazer a crítica à restrição da participação política dos cidadãos gerada pela burocratização da máquina partidária e pela falsa ideia de que a política é o espaço de atuação do especialista, no caso, dos representantes eleitos, e não do cidadão comum. Os conselhos eram as instituições que, na contramão do distanciamento do cidadão do âmbito político, surgiram espontaneamente a partir da organização do próprio povo e forneceram espaço para a participação política. Em sua obra de 1992, Canovan suaviza o tom de 1978 segundo o qual Arendt defenderia a substituição do sistema de partidos pelo sistema de conselhos. Em 1992, a comentadora afirma que não se poderia ter certeza se Arendt consideraria os conselhos uma possibilidade prática para o futuro (cf. Canovan, 1992, p. 236). Contudo, Canovan deixa clara sua preocupação com a possível substituição dos partidos pelos conselhos ao elencar as consequências da substituição da democracia representativa pela democracia direta. (idem, pp. 137-138). Ao enfatizar sua preocupação com a substituição da democracia representativa pela democracia direta, Canovan desvia a atenção daquilo que, como já exposto, parece ser a intenção de Arendt ao abordar os conselhos: criticar a restrição participativa dos cidadãos nas sociedades democráticas baseadas no sistema partidário. Para uma discussão mais aprofundada do papel dos conselhos na obra arendtiana, fundamentalmente em *Sobre a revolução* (1963), cf. Frateschi, 2016.

de 1992, *A Reinterpretation of her Political Thought*. Contudo, mesmo nesta sua reinterpretação, Canovan parece ainda considerar que a teoria da sociedade de massas de Arendt não seria adequada para analisar as sociedades democráticas contemporâneas porque, ao ressoar suas análises do totalitarismo, a teoria da sociedade de massas não permitiria a Arendt enxergar por completo os ganhos democráticos das sociedades contemporâneas. Vejamos:

Em *A Reinterpretation of her Political Thought*, ao abordar a análise de Arendt do advento do social, Canovan apresenta uma explicação que o compreende a partir de duas vertentes, uma econômica e outra cultural. A primeira vertente considera o social como a transformação dos interesses materiais ligados à manutenção do processo vital em preocupação coletiva (cf. Canovan, 1992, p. 118). O social significa também a transformação das atividades privadas de produção e consumo na finalidade da política. Nesse sentido, o campo da política seria aquele responsável por promover o desenvolvimento das atividades ligadas ao processo de manutenção da vida (cf. idem, ibidem) e, por consequência, o Estado seria a instituição responsável por proteger e promover os interesses privados (cf. idem, ibidem). Quanto à vertente cultural, Canovan considera que Arendt foca no que se convencionou chamar de “eventos sociais, status social” (idem, p.119). Para a comentadora, o social também se refere “à arena do consumo público, da moda, do sucesso social” (idem, ibidem), cuja origem Arendt encontrou na “alta sociedade” do século XVIII. Dessa forma, o problema para Canovan é que:

A sociedade dos salões parisienses do século XVIII que Rousseau denunciou incluía apenas uma pequena parte da população, mas pareceu a Arendt que desde aquele tempo a infecção se espalhou como incêndio, alastrando-se no século dezenove dentro da sociedade burguesa (...). No século XX, à medida que o lazer e o consumo se expandiram, os mesmos traços sociais se espalharam de tal forma que toda população estava se comportando como aristocratas do antigo regime, devotados ao consumo conspícuo, à conformidade à moda e obcecados por seus status sociais (idem, ibidem).

Na sua interpretação, a vertente cultural tem a ver com “a absorção de toda a população em formas de vida anteriormente características da ‘alta sociedade’” (idem, pp. 119-120) e seria “castigada pelos teóricos da ‘sociedade de massas’” (idem, p. 118), porque está “preocupada com a uniformidade da moral e do estilo de vida” (idem, ibidem), ou seja, porque a teoria da sociedade de massas de Arendt está embasada na ideia de que a sociedade se comporta, o que Canovan claramente não concorda. De acordo com Canovan, “a justaposição dessas duas vertentes [econômica e cultural] está ligada com a sua teoria do totalitarismo” (idem, ibidem) e “o seu foco fundamental na compreensão do totalitarismo de um modo particular a leva a ver uniformidade monolítica nas sociedades ocidentais onde outros observadores veem diversidade e pluralismo” (idem, p.121).

Por sua vez, Cohen e Arato no quarto capítulo de *Civil Society and Political Theory* (1995) argumentam que Arendt, ao criticar a forma organizacional de “movimentos” na obra de 1951, não teria enxergado o papel mediador dos movimentos sociais entre as esferas pública e privada nas sociedades contemporâneas. Nesta crítica em questão, Arendt tem em mira o caráter ideológico e o discurso de ódio à política dos movimentos totalitários. A autora mostra que esse discurso de ódio era enfatizado justamente quando a forma de movimento era enaltecida em lugar da forma organizacional de partidos políticos. Os movimentos totalitários diziam estar acima dos partidos e não terem nenhuma ligação com qualquer instituição; assim, conseguiram angariar um apoio massivo da população ao atingirem exatamente aquela parcela (não pequena) que não se sentia representada politicamente, que estava fora do alcance da representação política e com a qual os partidos não se importavam devidamente (cf. 1989, pp. 361-362). Em decorrência dessa crítica, os intérpretes consideram que Arendt não teria percebido o potencial dos movimentos sociais de reinventar ou expandir a esfera pública (cf. Cohen e Arato, 1995, p. 200) e interpretam sua posição da seguinte maneira:

Adotando a versão radicalizada da crítica pluralista da sociedade de massas que usa os movimentos totalitários como paradigma, Arendt está convencida de que os movimentos sociais aceleram e completam a destruição do domínio público e do privado pelo domínio social. Isto é, os próprios movimentos sociais alimentam e ajudam a criar e perpetuar a atomização e a despolitização característica da sociedade de massas. (...) os movimentos sociais são proto-totalitários e a realização totalitária do advento da sociedade não é possível sem eles (idem, pp. 199-200, grifos meus).

Os intérpretes consideram que a análise de Arendt dos movimentos sociais tem como “paradigma” as experiências dos movimentos totalitários e que, por isso, ela os consideraria “proto-totalitários”. Cohen e Arato, então, veem a análise de Arendt sobre os movimentos sociais como falha e afirmam: “Se Arendt está correta sobre os movimentos sociais enquanto tais, seu sonho de reavivar o republicanismo pode ser declarado finalmente morto” (idem, p. 200), pois, sem enxergar qualquer papel democrático nos movimentos sociais, que se consolidaram como atores políticos das democracias representativas contemporâneas, não seria possível recuperar a experiência da liberdade pública (cf. idem, ibidem).

2. Sociedade de massas e a cristalização dos regimes totalitários

O incômodo de Canovan com a insistência de Arendt em tratar da política dos anos 1960 nos termos da sociedade de massas ou a interpretação de Cohen e Arato segundo a qual Arendt tem como paradigma das suas críticas aos movimentos sociais os movimentos totalitários são de certo modo compreensíveis porque a análise da autora sobre o tema foi realizada com maior fôlego na obra *As origens do totalitarismo*

de 1951, sobretudo na Parte III, intitulada “Totalitarismo”. O título dá a pista sobre a intenção da autora: discorrer sobre os governos totalitários, uma vez que já realizou ao longo da obra o esforço de explicitar os elementos histórico-filosóficos que contribuíram para a construção de uma atmosfera política, cultural e social propícia à cristalização de regimes baseados na ideologia e no terror ao tratar do papel dos elementos do Anti-semitismo e do Imperialismo. A Parte III trata, então, de outro elemento importante para a cristalização do domínio total: a sociedade de massas. Contudo, um olhar mais atento aos argumentos da autora percebe que, embora a sociedade de massas tenha sido solo fértil para o totalitarismo, não há entre eles qualquer relação causal ou fatalista. Pelo contrário, a sociedade de massas precedeu a sociedade totalitária e a sociedade de massas totalitária foi forjada a partir da intensificação das características da sociedade de massas previamente constituída.³ Desse modo, sociedade de massas não é sinônimo de sociedade totalitária.

A destruição gerada pela Primeira Guerra Mundial foi o prelúdio do fenômeno crucial para a constituição de uma sociedade de massas no continente europeu - o colapso das classes sociais do século XX - e para a transformação da geração que a precedeu em massa (cf. Arendt, 1989, p. 378). Terminada a guerra, restaram destroços, inflação, desemprego, a substituição dos movimentos de unificação nacionais pelos movimentos totalitários, o desmoronamento do sistema de classes sociais, o consequente esfacelamento do sistema partidário e, inevitavelmente, uma massa de homens e mulheres assolados pelas consequências da guerra e que tinham como principais características o isolamento e o sentimento de serem absolutamente supérfluos.

O desemprego, a inflação e a destruição gerados pela guerra agravaram exponencialmente uma atmosfera social apolítica construída pela absorção dos padrões burgueses de vida por todas as classes sociais ao longo dos séculos XVIII e XIX. Esses padrões eram caracterizados pelo individualismo, pelo incentivo ao consumo, à competitividade e ao sucesso individual a qualquer custo; e foram originados pela expansão industrial e econômica promovida pela classe burguesa dentro dos Estados-nação durante esses dois séculos. A confiança na expansão econômica ficou conhecida como “A Idade de Ouro da Segurança” (idem, p. 72) e foi marcada pela crescente despreocupação com as questões públicas; o Estado deixou de ser visto como aquela instituição que governa classes distintas, para ser visto como aquela instituição

3 Não abordarei neste artigo o modo como as características da sociedade de massas foram intensificadas e utilizadas pelos líderes dos movimentos e regimes totalitários para que a sociedade de massas totalitária fosse forjada. Contudo, importa dela ter sido forjada. Isso significa que ela foi moldada, fabricada por mãos humanas e, portanto, a transformação de uma sociedade de massas em uma sociedade de massas totalitária não é natural, tampouco necessária. Desse modo, quando falamos de sociedade de massas, não estamos necessariamente falando de sociedade totalitária. Irei me concentrar em mostrar certas condições presentes na sociedade de massas não-totalitária que foram solo fértil ao totalitarismo.

que deve garantir a livre concorrência e a segurança da propriedade privada de indivíduos privados e isolados. Segundo Arendt: “A Europa estava demasiado ocupada em expandir-se economicamente para que qualquer nação ou camada social levasse a sério as questões políticas” (idem, *ibidem*). Contribuía para a intensificação dessa atmosfera apolítica a incapacidade do sistema representativo dos partidos políticos em efetivamente representar as demandas dos cidadãos. Desse modo, a absorção dos padrões burgueses combinada à crise da representação promoveram o afastamento do indivíduo da vida pública, obliterando o próprio reconhecimento desse cidadão como parte de grupos ou classes sociais com demandas e interesses específicos.

O reconhecimento do pertencimento às classes sociais permitia aos indivíduos constituírem interesses comuns e canalizá-los à esfera pública na forma de demandas políticas. O conflito de demandas plurais advindas de classes sociais ou grupos distintos era o que constituía e assegurava a trama organizacional da sociedade. Contudo, “a sociedade competitiva e de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade em relação à vida pública” (idem p. 363), fazendo com que os interesses comuns fossem paulatinamente substituídos pelos interesses estritamente individuais. Desse modo, apesar de existirem classes sociais distintas, elas não eram mais capazes de abarcar interesses públicos comuns e trazê-los à esfera pública para se tornarem demandas passíveis de serem contempladas, pois as pessoas, ao perderem a consciência do pertencimento à classe, não se enxergavam como tendo interesses comuns compartilháveis, não se enxergavam como pertencentes a um mundo comum, mas como indivíduos privados, com interesses estritamente privados e, portanto, isolados uns dos outros.

“Esse esquisito estado de coisas durou exatamente até 1914, quando, pelo próprio fato da guerra, desmoronou a confiança das massas no caráter providencial da expansão econômica” (idem, p. 72). Findada a guerra, a Idade de Ouro da Segurança mostrou-se ilusória e, ao ruir, atingiu a todos, indiscriminadamente. Como resultado, o sistema de classes sociais, já bastante incapaz de exercer seu papel político de congregar interesses comuns e evidenciar a pluralidade de interesses conflitantes que constituem a sociedade, porque dominado pela burguesia (cf. idem, p. 364), se torna, agora, completamente obsoleto. Terminada a guerra, o que se tem é uma massa indistinta de homens e mulheres desesperados, insatisfeitos e sem laços comuns. O colapso do sistema de classes sociais deixou em evidência o caráter apolítico da sociedade dos Estados-nação e “destruiu toda a urdidura de fios visíveis e invisíveis que ligavam o povo à estrutura política” (idem, *ibidem*). Foi exatamente “nessa atmosfera de colapso das classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa” (idem, p. 365). As massas passaram a ser caracterizadas tanto pelo isolamento, uma vez que já se retiraram há muito tempo do espaço público, do espaço destinado à ação e ao diálogo uns com os outros sobre o mundo comum

que compartilham, quanto pelo sentimento de fracasso individual e superfluidade. A “consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa” (idem, *ibidem*).

As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto (idem, p. 361).

Após mostrar a importância da ausência de interesses públicos comuns, de laços sociais e políticos entre os indivíduos para a constituição da massa, enquanto um corpo amorfo de indivíduos isolados, apáticos e neutros politicamente, Arendt mostra como os movimentos totalitários encontraram solo fértil nessa atmosfera de caos social, econômico e político, e como as características das massas absolutamente individualizadas e isoladas, que Arendt denominará de fenômeno de “atomização social e individualização extrema” (idem, p. 366), precederam os movimentos totalitários e foram cruciais para o seu fortalecimento. Ela diz:

A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa, que muito antes de atraírem, com muito mais facilidade os membros socializáveis e não-individualistas dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados, os típicos não-alinhados que, por motivos individualistas, sempre se haviam recusado a reconhecer laços ou obrigações sociais (idem, *ibidem*).

As condições de uma massa atomizada e individualizada favoreceram o surgimento e o fortalecimento dos movimentos totalitários que, por sua vez, prepararam as bases sociais e políticas para a constituição de regimes totalitários. Essas condições são tão importantes que, onde não existiam, foram forjadas, como na Rússia de Stálin.

Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massas do que das condições específicas de uma massa atomizada e individualizada, como se pode constatar por uma comparação do nazismo com o bolchevismo, que surgiram em seus respectivos países em circunstâncias muito diversas. A fim de transformar a ditadura revolucionária de Lênin em completo regime totalitário, Stálin teve primeiro que criar artificialmente aquela sociedade atomizada que havia sido preparada para os nazistas na Alemanha por circunstâncias históricas (idem, p. 368).

A partir do exposto, gostaria de destacar dois pontos. Primeiro, quando Arendt aborda a sociedade de massas, é equívoco considerar que ela se refere à sociedade de massas na sua forma totalitária, uma vez que a conformação de uma sociedade de massas é, inclusive, anterior à consolidação dos regimes totalitários. Segundo, há um esforço da autora em mostrar que não é a estrutura de uma sociedade de massas,

mas são as condições específicas de uma massa individualizada e atomizada - que, inclusive, podem ser criadas artificialmente - que contribuem para a formação de regimes totalitários. Portanto, da conformação de uma sociedade de massas não se segue necessariamente ou fatalmente a conformação de um regime totalitário. Há, antes, um espaço para a ação política considerável que diferencia uma sociedade de massas não-totalitária de uma sociedade de massas totalitária. E, a meu ver, quando Arendt trata os contextos políticos de 1960 como contextos massificados, ela está apontando para os perigos de uma sociedade apolítica, como foi a sociedade anterior aos regimes totalitários, marcada, por exemplo, pelo esvaziamento do espaço público, pela substituição da ação e do diálogo conjunto pelo comportamento em conformação a certos padrões sociais (cf. *idem*, p. 364). Mas está ainda apontando que, mesmo em sociedades democráticas, corre-se sempre o perigo da consolidação de uma mentalidade individualista e autointeressada e da constituição, de um lado, de setores da população apáticos politicamente e, de outro, de setores que reagem violentamente às instituições políticas, devido à crise do sistema representativo dos partidos (cf. *idem*, pp. 362, 365); características de uma sociedade de massas que bloqueiam e minam a própria democracia. Desse modo, defendendo que diferenciar sociedade de massas não-totalitária de sociedade de massas totalitária seja não só condizente com a letra do texto arendtiano, como nos capacita a entender melhor os perigos da massificação e a necessidade constante de recriar e alargar os espaços políticos de ação conjunta que Arendt tanto nos chama a atenção, como, por exemplo, na sua análise da desobediência civil.

3. A potência da desobediência civil

Ocorrido nos Estados Unidos entre as décadas de 1960 e 1970, o movimento de desobediência civil é um dos eventos do mundo moderno que se apresenta para Hannah Arendt como os novos sinais de esperança e a fé na política, na possibilidade de restaurar a sua dignidade⁴ e de transformar o contexto de apatia política e letargia da sociedade democrática representativa dos Estados Unidos.

4 Trato o movimento de desobediência civil como um novo sinal de esperança para a restauração da dignidade da política porque acredito que o primeiro sinal dessa esperança apareceu para Arendt ainda em meio ao total fechamento da esfera pública durante o regime totalitário russo, quando o movimento dos trabalhadores, junto a outras parcelas da sociedade húngara, encenou uma das histórias mais importantes do mundo moderno ao ser protagonista do evento da Revolução Húngara de 1956 (cf. Arendt, 1958, p. 5 e ss). Para a autora, mesmo com o trágico fim desse evento após a desmedida reação russa, o sacrifício daqueles que lutaram não foi em vão, porque demonstrou ao mundo que o elã político ainda não havia morrido, mesmo sob as condições da impossibilidade da política no totalitarismo. É esse elã político, em meio a um contexto de isolamento, ou seja, de destruição do espaço público, e de completa solidão, porque nem mesmo a esfera privada estava resguardada da dominação exercida pela ideologia e pelo terror, que Arendt enxerga como o primeiro grande sinal de esperança de recriar as condições para a política e de restaurar o seu domínio próprio.

A esperança na política está ancorada teoricamente na categoria da natalidade⁵ e o tom de esperança que fecha a obra de 1951 prova que Arendt, a despeito de qualquer contexto político de fechamento, deposita nas pessoas a possibilidade da mudança, da transformação, pelo simples fato de constituírem o singularmente novo no mundo ao nascerem. Porque são natais, podem vir a iniciar um novo começo neste mundo ao qual foram lançados e no qual se constituem como indivíduos e cidadãos. “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem (...). Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (Arendt, 1989, p. 531). A liberdade é a própria capacidade de começar algo completamente novo, de agir. Não é trivial que a natalidade seja a categoria central do pensamento político arendtiano (cf. Arendt, 2014, p. 10), pois a ação retira sua potência e seu ônus do próprio fato da natalidade. Sua potência está em poder iniciar junto à pluralidade das pessoas algo inesperado; seu ônus, compreendido como a própria fragilidade dos assuntos humanos, repousa no fato das ações se tornarem completamente incontrolláveis uma vez iniciadas. A novidade do fato da natalidade torna o campo dos assuntos humanos frágil e, ao mesmo tempo, o salva da pretensão estatística de tudo padronizar e prever, características da sociedade de massas. O novo sempre aparece na forma de um milagre (cf. *idem*, p. 222).

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança (*idem*, p. 308).

Fé nos assuntos humanos significa confiança na capacidade de ação das pessoas, significa confiança na capacidade da ação em gerar poder e, por meio de sua criação e permanência, manter a existência do espaço de aparências, que é o domínio público. A fé ou a confiança na capacidade da ação corresponde à fé na política, uma vez que apenas a ação e o discurso conferem dignidade à política, dignidade essa que, de acordo com Arendt, “ainda hoje não desapareceu completamente” (*idem*, p. 256). Desse modo, ter fé e esperança nos assuntos humanos é ter confiança na capacidade das pessoas de gerar novos inícios e acreditar que as ações que iniciam

5 Factualmente esta esperança está ancorada no movimento dos trabalhadores que, para Arendt, desde as revoluções de 1848 até a Revolução Húngara de 1956 “foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política” (Arendt, 2014, p. 273). Essa batalha política só pôde ser travada pela classe operária porque ela estava organizada, isto é, porque tinha demandas claras e objetivas advindas não dos programas e das ideologias dos partidos que as representavam, mas de seus próprios integrantes. Suas demandas extrapolavam as reivindicações da classe, como regulamentação das horas de trabalho e direito ao voto, por exemplo, defendidas pelos sindicatos, e se tornavam efetivamente políticas quando apresentavam ideias próprias acerca da forma de organização do governo democrático, sobre a qual propunham uma “nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, em substituição ao sistema partidário continental” (*idem*, p. 270).

em concerto podem interromper ou quebrar uma cadeia causal de eventos iniciados anteriormente, porque é da natureza da ação “romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário” (idem, ibidem). A fé na política é propriamente a fé na capacidade da mudança propiciada pela grandeza da ação e gerada toda vez que as pessoas agem e dialogam umas com as outras e criam poder.

Após a Revolução Húngara aparecer e iluminar o cenário da sociedade de massas totalitária como um sinal de esperança de recuperação da dignidade da política num contexto de total fechamento, a esperança no novo, a esperança e a fé de que podemos sempre começar novamente a construir ou reconstruir as condições da política permaneceu. Incentivada pelo legado húngaro, e ciente de que após o fim dos regimes totalitários a maioria dos países ocidentais organizou-se em democracias representativas baseadas no sistema partidário, a autora percebe que os perigos oferecidos à esfera política não foram dissipados sob as democracias. “Hoje, os problemas centrais do mundo consistem na organização política da sociedade de massas e na integração política do poder tecnológico” (Arendt, 2008, p. 443). Importa à autora pensar se, mesmo diante das barreiras impostas por uma sociedade de massas não-totalitária, ainda é possível que “as noções revolucionárias de felicidade pública e liberdade pública” (Arendt, 2011, p. 185) sejam capazes de resistir “às palhaçadas frívolas de uma sociedade interessada no enriquecimento e no consumo, ou se cederá sob a pressão da riqueza” (idem, ibidem). Para Arendt, “atualmente, os sinais que justificam a esperança empatam com os sinais que inspiram medo” (idem, ibidem).

O diagnóstico de Arendt da sociedade de massas não-totalitária, com especial atenção à sociedade americana, aponta para sério prejuízo da ação, do discurso, enfim, da política. No entanto, a fé na capacidade de mudança reapareceu para a autora nas décadas 1960 e 1970 nos Estados Unidos com os movimentos de desobediência civil: o movimento estudantil e o movimento pelos direitos civis. Esses movimentos alargaram a esfera pública americana com a ação conjunta de várias pessoas e a tornaram audível por meio das palavras pronunciadas em forma de demandas políticas. Os atos e palavras dos cidadãos apareceram como um sinal de esperança capaz de retirar a sociedade americana da letargia característica da massificação. Vejamos:

O ensaio “Desobediência Civil”, presente em *Crises da República* (1969), põe em evidência o encolhimento da esfera pública e a necessidade de mudanças nos Estados Unidos devido à crise constitucional no fim da década de 1960 e início de 1970. Além da crise de representação e da ausência de garantia clara da Constituição norte-americana à participação política dos cidadãos (cf. Arendt, 2013, pp.74-75), soma-se a existência de leis anticonstitucionais, como a Décima Quarta Emenda da Constituição, segundo a qual os “negros não são e não podem ser cidadãos no

sentido da constituição federal” (idem, p. 81); e ações governamentais legalmente duvidosas, como a entrada do país na Guerra do Vietnã. Como resposta ao cenário político de crise, surgem no país movimentos de desobediência civil, que aparecem quando

um número significativo de cidadãos se convence de que, ou *os canais normais para mudanças já não funcionam*, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, *o governo está em vias de efetuar e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas* (idem, pp. 68-69, grifos meus).

Fenômeno recorrente na década de 1960, a desobediência civil se caracteriza por ser praticada em grupo, por minorias organizadas que se posicionam publicamente contra a política do governo e, claro, contra a opinião corrente da maioria esmagadora da sociedade (cf. idem, p. 55). A ação que realizam em concerto brota de um compromisso mútuo e visa sempre o interesse de um grupo e não um interesse particular (cf. idem, p. 69). A ação dos contestadores não é violenta e, em sua maioria, não rejeita a estrutura legal do país. Podem agir com vistas a pressionar o governo para manter o *status quo* quando, por exemplo, algum direito constitucional está em vias de ser violado, como podem agir com vistas a pressionar o governo para que as instituições sejam porosas às novas demandas dos cidadãos, para que haja mudanças (cf. idem, ibidem). Ao exigirem mudanças, os contestadores civis testam o quanto “as instituições da liberdade são ou não são bastante flexíveis para sobreviver ao violento ataque da mudança sem guerra civil ou revolução” (idem, p. 74).

O movimento pelos direitos civis e o movimento estudantil são casos de minorias organizadas que se associaram para exigir publicamente que os negros fossem tornados legalmente cidadãos no sul do país, que lhes fosse assegurado direitos civis. Dois fatos se tornam aparentes a partir dessas experiências de ação política. Primeiro, “a lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal” (idem, p. 73), ou seja, o potencial da mudança e sua possibilidade só pode ser dado pela ação em concerto de pessoas que se associam com vistas a algum objetivo claro e comum. Segundo, ao se associarem, as pessoas não se encontram mais isoladas e impotentes, pelo contrário, são “um poder visto de longe cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida” (idem, p. 85). Desse modo, “os contestadores civis não são mais que a derradeira forma de associação voluntária” (idem, ibidem).

As promessas ou acordos mútuos e os compromissos comuns se tornam “a base para ‘associações’- a reunião de pessoas para uma determinada finalidade política” (Arendt, 2011, p. 236); porque o ato de prometer tem um caráter vinculante. Poder e liberdade caminham juntos. A desobediência civil, ao ter a forma de uma associação voluntária, ou seja, ao se basear em um acordo mútuo, mantém e preserva o poder

criado pelas ações conjuntas, possibilitando, assim, a fundação da liberdade política, isto é, a participação dos cidadãos nos assuntos do governo.

A importância que Arendt confere à experiência política das associações voluntárias constituídas por uma diversidade de pessoas que, a despeito de suas diferenças, são capazes de se reunir e agir em concerto por demandas políticas comuns, deixa claro o quanto o diagnóstico de Margareth Canovan está equivocado. Ao dizer que, porque Arendt mantém o seu foco no totalitarismo - por continuar “a interpretar a política na América dos anos de 1960, em alguma medida, em termos de uma teoria herdada da sociedade de massas e seus perigos políticos” - ela vê “uniformidade monolítica nas sociedades ocidentais onde outros enxergam diversidade e pluralismo”, a comentadora não percebe que, para Arendt, as sociedades ocidentais não são monoliticamente uniformes. Pelo contrário, apesar de seguirem certos padrões sociais e tenderem a uma homogeneidade crescente justamente porque são uma sociedade de massas, a análise do fenômeno da desobediência civil empreendida pela autora mostra que se houvesse na sociedade americana uma “uniformidade monolítica” em vez de alguma pluralidade e diversidade, os movimentos estudantis e pelos direitos civis sequer seriam possíveis. A pluralidade e a diversidade estavam lá, só precisavam aparecer e o fizeram. Por não perceber que Arendt desatreia a sociedade de massas do fenômeno do totalitarismo, Canovan não percebe o ganho que há em ter alguma pluralidade, diversidade e possibilidade de contestação em comparação a não ter nenhuma. Quando se depara com a afirmação de Arendt de que vivemos sob as condições de uma sociedade massificada, Canovan faz uma ponte direta com o totalitarismo e, por isso, enxerga o total fechamento da esfera pública. Na verdade, Arendt está mostrando que há alguma abertura nessa esfera, afinal, embora não seja plenamente democrática, a sociedade massificada não é necessariamente sociedade totalitária.

Os movimentos de desobediência civil permitem a Arendt enxergar a possibilidade de se criar espaços novos ou alargar os espaços ainda existentes na sociedade de massas, ainda que seja evidente o “declínio do apetite pela ação” (idem, ibidem); declínio que parece ter passado despercebido por Canovan ao afirmar que a análise arendtiana do fenômeno do social, na sua vertente cultural, seria castigada pela teoria da sociedade de massas ao se mostrar preocupada com a “uniformidade da moral e do estilo de vida”. Para Canovan, e a seu contragosto, a teoria da sociedade de massas de Arendt estaria embasada na ideia de que a sociedade se comporta. Contudo, a discordância de Canovan parece decorrer do fato dela colocar a tônica da argumentação de Arendt no lugar errado. Se a análise arendtiana estivesse tão somente preocupada com o fato de que as pessoas se tornaram fúteis porque dão mais valor ao status social, ao consumo e ao padrão da moda, ainda assim, sua análise teria muito a dizer sobre as sociedades contemporâneas. Contudo,

as análises de Arendt têm uma preocupação maior que extrapola o âmbito “cultural” (no sentido que Canovan lhe atribui) e que diz respeito ao declínio da capacidade de ação política, uma vez que “o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana” (Arendt, 2014, p. 50). Desse modo, acredito que a tônica de Arendt não está tão somente no fato de que as pessoas se comportam, mas, primordialmente, no fato de que não agem *porque* se comportam. A ênfase está, então, no âmbito político, que vai sendo minado com o avanço e desenvolvimento da esfera social no estágio da sociedade de massas.

Os ensaios “Desobediência Civil” e “Reflexões sobre política e revolução: um comentário” (Arendt, 2013) analisam e destacam a associação voluntária mediada pelo diálogo em concerto dos movimentos pelos direitos civis e estudantil. Em ambos os ensaios, vê-se uma argumentação que, em quase toda a totalidade, se distancia radicalmente da argumentação da obra de 1951 acerca dos movimentos totalitários na medida em que busca mostrar possíveis potenciais democráticos nos movimentos de desobediência civil. Desse modo, a crítica endereçada à autora por Cohen e Arato também é equívoca. Eles afirmam que a análise de Arendt dos movimentos sociais tem como paradigma as experiências dos movimentos totalitários. Como resultado, a autora, os consideraria proto-totalitários, não enxergando, assim, o seu papel mediador entre as esferas pública e privada nas sociedades contemporâneas. A posição dos autores mostra que apenas levaram em conta a argumentação presente em *As Origens*, deixando de lado a argumentação da obra de 1969. Se Arendt tivesse como paradigma os movimentos totalitários ao analisar os movimentos sociais, não teria visto qualquer potencial político de mudança como efetivamente vê nos movimentos de desobediência civil. Se há na análise de Arendt desses movimentos alguma influência da análise que faz dos movimentos totalitários, essa influência se dá no alerta quanto ao perigo exercido pelas ideologias sobre os movimentos.

Ao levarem em conta apenas a argumentação de *As Origens*, os comentadores também não perceberam que, em vez de acelerarem e completarem a destruição do domínio público e do privado e alimentarem e perpetuarem a atomização e a despolitização característica da sociedade de massas, o que os movimentos de desobediência civil fazem, por terem a forma de associações voluntárias, é possibilitar o alargamento do espaço público e retirar os indivíduos do isolamento, uma vez que passam a agir em concerto e dialogar entre si sobre questões públicas pontuais que os interessam. A prática da desobediência civil se coloca em oposição direta à apatia, à atomização e ao desinteresse com o domínio público, característicos de uma sociedade massificada. Mais do que isso, Arendt parece apontar que o poder criado pela associação voluntária pode construir uma sociedade que, além de liberdades negativas como direitos civis, garanta o direito de participar ativamente das instâncias decisórias, porque abrem a possibilidade de reivindicar esse direito

à liberdade positiva; apresentando, assim, potencial para o aprofundamento da democracia.

Reivindicação e contestação não são suficientes para a efetivação da ação política realmente democrática, mas, nas condições atuais de uma sociedade de massas, baseada em uma democracia representativa que se encontra em crise constitucional, elas parecem ser um primeiro passo, pois, quando as instituições falham e perdem a autoridade, as associações voluntárias aparecem como um remédio (cf. Arendt, 2013, p. 90). O passo seguinte seria “encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil” (idem, p. 75), reconhecer a legitimidade desses grupos de contestadores e permitir que eles possam “influenciar e ‘auxiliar’ o Congresso por meio de persuasão, opinião qualificada e pelo número de seus constituintes” (idem, p. 89). Para Arendt, há “toda probabilidade de ter a desobediência civil um papel progressivamente expansivo nas democracias modernas” (idem, p. 74).

Considerações finais

O totalitarismo, embora seja tema presente e perene nas obras de Arendt, não é mais objeto central nas obras de 1963 e 1969. Ambas as obras se voltam para as experiências concretas de ação política do seu próprio tempo, um interesse que parece ter sido despertado em Arendt a partir da Revolução Húngara e sua organização espontânea na forma de conselhos. Seja na análise das conquistas e dos malogros das revoluções modernas americana e francesa em *Sobre a revolução*, seja na análise dos movimentos de desobediência civil em *Crises da república*, Arendt está interessada nas experiências de fundação da liberdade e na garantia concreta e institucional dos espaços de ação que permitam o exercício da liberdade positiva e da participação política. O contexto não é mais o do totalitarismo, da ausência *completa* do espaço público e da destruição da humanidade dos indivíduos por meio do terror em conluio com a ideologia totalitária, mas sim o da perda do espírito revolucionário e dos princípios que lhe fazem parte, como liberdade pública, felicidade pública e espírito público, substituídos pelas “liberdades civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública” (Arendt, 2011, p. 281). Agora o contexto político é o das sociedades democráticas embasadas no princípio da representação e massificadas.

Embora a sociedade de massas tenha fornecido solo fértil para o domínio total, isso não significa que, para Arendt, toda sociedade de massas seja potencialmente totalitária e vá degenerar em totalitarismo. A sociedade democrática com a qual Arendt se depara, embora não-totalitária (e isso não é trivial), é constantemente ameaçada. Está em jogo a apatia política dos indivíduos ou a ausência de disposição para a ação e o esvaziamento da esfera pública, gerados por governos burocráticos sustentados pela disputa por poder político e pelos interesses privados dos representantes

partidários. O resultado dessa disputa é deixar à margem da representação e da participação políticas a maioria dos cidadãos, mesmo nas democracias.

As leituras de Margaret Canovan e de Jean Cohen e Andrew Arato revelam, a contrapelo, que a compreensão das obras de Arendt das décadas de 1960 e 1970 exige que se leve em conta a existência de uma diferença significativa quanto à possibilidade da própria política entre sociedade totalitária massificada e sociedades massificadas baseadas no sistema representativo e organizadas em partidos. Não perceber essa diferença nas análises arendtianas leva à desconsideração da possibilidade efetiva dos ganhos democráticos que se abrem na sociedade de massas no mundo contemporâneo.

Embora os impactos e a importância do totalitarismo no pensamento de Arendt sejam inegáveis, convém não permitir que obscureçam a enorme preocupação da autora com o mundo não-totalitário das democracias representativas de massa. Elas são mais do que nunca o nosso presente, assombrado sempre pelo passado totalitário e pelas incertezas do futuro. Negligenciar o fato de que, para Arendt, as sociedades democráticas contemporâneas são ainda sociedades massificadas é fechar os olhos para os obstáculos e desafios ainda presentes para a ampliação do espaço público e para a efetivação da cidadania ativa e participativa. Ao mesmo tempo, negligenciar as tentativas efetivas de ação política, mesmo neste contexto, é fechar os olhos para a capacidade humana de iniciar e desencadear novos eventos a partir da ação conjunta.

Referências

- Arendt, H. (1958). Totalitarian Imperialism: on the Hungarian Revolution. *Journal of Politics*, 20(1), pp.5- 43.
- _____. (1989). *As origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2008). “A ameaça do conformismo”. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011). *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann, 2º edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2013). “Desobediência Civil”. In: *Crises da república*. Tradução de José Volkmann. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2014). *A condição humana*. Tradução de Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Canovan, M. (1978). The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought. *Political Theory*, 6(1), pp. 5-26.
- _____. (1992). *A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press.

Cohen, J. L., & Arato, A. (1995). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT.

Frateschi, Y. (2016). Liberdade política e cultura democrática. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 21(3), pp. 29-50.

Recebido em: 26.06.2019

Aceito em: 14.11.2019

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



Reflexões sobre o Eu na teoria freudiana: limites de aproximações entre Kant e Freud*

Reflections on the I in Freudian theory: limits of approximations between Kant and Freud

Munique Gaio Filla

muniquegf@gmail.com

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

Resumo: O presente artigo visa tanto a possibilidade de compreender a relação entre Freud e Kant, quanto a de determinar certos limites dessa aproximação, a partir da comparação proposta por Béatrice Longuenesse entre o *Ich* freudiano e a unidade transcendental da apercepção kantiana. Visto que tal comparação é sustentada pela caracterização do Eu de Freud como uma organização de eventos mentais regida pelo princípio de realidade e pelas leis dos processos secundários, será destacado que essa mesma instância psíquica carrega partes inconscientes no sentido dinâmico e traz as marcas do *Isso*, enquanto aquilo que há de mais irracional na vida psíquica.

Palavras-chave: Eu; Freud; Kant; unidade transcendental da apercepção; inconsciente.

Abstract: The present article aims at both the possibility of understanding the relationship between Freud and Kant, and of determining certain limits of this approximation, from the comparison proposed by Béatrice Longuenesse between Freudian *Ich* and Kantian transcendental unity of apperception. Since such a comparison is sustained by the characterization of Freud's Ego as an organization of mental events governed by the reality principle and by the laws of secondary processes, it will be emphasized that this same psychic instance carries unconscious parts in the dynamic sense and bears the marks of the *Id*, while what is most irrational in psychic life.

Keywords: Ego; Freud; Kant; transcendental unity of apperception; unconscious.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p29-52>

Introdução

A relação entre Freud e Kant parece não ser tão visível, à primeira vista, pelo menos não na mesma medida em que a relação do primeiro com Arthur Schopenhauer. Tanto é assim que, desde a consolidação da teoria freudiana, têm sido explorados, com alguma frequência, os vínculos do pai da psicanálise com

* Este artigo só se tornou possível, primeiramente, pelo apoio institucional e financeiro da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo); em segundo lugar, está em débito com as aulas ministradas pelo Prof. Paulo Roberto Licht dos Santos, sua leitura cuidadosa do texto e seus comentários precisos, além das orientações sempre acertadas da Profa. Ana Carolina Soliva Soria.

o filósofo da vontade e o profícuo diálogo entre ambos.¹ No entanto, de acordo com Andrew Brook (2003),² a despeito de fatos históricos que comprovem ou não a influência kantiana sobre Freud, é não apenas possível, mas também frutífero, traçar paralelos do ponto de vista conceitual entre as estruturas da mente definidas em ambas as doutrinas. Tal tendência, aos olhos do autor, nunca teria recebido a atenção merecida, ainda que a filosofia crítica tenha influenciado parte significativa da vida intelectual alemã no século XIX, ao fim do qual Freud delineava sua concepção acerca da vida psíquica. O filósofo canadense sustenta a fecundidade dessa aposta lançando-se a uma série de correlações, tal como reconhecer um modelo kantiano da mente em Freud, já que à estrutura da psique composta, no caso de Kant, por razão, entendimento e sensibilidade, corresponderia o aparelho psíquico freudiano, constituído, respectivamente, pelas instâncias psíquicas Supereu (*Über-Ich*), Eu (*Ich*) e Isso (*Es*).

Nesse mesmo campo de investigação desbravado por Brook, pode ser situado o trabalho de Béatrice Longuenesse (2017), intitulado *I, Me, Mine - Back to Kant, and Back Again*, pelo menos no que concerne a sua terceira e última parte.³ Ora de modo similar, ora de modo divergente em relação a esse autor, conforme descreve Longuenesse em nota (idem, p. 195), são sugeridas comparações entre Kant e Freud, as quais serão privilegiadas doravante. Mais especificamente, a atenção será restrita ao sétimo capítulo, no qual é desenvolvida a aposta da filósofa de estabelecer uma analogia entre o *Ich* de Freud e a *unidade transcendental da apercepção*, que fundamenta o uso do *Eu* no *Eu penso* em Kant,⁴ ou, dito de outra forma, que encontra expressão conceitual na proposição *Eu penso*.⁵

1 Conforme atesta Martins (2007, p. 6-8), que em sua dissertação de mestrado intitulada *Freud e Schopenhauer: os limites de um diálogo sobre a moral*, faz um mapeamento de autores dedicados ao tema Freud e Schopenhauer, cujas publicações datam desde 1939. Trata-se de uma produção intensa até os dias de hoje - para conceder apenas um exemplo, temos o trabalho de Ana Carolina Soliva Soria, *Schopenhauer em Além do princípio de prazer: reflexões sobre a relação entre metafísica e metapsicologia*, de 2017.

2 Ele mesmo, aliás, sendo um dos expoentes dentro da área de investigação ocupada com o diálogo entre a psicanálise freudiana e a filosofia de Schopenhauer, em um trabalho publicado em 1994, em parceria com Christopher Young - *Schopenhauer and Freud*.

3 Todas as citações deste livro ao longo do artigo consistem em traduções minhas. Sobre o recorte de análise, a própria autora concede ao leitor a liberdade de optar pela seção do escrito que mais lhe interesse, já que os argumentos das diferentes partes são relativamente independentes entre si, apesar de apresentarem uma coerência quando tomados em conjunto (cf. Longuenesse, 2017, p. 3-4).

4 As relações entre Kant e Freud exploradas por Longuenesse vão mais além: no oitavo capítulo, ela compara aspectos da filosofia moral de Kant, o uso do *Eu* no *Eu deveria*, e o *Über-Ich* ou Supereu de Freud, argumento que será deixado de lado nesta discussão (cf. Longuenesse, 2017, p. 204-230).

5 Brook e Longuenesse parecem ter em comum o fato de se debruçarem sobre o *Ich* de Freud em suas comparações. No entanto, é curioso que o primeiro, ao explicar bem esquematicamente como se produzem representações segundo a visão de Kant - pela série de operações, chamadas pelo nome genérico de síntese, empreendidas sobre o dado bruto das intuições -, menciona que os níveis mais altos da síntese são performados por uma faculdade chamada de apercepção, da qual ele justifica que não tratará, na medida em que desempenha um papel mínimo em Freud, a despeito

Basicamente, Longuenesse afirma que é possível que o Eu⁶ de Freud seja considerado como um descendente da unidade transcendental da apercepção de Kant. Assim como, para Kant, o uso do *Eu* no *Eu penso* estaria conectado à consciência de uma unidade de conteúdos mentais ordenada por regras lógicas, a saber, à consciência de que se está engajado em uma atividade, que o indivíduo considera como própria, de ligação de representações de acordo com regras, o conceito freudiano de Eu também consistiria em uma organização de eventos mentais cujos conteúdos apresentariam um tipo específico de unidade, na medida em que os últimos seriam estruturados conforme regras lógicas elementares, levando em conta que o Eu é governado pelo princípio de realidade e opera por processos psíquicos secundários, segundo a terminologia psicanalítica de Freud.

O presente artigo dedicar-se-á, em um primeiro momento, à tentativa de descrever, em linhas gerais, o que Kant entende por unidade transcendental da apercepção, com base na Dedução Transcendental das Categorias da *Crítica da Razão Pura* e dos comentários de Longuenesse sobre o tema contidos na obra já citada da autora.⁷ Posteriormente, pretende-se desenvolver com mais detalhes algumas comparações tecidas pela filósofa entre o Eu de Freud, a unidade transcendental da apercepção e, por conseguinte, o papel do *Eu* no *Eu penso* de Kant, com ênfase nos atributos do *Ich* freudiano expostos por ela. Por fim, como contraponto, objetiva-se mostrar outro ângulo a partir do qual o Eu pode ser encarado de acordo com os textos de Freud, no sentido de apontar nele algo além do que é realçado por Longuenesse.

O esforço de recuperar o paralelo traçado por Longuenesse entre tais conceitos de Freud e Kant, com destaque para os pontos considerados mais importantes, servirá como justificativa para alcançar o núcleo da argumentação, afinal a proposta deste artigo consiste na tarefa de revisitar alguns textos psicanalíticos de Freud, a fim de confrontá-los com a visão exposta pela filósofa acerca do Eu freudiano. O argumento se concentrará - a despeito das afirmações de Longuenesse sobre o Eu se mostrarem coerentes e consistentes - em um convite para olhar mais de perto outra região dessa instância psíquica à qual ela não confere tanta atenção, aquela que não se encontra

de seu papel fundamental para Kant. O que, à primeira vista, pareceria uma ideia contrária à de Longuenesse, que aposta justamente no paralelo entre a unidade da apercepção e o Eu, pode ser atenuado se for observado, ainda no texto de Brook, que a apercepção é descrita como uma função do entendimento, que nos dá a autoconsciência, nos faz não apenas conscientes de algo, mas conscientes de estarmos conscientes disso. Se Brook compara funções do entendimento com as funções do Eu, não parece incoerente que a apercepção, enquanto função do entendimento e responsável pelos níveis mais altos da síntese, também seja alvo dessa investigação.

6 Embora Longuenesse opte pela terminologia *ego*, assim como pelos termos correlatos *id* e *superego* - a propósito, assim como faz Brook (2003) -, pela influência da tradução de Freud para o inglês por James Strachey (cf. Longuenesse, 2017, p. 173), neste artigo manteve-se a referência ao *Eu* - assim como ao *Isso* e ao *Supereu* -, levando em conta que Freud se utiliza do *Ich* e a fim de preservar a similaridade com o *Ich* de Kant.

7 A propósito, desde já é pertinente levar em conta o caráter preliminar do que será exposto a respeito das formulações de Kant, como base para compreender a argumentação de Longuenesse.

submetida a essa organização coesa garantida por regras lógicas, característica que Longuenesse destaca, na medida em que coloca o Eu em proximidade à unidade transcendental da apercepção kantiana. Trata-se do lugar que habita o Eu responsável por distanciá-lo da realidade, sua parte inconsciente no sentido particularmente freudiano, conforme veremos. O intuito é destacar que, possivelmente, tais nuances quanto ao modo de olhar para o Eu podem ser um dos pontos decisivos na apreensão da essência e do que há de mais original no discurso psicanalítico fundado por Freud.

I. Prelúdio do problema: a unidade transcendental da apercepção e o Eu no Eu penso na Dedução Transcendental de Kant

No Prefácio A da *Crítica da Razão Pura*, Kant já anuncia o papel central do que será exposto na *Dedução dos conceitos puros do entendimento* para a questão capital desta obra, ao afirmar não conhecer “investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso, do que aquelas que apresentei no segundo capítulo da Analítica transcendental” (KrV, AXVII, p. 9),⁸ além de ressaltar terem sido as que lhe exigiram maior esforço. É justamente nesse lugar, conhecido por sua obscuridade, que o filósofo de Königsberg introduz a unidade transcendental da apercepção, razão pela qual serão destacados apenas seus pontos relevantes para nosso propósito.

A começar pela Dedução A, Kant afirma que a unidade transcendental da apercepção difere de uma consciência de si mesmo meramente empírica e, portanto, cambiante, por meio da qual “não pode dar-se nenhum eu fixo e permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente *sentido interno* ou *apercepção empírica*” (KrV, A107, p. 147, grifos do autor). Trata-se da unidade da consciência que é condição de possibilidade para que haja conhecimentos em nós, além de ligação e unidade desses conhecimentos entre si, “que precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda a representação de objetos. Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por *apercepção transcendental*” (KrV, A108, p. 148, grifos do autor).

Segundo Longuenesse (2017, p. 79), esta “unidade da atividade mental em ação durante toda a nossa vida mental, da qual conceitos, e portanto representações de objetos sob aqueles conceitos, são derivados” encontra sua expressão no *Eu penso* - prefaciando a afirmação de um conteúdo mental com esta proposição significa representar conceitualmente a consciência da atividade de unificação das

⁸ As citações da *Crítica da Razão Pura* seguem sempre o seguinte padrão: a sigla do título em alemão KrV, seguida pelas letras A ou B referentes a cada edição e pelo número da página padronizado; posteriormente, a página referente à tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, edição da Fundação Calouste Gulbenkian, de 2001.

representações da qual depende, necessariamente, o conhecimento. Mais à frente, ainda na edição A da Dedução, Kant escreve:

A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras (...). Com efeito, o espírito não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no múltiplo de suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese de apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori* (KrV, A109, p.149).

Deste modo, interessa-nos ter em vista que o sujeito apenas seja capaz de se tornar consciente de si próprio como idêntico na medida em que tem “diante dos olhos” a unidade do seu ato de unificar representações de acordo com regras, conforme parece sugerir a citação acima e o comentário de Longuenesse. Isto porque a autora irá apostar no uso do *Eu* no *Eu penso* em Kant enquanto fundado na consciência de uma unidade logicamente ordenada de conteúdos mentais, e na proximidade dessa condição com o *Ich* da metapsicologia freudiana, cujos conteúdos também estariam submetidos a certa unidade, conforme veremos adiante.

Nos termos da Dedução B,⁹ a unidade transcendental da apercepção é retomada no famigerado parágrafo 16: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (KrV, B132, p. 131, grifos do autor). Longuenesse (2017) afirma, a esse respeito, que a tese defendida por Kant nessa proposição é a de que o *Eu penso* deve ser *capaz* de acompanhar as minhas representações para que algo representado em mim possa ser pensado, o que equivale a dizer que qualquer uma das minhas representações só é possível ou, pelo menos, só é algo para mim, se o *Eu penso* for capaz de acompanhá-la.¹⁰ Para ela, as representações serem “algo para mim” equivale a sua reconhecimento em um conceito, que só é possível mediante o processo de ligação, comparação e reflexão, do qual expressa-se estar consciente quando se introduz uma afirmação com o *Eu penso*.

Ainda no parágrafo 16, este *Eu penso*, que deve poder acompanhar todas as minhas representações, é produzido pela autoconsciência que Kant denomina “*apercepção pura*” ou “*apercepção originária*” (KrV, B133, p. 132, grifos do autor).

9 Apresentamos a unidade transcendental da apercepção através do recurso às edições A e B da Dedução com base no fato de Longuenesse (2017, p. 78) interpretar que a exposição kantiana é apenas “levemente” (*slightly*) diferente nas duas edições. De todo modo, é pertinente notar que a questão não é tão simples quanto parece. Não é desconhecida toda a querela mobilizada por essa parte tão espinhosa da *Crítica da Razão Pura*, sobretudo quanto às possíveis interpretações das edições A e B e às conclusões a que se chega quando são contrapostas, desde Schopenhauer e Heidegger até a atualidade.

10 Longuenesse (2017) desdobra esta proposição de Kant e analisa minuciosamente suas diferentes partes. Para mais detalhes, cf. p. 176-181.

Como há possibilidade de conhecimento *a priori* a partir da apercepção, o filósofo alemão também autoriza que se qualifique a unidade dessa autoconsciência por “unidade *transcendental* da autoconsciência” (KrV, B133, p. 132, grifo do autor). Para que as representações dadas na intuição sejam consideradas como *minhas representações*, elas “têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente” (KrV, B133, p. 132, grifo do autor). Mais à frente, Kant afirma que “O pensamento de que estas representações dadas na intuição *me* pertencem todas equivale a dizer que eu as uno em uma autoconsciência ou pelo menos posso fazê-lo” (KrV, B134, p. 133, grifo do autor).

Também na Dedução B, Kant defende que a apercepção ou, em outras palavras, a autoconsciência que produz a representação *Eu penso*, tem como condição de possibilidade a consciência da síntese das representações dadas na intuição. Em convergência com o que já foi dito a respeito da Dedução A, o sujeito só se reconhece como idêntico na medida em que liga as representações e tem consciência de seu ato de unificá-las segundo regras: “Só porque posso ligar *numa consciência* um múltiplo de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*” (KrV, B134, p. 134, grifos do autor).¹¹

Enfim, Longuenesse (2017, p. 4) parece condensar aspectos importantes da apercepção originária ao afirmar, já na introdução de seu livro, que, de acordo com a tese de Kant na Dedução Transcendental das Categorias, a autoconsciência que fundamenta o uso do *Eu* no *Eu penso* é uma consciência de estar engajado em uma atividade de ligação das representações, consideradas como próprias, de modo que sejam produzidos conceitos e, por conseguinte, juízos. Apesar das lacunas e do caráter esquemático da exposição acerca da unidade transcendental da apercepção, segundo trechos da Dedução Transcendental e comentários adjacentes de Longuenesse, espera-se ter lançado sobre aquela uma visão geral que possibilite seguir os paralelos traçados com o *Eu* freudiano, a serem apresentados na sequência.

II. A aposta de Longuenesse: a proximidade entre a unidade transcendental da apercepção, o *Eu* no *Eu penso* de Kant e o *Eu* de Freud

Ao enunciar que o conceito kantiano da unidade da apercepção é o ancestral

11 Ora, ainda em B134 encontra-se uma nota em que Kant declara, a respeito da unidade sintética originária da apercepção: “é o ponto mais elevado a que se tem de suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e, de acordo com esta, a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento”. Voltar a atenção para esse aspecto é pertinente na medida em que revela que Longuenesse, dentro desse campo não tão explorado da investigação das relações entre Kant e Freud, conforme fora demonstrado na introdução deste trabalho, realiza essa tarefa no ponto supremo da filosofia transcendental. Isso atesta a fecundidade de empreitadas desse gênero e, no que concerne ao presente artigo, a possibilidade de, a partir disso, discutir e reforçar certos nuances de conceitos freudianos - o que será feito na sequência.

(ancestor) do conceito freudiano de Eu (*Ich*) “como uma organização de processos mentais governada por regras lógicas” (Longuenesse, 2017, p. 174)¹², a filósofa apresenta, em uma palavra, a tese geral que se propõe a defender. Entretanto, ao convidar o leitor a adentrar na aproximação entre Kant e Freud, apressa-se a elencar algumas divergências entre os projetos dos autores em questão, as quais aparentam ser especialmente problemáticas quando se trata de compará-los, para em seguida sugerir que, ainda que seja importante tê-las em mente, sob um exame mais atento, não são tão drásticas quanto parecem e, portanto, não inviabilizam tal diálogo. Trata-se de diferenças quanto ao que é investigado, ao contexto e ao método da investigação. Em Kant, o que se investiga é o conceito de *Eu* “que ocupa o lugar de sujeito lógico na proposição ‘Eu penso’”¹³ (idem, p. 173); em Freud, o Eu é “um tipo específico de organização de processos mentais cujos conteúdos obedecem regras lógicas elementares” (idem, *ibidem*). Nesse sentido, Freud se refere ao *Ich* em terceira pessoa,¹⁴ ao passo que para Kant o *Ich* é o pronome em primeira pessoa, utilizado na proposição *Eu penso*, que não representa nada além de um “sujeito transcendental dos pensamentos = X”,¹⁵ e cujo uso se torna possível pelo fato de se estar engajado em uma atividade de unificação das representações sob a unidade da apercepção. Quanto ao contexto, para Kant é o da Dedução Transcendental das Categorias e a tarefa que lhe é outorgada, conforme tentou-se esboçar na seção anterior; para o outro autor, o da investigação clínica em psicanálise. Tal contexto de investigação conduz ao problema do método - a filosofia transcendental dedicada a encontrar as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* no caso kantiano, e o método empírico baseado na clínica psicanalítica, cujos dados se apresentam como suporte para os conceitos, em se tratando de Freud.

12 No Epílogo de seu livro, a autora reapresenta a tese de modo inverso, porém simétrico, ao considerar que a estrutura da mente que fundamenta o uso do *Eu* no *Eu penso*, a saber, a unidade transcendental da apercepção, encontra um “descendente” (*descendant*) no Eu freudiano. Cf. Longuenesse, 2017, p. 232.

13 Apesar de Longuenesse (2017) falar em “conceito” de *Eu* em Kant, em nota (nota 4, p. 195) ela retoma a passagem dos Paralogismos da Razão Pura da primeira *Crítica*, onde o filósofo ressalta que a representação *eu* é “simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’, ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito” (KrV, A346/B404, p. 330, grifos do autor).

14 Sobre isso, vale a pena notar que o uso do *Ich* por Freud é marcado por uma forte ambiguidade, visto que, em alguns momentos, parece denotar o si mesmo de uma pessoa, como um sinônimo de *das Selbst*, enquanto que em outros, como é o caso da abordagem no texto mais utilizado por Longuenesse - *O Eu e o Isso* -, parece se referir a uma instância psíquica do aparelho psíquico, que tem um modo de funcionamento específico e exerce determinadas funções. É o que esclarece o tradutor inglês da obra freudiana, James Strachey (Freud, AE, 19, p. 8). Quando Longuenesse afirma que em Freud a referência ao *Ich* se dá em terceira pessoa, parece estar se referindo ao segundo uso do termo.

15 Cf. nota 13.

O recurso argumentativo de Longuenesse para atenuar tais discrepâncias consiste em demonstrar que pode ser encontrado um ponto de contato entre as investigações empírica e transcendental, tanto do lado de Kant, quanto do lado do psicanalista. A investigação transcendental e a abordagem empírica dos modos de operação da mente não são incompatíveis entre si. Um dos exemplos fornecidos pela comentadora é o da explicação da síntese tripla da Dedução A, na qual, como foi indicado anteriormente, Kant parte, em cada um dos três passos, da síntese empírica para, posteriormente, localizar seu fundamento transcendental. Quanto ao método freudiano, Longuenesse destaca que a pesquisa sobre o Eu se desenrola no campo chamado por Freud de metapsicológico, destinado ao desenvolvimento das hipóteses teóricas que embasam a teoria psicanalítica e, por isso, não tão distante de uma investigação formal do tipo kantiana.

Feitas as devidas ressalvas, Longuenesse passa à justificativa de sua tese geral, com a apresentação de quatro características que considera mais relevantes da unidade transcendental da apercepção e do *Eu no Eu penso* em Kant, consoante a seus objetivos, seguidas por considerações sobre o Eu segundo Freud e, por fim, pelas comparações entre ambos, levando em conta aqueles quatro pontos anteriormente destacados. De agora em diante, vejamos mais atentamente uma destas aproximações com Freud¹⁶ e, com base nela, a descrição de Longuenesse sobre o Eu, a fim de, posteriormente, chamar a atenção para outro aspecto do último - a relevância de sua parte inconsciente -, que apesar de não ter sido considerado pela autora como um dos grandes inconvenientes a serem contornados quando se estabelecem paralelos entre Kant e Freud, eventualmente pudesse ter entrado na conta das ressalvas a serem, ao menos, contempladas em uma empreitada dessa natureza.

A primeira relação explorada por Longuenesse, a mais próxima da hipótese geral e aquela que se pretende retomar, consiste no seguinte paralelo - da mesma forma que a unidade transcendental da apercepção, que fundamenta o uso do *Eu no Eu penso*, é uma condição necessária para a aquisição de conceitos, para a ligação dos conceitos em juízos e inferências e para que haja “representações de objetos externos sistematicamente conectadas” (Longuenesse, 2017, p. 11), o Eu de Freud “é aquele aspecto da nossa vida mental cujos conteúdos intencionais obedecem regras lógicas elementares e são ordenados de acordo com o ‘princípio de realidade’” (idem, ibidem). Tanto a unidade da apercepção quanto o Eu referem-se, em última análise, a organizações de processos mentais que encontram sua expressão nos conceitos e

16 Longuenesse (2017) oferece ao leitor um resumo dos quatro aspectos específicos destacados sobre a unidade transcendental da apercepção, o *Eu no Eu penso* em Kant e suas respectivas afinidades com o Eu de Freud mais de uma vez em seu livro (cf. p. 11-12 e p. 204). A escolha de recuperar apenas um desses quatro pontos foi consumada na medida em que contribuiu para colocar em relevo as características do Eu freudiano com as quais trabalha Longuenesse. Ainda assim, não se pretendeu esgotar aquele, mas sim desenvolvê-lo no que há de mais relevante segundo o último propósito.

nos juízos - no pensamento discursivo, nos termos kantianos; nos processos psíquicos secundários sob o império do princípio de realidade, segundo Freud. Como parte da justificativa, Longuenesse recorre a duas referências que compõem a extensa obra do psicanalista; de modo mais rápido, ao texto intitulado *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, publicado em 1911, e ao artigo de 1923, *O Eu e o Isso*, que é a fonte principal da autora quanto à noção freudiana de Eu.

Nas *Formulações...*, a principal preocupação de Freud é indicar algumas consequências resultantes da imposição do princípio de realidade ao aparelho psíquico. Para uma breve explanação, é suficiente recuperar do texto freudiano que, a princípio, em seu funcionamento primário, os processos psíquicos eram governados pelo princípio de prazer, cuja tendência se resumia à satisfação, mas este estado de repouso psíquico passa a ser perturbado por urgentes necessidades internas. O organismo, que procurava livrar-se de qualquer aumento de tensão que lhe afligia, tenta o caminho da satisfação alucinatória de desejo para resolvê-lo, por meio da reanimação de traços mnêmicos do objeto desejado, retidos de vivências anteriores de satisfação. Contudo, a via alucinatória se mostra ineficaz para eliminar os estímulos endógenos, que continuam perturbando o indivíduo, de modo que, logo no início de seu desenvolvimento, ele se vê obrigado a buscar uma alteração no mundo real¹⁷ que viabilize a satisfação - “Assim se introduziu um novo princípio na atividade psíquica; já não se representou o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável” (Freud, AE, 12, p. 225; GW, 8, p. 232).¹⁸

Contudo, a imposição desse novo princípio, representante da realidade, não se desenrola sem consequências, as quais, como já foi dito, são elencadas por Freud neste artigo, a começar por uma série de adaptações do aparelho psíquico, como o aumento da importância dos órgãos sensoriais dirigidos ao mundo exterior, da consciência ligada a eles e o desenvolvimento das funções da atenção e da memória. Todavia, Longuenesse destaca especialmente o papel do princípio de realidade quanto ao surgimento da capacidade de formar juízos, visto que, depois do seu estabelecimento, ao invés de excluir ideias causadoras de desprazer dos processos associativos através da repressão, “surge o *juízo* imparcial que decidiria se uma

17 É importante notar que o recurso a expressões como essa - “mundo real” -, ou outras que virão a aparecer na sequência do texto, como “percepção objetiva”, “objeto real” ou “mundo externo”, não pretende cair no engodo de considerar que haja, na concepção de Freud, uma realidade que independe daquele que percebe. O psicanalista entende que o princípio de realidade não passa de uma modificação do princípio de prazer, este sim sendo o primeiro a regular a relação do indivíduo com o mundo, conforme será afirmado mais à frente. Deve-se ter em vista que a apreensão da realidade para Freud está sempre assentada sobre a busca do prazer e, em última instância, considerando-o como autor pós-kantiano, sempre mediada pela percepção do sujeito.

18 Na citação em nota de rodapé já realizada (nota 14) e em todas as citações subsequentes de Freud o padrão consiste em utilizar a sigla AE da edição argentina (Amorrortu Editores, 1989), o volume das Obras Completas correspondente e a paginação, seguidos pela sigla GW da edição alemã (Gesammelte Werke, 1999), também acompanhada dos respectivos números indicando o volume e a página.

determinada representação era verdadeira ou falsa, quer dizer, se estava ou não em consonância com a realidade; e o fazia por comparação com os traços mnêmicos da realidade” (Freud, AE, 12, p. 226; GW, 8, p. 233, grifo do autor).¹⁹ Em outras palavras, o estabelecimento do princípio de realidade passa a exigir que o indivíduo diferencie percepção objetiva de recordação e julgue se é possível reencontrar um objeto real que corresponda àquilo que é representado subjetivamente.²⁰ Este exame de realidade, que busca inibir o investimento de uma imagem mnêmica até a alucinação, é uma das atribuições do Eu, conforme virá a afirmar Freud.²¹ É ao que Longuenesse (2017, p. 3) parece se referir quando afirma que o Eu nos permite “adquirir uma representação perceptiva confiável do mundo”.

A autora chama a atenção, portanto, para a relação entre o desenvolvimento da capacidade de formar juízos, o princípio de realidade e o Eu. Baseada em *O Eu e o Isso*, ela reforça que o Eu freudiano funciona de acordo com o princípio de realidade e com o que Freud chama de processos psíquicos secundários, os quais obedecem às regras lógicas e cuja energia se encontra ligada, operando pelo trabalho do pensamento e por meio de representações de palavra. Trata-se do contraponto ao princípio de prazer, que é o único a regular os processos psíquicos primários do Isso, os quais, por sua vez, são marcados pela prevalência de imagens em detrimento a palavras, não se submetem às leis temporais, nem ao princípio da não contradição e da negação, e onde a energia é livremente móvel, apenas em busca de descarga a fim de atingir a satisfação. Ainda no texto citado, o Eu é descrito como aquela parte do Isso modificada pela influência do mundo exterior através das percepções; aquele que busca impor ao Isso, onde impera irrestritamente o princípio de prazer, o princípio de realidade; o representante da razão e da prudência em oposição ao Isso puramente passional, a sede das pulsões (Freud, AE, 19, p. 27; GW, 13, p. 253).²²

Tais traços do Eu, como a consideração pela realidade, organização e coerência dos processos psíquicos, mostram que seus conteúdos são estruturados segundo regras lógicas elementares e embasam comentários como este de Longuenesse (2017, p.189):

Em contraste com as leis dos processos primários, o funcionamento do Eu de acordo com o princípio de realidade é próximo ao que Kant chama de “uso lógico do entendimento”, em que intuições são trazidas sob conceitos e depois ligadas em

19 Em alemão, o termo destacado é *Urteilsfällung*, traduzido por *fallo* na edição em espanhol utilizada. A tradução por *juízo* pode ser encontrada na edição em português de Paulo César de Souza (Freud, 2010, vol. 10, p. 83).

20 Cf. Freud, *A negação*, AE, 19, p. 255; GW, 14, p. 14. Freud fala em “reencontrar” (*wiederfinden*) na percepção objetiva algo que é representado na medida em que pressupõe que todas as representações provêm de percepções. Visto que as representações persistem mesmo na ausência de objeto, a função do juízo é decidir sobre a existência no mundo externo de um objeto que outrora fora percebido.

21 Cf. Freud, *Complemento metapsicológico à doutrina dos sonhos*, AE, 14, p. 232; GW, 10, p. 424.

22 Cf. Longuenesse, 2017, p. 189, para acompanhar a descrição da autora.

juízos e inferências de acordo com regras lógicas - as leis da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído.

A afinidade com um dos argumentos de Andrew Brook aqui parece notável, a ponto de as palavras do autor talvez oferecerem um complemento às colocações de Longuenesse. Em sua comparação das funções do Eu com as funções do entendimento em Kant, com as ressalvas de que as últimas se mostram muito mais vastas do que as primeiras e de que o Eu ainda comportaria um lado perceptivo, que ficaria afastado do entendimento e restrito à sensibilidade no sentido kantiano, Brook ressalta que é por meio de suas funções que o Eu, enquanto sistema, é capaz de administrar as representações. Visto que o desenvolvimento do Eu e dos processos secundários que lhe são próprios é precedido por um estado em que dominam os processos psíquicos primários, onde as representações não se encontram ligadas e a energia é livremente móvel, conforme foi esboçado acima, Brook sugere uma analogia entre as funções do Eu e função de programação nos computadores, que permitiria ao *hardware* lidar com os dados recebidos. Sua tendência à unificação e à síntese, afirmadas por Freud, também são lembradas pelo autor (Brook, 2003, p. 30).²³

De todo modo, o que mais interessa é que, tanto para Longuenesse quanto para Brook, na medida em que a argumentação de ambos parece convergir a esse respeito, trata-se de salientar a proximidade das operações do entendimento e do Eu, na medida em que o último é concebido como uma organização com um tipo de funcionamento específico, marcado sobretudo pela coerência. Não é sem razão que a autora recupera em seu livro aquela definição de Eu já introduzida acima, concedida por Freud em *O Eu e o Isso*, da qual podem ser extraídos mais atributos que são endossados por Longuenesse. O que chamamos de *Ich* é “a representação de uma organização coerente dos processos anímicos em uma pessoa” (Freud, AE, 19, p. 18; GW, 13, p. 243), mas a princípio “somos *vividos*” (idem, p. 25; p. 251, grifo do autor) por poderes indomáveis; em outras palavras, o indivíduo é apenas Isso (*Es*), esse “outro psíquico” (idem, *ibidem*) totalmente inconsciente que nos é desconhecido, que se encontra sob influência irrestrita das pulsões, cuja única meta é a satisfação, e que abriga o reprimido, embora seja mais vasto que ele. Sobre o Isso, então, assenta-se o Eu, localizado na superfície do aparelho psíquico e desenvolvido a partir do sistema P - o sistema perceptivo -, como se fosse seu núcleo. Por essa razão, Freud fala do Eu como uma “essência que parte do sistema P” (idem, *ibidem*), o qual está intimamente ligado à consciência, na medida em que as percepções são conscientes, tanto aquelas de origem interna, as sensações e sentimentos, quanto as

²³ Para confirmar na letra de Freud a alusão à função de síntese do Eu, basta consultar este trecho de *A questão da análise leiga*: “O Eu é uma organização que se distingue por uma muito espantosa aspiração à unificação, à síntese; este caráter falta ao Isso, que é - por assim dizer - incoerente, pois suas aspirações singulares perseguem seus propósitos independentemente e sem consideração recíproca” (Freud, AE, 20, p. 184; GW, 14, p. 223).

de origem externa, as percepções sensoriais. O Eu, no entanto, não está nitidamente separado do Isso, ambos acabam por confluir na extremidade inferior desse aparelho; ele é apenas uma parte do Isso modificada pelo contato com o mundo exterior, com a mediação das percepções. Em conformidade com essa gênese e com sua posição na superfície, derivam-se aqueles traços do Eu que foram outrora indicados, como a tarefa de impor ao Isso, ao qual só importam as qualidades de prazer e desprazer, as exigências da realidade, além de outros aspectos como o fato do Eu dominar o acesso à motilidade, isto é, à descarga motora de excitações, ser o agente da repressão de representações causadoras de desprazer para fora da consciência e estabelecer com a última uma relação privilegiada.

Sobre tal propriedade do Eu - sua conexão com a consciência -, neste ponto da obra freudiana, além da noção capital da psicanálise de que “é necessário e é legítimo” (Freud, AE, 14, p. 163; GW, 10, p. 264) conceber uma atividade psíquica inconsciente da alma e, mais ainda, de que “o inconsciente é o psíquico propriamente real” (Freud, AE, 5, 600; GW, 2-3, p. 617),²⁴ passam a ser admitidas partes inconscientes no próprio Eu, este mesmo Eu regido pelo princípio de realidade e pelos processos secundários.²⁵ Isso não é, de modo algum, ignorado por Longuenesse. Ela reconhece que, para Freud, as operações complexas da mente são, em sua maior parte, inconscientes, no sentido de não possuírem “a *qualidade* da consciência” (Longuenesse, 2017, p. 191, grifo da autora), até mesmo aqueles que pertencem às “mais altas produções do Eu” (idem, p. 192). No entanto - problema que será delimitado adiante - ela identifica essa parte inconsciente do Eu ao Supereu, conforme sugere a citação a seguir:

Freud acrescenta, no entanto, que em adição ao componente consciente do Eu que se desenvolve a partir do sistema percepção-consciência, há também um componente inconsciente. Este é o “Eu ideal” ou “Supereu” exposto na terceira parte de *O Eu e o Isso*. Este aspecto inconsciente do Eu é a fonte de boa parte de nossa adaptação social e, portanto, a fonte de imperativos morais (idem, p. 187-188).

24 A citação em questão continua: “*nos é tão desconhecido em sua natureza interna como o real do mundo exterior (Außenwelt), e nos é dado pelos dados da consciência de maneira tão incompleta como o é o mundo exterior pelas indicações (Angaben) de nossos órgãos sensoriais*” (grifos do autor). É interessante retomá-la para endossar o comentário exposto na nota 17, acerca da cautela em relação a termos como “objetividade” ou “mundo real”, segundo o uso que Freud faz deles. Com efeito, Freud afirma a realidade psíquica do inconsciente e a incapacidade de conhecê-la completamente através da consciência justamente pela analogia com a relação que se estabelece entre os órgãos sensoriais e o mundo exterior, o qual só é apreendido parcialmente pelo sujeito que o percebe.

25 Vale a pena notar que, embora Freud utilizasse o *Ich* muito antes em seus textos, como é o caso do *Projeto de psicologia*, escrito em 1895, Longuenesse toma uma exposição de 1923 como sua referência central, a qual se encontra inserida no quadro da teoria estrutural do aparelho psíquico freudiana, a saber, a divisão entre as instâncias Isso, Eu e Supereu. Em escritos anteriores, pelo menos desde 1900 com *A interpretação dos sonhos*, operavam as distinções da primeira tópica, marcada pela divisão entre os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente. O fato de ser consciente ou poder vir a sê-lo era a marca distintiva entre as diferentes regiões do aparelho psíquico, ao passo que depois de 1920, Freud passa a considerá-las insuficientes para esse tipo de determinação e a consciência passa a ser uma qualidade psíquica que pode ou não estar presente em determinado ato psíquico.

É neste olhar atento à organização específica do Eu, cujo componente inconsciente estaria restrito ao Supereu,²⁶ portanto, que Longuenesse encontra a fonte de um dos aspectos de sua comparação com a unidade transcendental da apercepção kantiana. Apesar de que vale a pena levar em conta que essa premissa da psicanálise freudiana acerca do caráter inconsciente de grande parte de nossos atos psíquicos, até mesmo das regiões mais altas do Eu, como Longuenesse mesmo diz, é mais um dos quatro pontos específicos no qual a autora visualiza similaridades com Kant, que também teria reconhecido que “a maior parte de nossas representações mentais e de nossas atividades mentais permanecem representações e atividades ‘das quais nós não somos conscientes’” (idem, nota 42, p. 199-200). No caso de Kant, além de admitir a existência de representações obscuras, das quais não se tem uma consciência nítida, chamadas por Longuenesse de “sem consciência”,²⁷ trata-se, principalmente, da atividade de síntese pré-discursiva, aquela anterior à síntese sob conceitos e desempenhada pela imaginação, “função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente somos conscientes” (KrV, A78/B103, p. 109). Nesse sentido, tanto para Kant quanto para Freud, portanto, não seríamos conscientes de parte considerável dos processos em curso em nossas mentes. A diferença maior, segundo Longuenesse, consistiria em que Freud postula a noção de um inconsciente dinâmico que lhe é própria, a saber, o âmbito das representações reprimidas, que estão abaixo do nível da consciência pela atividade de repressão - outra afirmação um tanto quanto incômoda a ser examinada.

Tendo em vista essa breve explanação sobre alguns dos pontos explorados por Longuenesse sobre o Eu freudiano, há, portanto, duas questões complementares a serem colocadas. A mais importante é que Longuenesse, apesar de reconhecer que até as operações mentais das produções mais altas do Eu são inconscientes, identifica a fração inconsciente do Eu à terceira instância psíquica do modelo psíquico freudiano, a gradação no Eu denominada Supereu (*Über-Ich*). De fato, além do Isso, cuja marca é ser totalmente inconsciente, o Supereu seria uma instância psíquica composta por significativas áreas inconscientes, em uma posição mais distante da consciência e com maior afinidade em relação ao Isso, em comparação com o Eu (Freud, AE, 19, p. 49-50; GW, 13, p. 278). Mas, de acordo com a consideração de Longuenesse, é como se a qualidade inconsciente não fosse uma característica que é própria do Eu,

26 Essa identificação entre a parte inconsciente do Eu e o Supereu é reiterada em outra passagem de Longuenesse (2017, p. 219, colchetes meus), localizada no capítulo oitavo: “O Eu, então, não é apenas um sistema de representações conscientes. Há um estágio ou aspecto [referência ao termo alemão *Stufe*] do Eu que não é necessariamente consciente: o Supereu”.

27 Cf. Longuenesse, 2017, nota 16, p. 196-197 e nota 19, p. 197; e passagens da *Crítica da Razão Pura* em que Kant fala de consciência sem clareza nítida, em A104, ou de representações claras e obscuras, em A117. Não se pretende desenvolver esse paralelo proposto por Longuenesse com detalhes; a ideia é mencioná-lo como meio para explorar a visão da autora sobre o inconsciente freudiano e, mais especificamente, sua relação com o Eu.

mas sim acoplada a essa outra região do aparelho psíquico, o Supereu. Deste modo, pretende-se chegar ao ponto chave, a saber, alegar que o Eu freudiano, embora seja aquela organização de conteúdos mentais estruturada por regras lógicas, regida pelo princípio de realidade e pelos processos psíquicos secundários - imagem sustentada pela argumentação de Longuenesse na comparação com a unidade transcendental da apercepção -, também tem outro lado. Ele não é *exclusivamente* regido pelo princípio de realidade e pelos processos secundários. Há nele uma região inconsciente, que lhe é inerente e que o coloca em posição central no que há de mais próprio à teoria psicanalítica freudiana.

A outra questão, por sua vez, está intimamente relacionada ao fato de a autora não levar em conta essa parte genuinamente inconsciente do Eu em si mesmo. Embora Longuenesse pareça estabelecer uma espécie de equivalência entre determinada operação da mente “ser inconsciente” e “não ser consciente”, em momentos como aquele em que aproxima o fato de sermos raramente conscientes da atividade de síntese da imaginação para Kant, com o fato de Freud afirmar que a maior parte das operações psíquicas são inconscientes,²⁸ ela não deixa de reconhecer a concepção de inconsciente própria de Freud, que é dinâmica e vai além do não ser consciente. No entanto, a última consistiria em algo que se esgota no reprimido, conforme sugere a autora quando se refere ao inconsciente “especificamente freudiano” enquanto “o domínio das representações reprimidas”.²⁹ Visa-se argumentar, pois, que sua abrangência parece ser mais ampla, na medida em que o Eu tem regiões inconscientes no sentido dinâmico, as quais não necessariamente consistem em

28 Isso acontece, também, em uma nota em que Longuenesse qualifica como “muito estranho” Freud afirmar como uma grande descoberta da psicanálise que a maioria dos processos psíquicos são inconscientes, pois a ideia de que não somos conscientes de parte considerável de nossa atividade mental já cumpria um papel central na visão de Kant sobre o funcionamento da mente. Quanto a isso, ela compartilha da posição de Brook, que entende que Freud estaria se dirigindo a convicções de seu professor Franz Brentano, ao se referir à resistência dos filósofos em aceitar o psíquico inconsciente (Cf. Longuenesse, 2017, nota 42, p. 199-200).

29 “O que distingue os processos mentais que pertencem ao inconsciente dinâmico, especificamente Freudiano (*o domínio das representações reprimidas*), é que eles precisam *primeiro* alcançar o nível do pré-consciente, deixando o reino dos processos primários e entrando naquele dos processos secundários” (Longuenesse, 2017, p. 192, primeiro grifo meu, segundo grifo da autora). Ademais, a autora afirma em nota que concorda com um dos trabalhos de Claudio La Rocca, intitulado *Unbewußtes und Bewußtsein bei Kant*, quanto ao seguinte ponto: embora Kant possa ter aberto o caminho para Freud formular sua noção de inconsciente, a última está vinculada com o aspecto dinâmico, o que não aconteceria na visão kantiana. Ela ainda acrescenta que, possivelmente, as atividades mentais das quais não somos conscientes em Kant poderiam estar mais próximas de “um inconsciente cognitivo”, segundo noções contemporâneas, do que de um inconsciente do tipo dinâmico de Freud. No entanto, aposta que, em Freud, também haveria lugar para tal inconsciente cognitivo, “distinto do domínio das representações inconscientes que resultam da repressão” (idem, p. 199). Nesse trecho, mais uma vez, embora Longuenesse reconheça o inconsciente dinâmico freudiano, ela parece equipará-lo aos conteúdos reprimidos, na medida em que sugere a possibilidade de um inconsciente cognitivo também estar presente na visão freudiana - talvez enquanto pré-consciente, pode-se inferir -, além de um inconsciente dinâmico, que aparece como equivalente às representações expulsas da consciência pela repressão.

conteúdos reprimidos, apesar de se comportarem *como* eles. Passemos, pois, a explorar tais problemas com base na letra de Freud.

III. O outro lado do Eu freudiano

Para dar conta dessas dificuldades, faz-se necessário iniciar esta seção com o delineamento da concepção freudiana de inconsciente. Em *O Eu e o Isso*, Freud afirma que “A diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente é a premissa básica da psicanálise” (Freud, AE, 19, p. 15; GW, 13, p. 239), ou, em outras palavras, que se trata de uma descoberta da psicanálise não entender a consciência como a essência do psíquico; pelo contrário, trata-se de enunciar que “o psíquico é em si inconsciente” (Freud, AE, 23, p. 156; GW, 17, p. 80). Esse tipo de constatação, que se repete tanto em obras anteriores a essa, quanto em seus últimos escritos, costuma vir acompanhada da crítica freudiana à filosofia e à equiparação empreendida por esta entre o psíquico e o consciente, a ponto de considerar que falar em processos psíquicos inconscientes seja, logo de saída, uma incongruência absoluta.³⁰

Em uma nota escrita por Freud, também em *O Eu e o Isso*, o psicanalista mostra sua objeção aos críticos que não reconhecem o inconsciente no sentido psicanalítico do termo, mas recorrem ao “fato indiscutível de que também a consciência - como fenômeno - apresenta uma grande série de gradações na ordem da intensidade ou da nitidez (*Deutlichkeit*)” (AE, 19, p. 18; GW, 13, p. 242). Quer dizer, assim como haveria atos psíquicos conscientes de maneira muito vívida, haveria aqueles que são conscientes apenas de modo fraco (*schwach*), os quais a psicanálise teria chamado de inconscientes. Reduzir o inconsciente àquilo que não notamos ou notamos pouco seria mais uma evidência do pressuposto errôneo que identifica o psíquico ao consciente e uma falta de consideração pelas “constelações dinâmicas que foram decisivas para a concepção psicanalítica” (idem, *ibidem*). Em uma das analogias propostas por Freud, seria ainda como dizer que há tantos graus de iluminação, desde a luz mais brilhante até a mais fraca, que se poderia inferir que a escuridão não existe e, por conseguinte, que a luz não faz falta.

Há, por assim dizer, uma particularidade no inconsciente freudiano, e para delimitá-la é pertinente revisitar a *Conferência 31*, publicada em 1932, em que o psicanalista expõe os diferentes sentidos do termo inconsciente, considerando seus vínculos com a segunda tópica psíquica, isto é, com as instâncias Isso, Eu e Supereu. O sentido descritivo, o mais antigo, remete a um processo psíquico que está ativo em determinado momento, ainda que naquele momento nada saibamos sobre ele; trata-se do pré-consciente, que pode ser chamado de inconsciente deste ponto de vista

30 Além de *O Eu e o Isso* para exemplificar, em escritos publicados em 1912 (*Notas sobre o conceito de inconsciente em psicanálise*. AE, 12, p. 271; GW, 8, p. 430-431) e em 1940 (*Compêndio de psicanálise*. AE, 23, p. 155-157; GW, 17, p. 80).

estritamente descritivo, já que “a maioria dos processos conscientes o são apenas por um curto período de tempo, logo se tornam *latentes*, mas podem com facilidade tornar-se de novo conscientes” (Freud, AE, 22, p. 65; GW, 15, p. 77, grifo do autor). Até aqui, afirma Freud, “não averiguamos nada novo, e nem sequer adquirimos o direito de introduzir na psicologia o conceito (*Begriff*) de um inconsciente” (idem, *ibidem*).³¹

Entretanto, conforme continua Freud, a experiência psicanalítica levou ao reconhecimento de um sentido dinâmico do inconsciente ao se deparar com certos acontecimentos da vida psíquica, como os atos falhos, os quais podem ser exemplificados pelo caso de um presidente da Câmara dos Deputados austríaca, que abriu uma sessão dizendo “declaro encerrada (*geschlossen*) a sessão”, ao invés de dizer que a declarava “aberta (*eröffnet*)”, visto que havia um desejo inconsciente de poder encerrar aquela sessão antes mesmo de começá-la (AE, 6, p. 63; GW, 4, p. 67). Por trás da troca de palavras, que aparece como resultado, há um jogo de forças em ação, e isso não é revelado só pelos atos falhos, mas também pelos sintomas, sonhos e chistes, que são provas de que há processos psíquicos intensos em curso na vida anímica que permanecem inconscientes porque há forças que resistem a seu ímpeto de chegar à consciência. Para tornar conscientes os processos inconscientes do ponto de vista dinâmico, é necessário esforço e trabalho - há custo e dificuldade envolvidos -, e ainda assim pode ser que isso nunca seja alcançado. Nos termos do *Compêndio de psicanálise*, de 1940, sobre esse outro tipo de inconsciente, diferente do pré-consciente, Freud (AE, 23, p. 158; GW, 17, p. 82) afirma:

Outros processos psíquicos, outros conteúdos, não têm um acesso tão fácil ao tornar-se consciente, mas sim é preciso inferi-los da maneira descrita, conjecturá-los e traduzi-los em expressão consciente. Para esses reservamos o nome de “o inconsciente genuíno”.³²

Há ainda um terceiro sentido do termo inconsciente que já havia sido utilizado por Freud em textos como *O inconsciente*, de 1915³³ - o sistemático -, o qual é descartado nesta conferência, por fazer referência a uma região do aparelho psíquico, muito mais do que a uma qualidade de um ato psíquico, em um momento da teoria psicanalítica em que já é sabido que não há como fazer coincidir as instâncias psíquicas

31 A propósito, parece ser em relação a tal inconsciente latente, facilmente suscetível de consciência, que Longuenesse tece as comparações com o fato de Kant admitir atividades mentais das quais não somos conscientes, e que a autorizam a considerar estranho o fato de Freud falar do inconsciente como uma descoberta da psicanálise (cf. nota 28).

32 Vale a pena reproduzir a citação em alemão neste caso, para destacar os verbos correspondentes às atividades de inferir, conjecturar e traduzir necessárias no processo árduo de tornar consciente o conteúdo do inconsciente propriamente dito: “Andere psychische Vorgänge, Inhalte haben keinen so leichten Zugang zum Bewusstsein, sondern müssen auf die beschriebene Weise *erschlossen*, *erraten* und in bewussten Ausdruck *übersetzt* werden. Für diese reservieren wir den Namen des *eigentlich Unbewussten*“ (grifos meus).

33 Cf. Freud, AE, 14, p. 183-186; GW, 10, p. 285-288.

com as qualidades de consciente, pré-consciente e inconsciente. Com clareza, é afirmado que “grandes setores do Eu e do Supereu podem permanecer inconscientes, são normalmente inconscientes. Isto significa que a pessoa não sabe nada de seus conteúdos e que é preciso certo gasto de trabalho para fazê-los conscientes” (Freud, AE, 22, p. 65; GW, 15, p. 76). Se há esta dificuldade em relação a tornar-se consciente, de acordo com o que foi exposto, não é surpreendente, portanto, que Freud admita que tais partes do Eu e do Supereu sejam “inconscientes no sentido dinâmico” (idem, p. 67; p. 78). É por isso que o psicanalista sugere que se deixe de falar em um sistema inconsciente, já que esta qualidade não é propriedade exclusiva dele; mas sim que a área do aparelho psíquico totalmente inconsciente, onde reinam características “primitivas e irracionais” (idem, p. 70; p. 81), seja circunscrita ao Isso.

“Não ser consciente” ou ser pré-consciente de algo, portanto, parece ser diferente de “ser inconsciente” de algo para Freud, na medida em que sua noção de inconsciente envolve relações dinâmicas. Longuenesse, de acordo com o que já foi exposto, não pode ser acusada de ignorar a particularidade do inconsciente dinâmico proposto pela teoria freudiana - ela o reconhece mais de uma vez em seu texto. Contudo, é pertinente ressaltar que os processos psíquicos inconscientes do ponto de vista dinâmico não se restringem ao campo das representações submetidas à repressão, conforme a autora permite a seu leitor inferir, visto que dizer que há partes do Eu - e do Supereu - inconscientes no sentido dinâmico, não significa dizer que tais partes correspondam a conteúdos reprimidos. Eis um dos problemas colocados no final da segunda seção deste trabalho.

De fato, se for conferida atenção apenas a trechos como este, de *O Eu e o Isso*, em que o psicanalista diz que “Chamamos *pré-consciente* ao latente, que é inconsciente só descritivamente, não no sentido dinâmico, e limitamos o nome *inconsciente* ao reprimido inconsciente dinamicamente (*dynamisch unbewußte Verdrängte*)” (Freud, AE, 19, p. 17; GW, 13, p. 241, grifos do autor), parece não haver problema em equiparar o inconsciente dinâmico ao reprimido, como faz Longuenesse. Contudo, avançando no próprio texto em questão e na já referida *Conferência 31*, é possível verificar que tal correspondência não é tão simples quanto parece. Para justificar, será necessário deixar o Supereu de lado³⁴ e detalhar a qual parte do Eu Freud se refere como inconsciente no sentido dinâmico e, com isso, também contemplar a questão chave do presente trabalho, a saber, o olhar atento em direção ao que foi chamado no título desta seção de “o outro lado do Eu freudiano”.

O que leva Freud a rever a eficácia das distinções entre pré-consciente, consciente e inconsciente enquanto demarcadores das fronteiras das regiões do

³⁴ Trata-se de uma província do anímico cuja importância é indiscutível; contudo, atentar-se-á apenas ao Eu e, na medida em que se mostrar relevante para a argumentação, a suas relações com o Isso, para evitar maiores delongas.

aparelho psíquico? Pois bem, constatar que o Eu é composto de partes inconscientes cumpre um papel decisivo para isso. A esta descoberta “na verdade incômoda” (AE, 22, p. 67; GW, 15, p. 78), por sua vez, Freud chega por meio da observação do fenômeno da resistência (*Widerstand*) dos pacientes submetidos à prática psicanalítica, ao se aproximarem do conteúdo reprimido. Foi possível notar a seguinte situação em curso no trabalho com os neuróticos: a cada vez que o paciente se acercava do reprimido, deparava-se com dificuldades, suas associações falhavam e ele se colocava a negar ou a se distanciar do tema tratado, ao que Freud concede o nome de resistência. O doente não podia saber nada sobre essa atitude psíquica; mesmo que pudesse identificar sensações desprazerosas ao falar sobre determinado assunto, não conseguia definir o porquê e tampouco tomar conhecimento da resistência quando comunicada pelo analista. Quanto à origem desse fenômeno, se o reprimido “tem um intenso ímpeto (*Auftrieb*) por aflorar, um esforço (*Drang*) por penetrar na consciência” (idem, p. 64; p. 75), não restou outra opção senão conceber a resistência como proveniente do Eu. Na medida em que é essa a instância psíquica que efetua a repressão, excluindo certas representações que lhe são intoleráveis da consciência, também será ela que irá se esforçar por mantê-la, por meio dessa força oposta à irrupção do reprimido. A resistência ser inconsciente e partir do Eu implica, por conseguinte, a grande novidade de que ele comporta partes inconscientes, conforme percebe Freud (AE, 19, p. 19; GW, 13, p. 244, grifo meu):

Encontramos no próprio Eu (*im Ich selbst*) algo que é também inconsciente, que se comporta exatamente *como* o reprimido (*wie das Verdrängte*), quer dizer, exterioriza efeitos intensos sem se tornar (...) consciente, e necessita-se de um trabalho particular para fazê-lo consciente.

É interessante enfatizar aqui que o setor inconsciente do Eu revelado pela resistência se comporta *como* o reprimido, mas não é o reprimido; pelo contrário, a resistência é “a força que produziu e manteve a repressão” (idem, p. 16; p. 241). Freud também afirma, no entanto, que não se trata de um setor inconsciente no sentido latente; se fosse este o caso, ao ser ativado tornar-se-ia consciente e não seria mobilizado tanto esforço na tentativa de fazê-lo, o que converge com a consideração outrora explicitada de que a fração inconsciente do Eu o é no sentido dinâmico. Com o intuito de condensar o que foi exposto até agora nesta terceira seção do trabalho, pode-se depreender que, sob o atributo da característica “dinâmico” - justamente a noção que traz especificidade ao inconsciente freudiano, para além do reconhecimento de processos psíquicos dos quais não somos conscientes por não serem notados ou daqueles que são latentes -, é pertinente incluir tanto o domínio das representações reprimidas, como sugere Longuenesse, quanto as partes inconscientes do Eu.

Por conseguinte, também pode-se vislumbrar com mais clareza a hipótese capital da presente investigação de que o Eu, apesar de conter todas as características

de coerência e organização anteriormente expostas, não se resume a elas. Há processos psíquicos em ação no Eu que nos são desconhecidos; ele também contém algo que nos escapa. A fim de completar o desenho dessa instância psíquica, vale a pena ater-se a mais algumas observações sobre sua faceta vinculada ao inconsciente. Outro indício de que o Eu pode ser contemplado além de sua tarefa de representar “a razão e a prudência”, enquanto o Isso representa “as paixões desenfreadas” (Freud, AE, 22, p. 71; GW, 15, p. 83), é a advertência concedida por Freud de que a distinção entre o Eu e o Isso não seja concebida de forma demasiado rígida, visto que ambos não estão nitidamente separados;³⁵ ele não passa de uma modificação do Isso pela influência do mundo exterior, conforme já foi explorado, e ambos confluem na extremidade inferior do aparelho psíquico. Quer dizer, Freud não descarta a possibilidade de que os conteúdos do Isso possam inundar o Eu por vias diretas.³⁶ Por outro lado, o Eu e o reprimido encontram-se visivelmente discriminados por conta das resistências, ao mesmo tempo em que o reprimido faz parte do Isso e consegue se comunicar com o Eu através dele.

Além disso, chega-se a mais um indicativo de que nem sempre vigora no eu o equilíbrio e a lucidez da razão ao levar-se em conta o fato de que ele empresta as forças para sua atuação do Isso, na medida em que é considerado por Freud como fraco (*schwach*) sob o aspecto dinâmico e, por essa razão, nem sempre é bem sucedido em sua tarefa de impor ao Isso as exigências da realidade. Essa condição do Eu fica mais palpável pela metáfora do cavaleiro e do cavalo, à qual Freud recorre para explorar, respectivamente, a relação entre o Eu e o Isso, a saber:

O cavalo produz a energia para a locomoção, o cavaleiro tem o privilégio de comandar a meta, de guiar o movimento do animal forte. Mas entre o Eu e o Isso se dá com muita frequência o caso não ideal de que o cavaleiro se vê obrigado a conduzir seu cavalo aonde este mesmo quer ir (Freud, AE, 22, p. 72; GW, 15, p. 83).

35 Em um dos modelos gráficos do aparelho psíquico propostos por Freud na edição em alemão, isso fica bem claro (cf. AE, 22, p. 71; GW, 15, p. 85), bem como em sua descrição da topografia psíquica em *O Eu e o Isso* (AE, 19, p. 26 e p. 39; GW, 13, p. 252 e p. 267). Além disso, em um texto publicado em 1925, intitulado *Algumas notas adicionais à interpretação dos sonhos em seu conjunto*, Freud é taxativo quanto à relação de continuidade existente entre o Eu e o Isso. No contexto da discussão sobre a responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos, o psicanalista garante que somos responsáveis pelas moções oníricas boas (*gute*) e más (*böse*) que impulsionam a formação do sonho, e que seria contrário aos fundamentos psicanalíticos considerar que “o desconhecido, inconsciente, reprimido que há em mim não é meu ‘Eu’ unidade transcendental da apercepção kantiana”. Na sequência, ele afirma: “É verdade que no sentido metapsicológico este reprimido mau (*böse Verdrängte*) não pertence a meu Eu (...), mas sim a um Isso sobre o qual se assenta meu Eu. Mas este Eu se desenvolveu desde o Isso, *forma uma unidade biológica com ele, é só uma parte periférica dele*, que sofreu uma modificação particular; está submetido a suas influências, obedece às incitações que partem do Isso. Para qualquer fim vital, *seria um infecundo* (aussichtslos) *começo separar o Eu do Isso*” (AE, 19, p. 135; GW, 1, p. 567-568, grifos meus).

36 A outra via é através do Supereu: “Há dois caminhos pelos quais o conteúdo do Isso pode invadir (*eindringen*) o eu. Um é o direto, o outro passa pelo ideal do Eu” (Freud, AE, 19, p. 56; GW, 13, p. 286).

Para continuar sobre o cavalo e utilizar de seu vigor, o cavaleiro, por vezes, precisa obedecer às vontades do cavalo, assim como o Eu cede ao Isso e age de acordo com os seus impulsos, como se eles fossem os seus próprios ímpetos. Tal conjuntura conduz ao reconhecimento de uma ambiguidade no interior do Eu, que é explicitada por Freud pela identificação de sua potência (*Stärke*) e de sua fraqueza (*Schwäche*).³⁷ Do lado da potência, o Eu é tudo aquilo que já fora afirmado, tanto pelos textos de Freud, quanto por sua leitura segundo a interpretação de Longuenesse - a instância psíquica que representa a realidade por estar em conexão com as percepções e a consciência; a região responsável por ordenar temporalmente e submeter às regras lógicas as representações, visto que é regida pelas leis do processo secundário; o responsável pelo acesso à motilidade, bem como aquele capaz de postergar a descarga motora pelos processos de pensamento, para que a satisfação, ainda que parcial, seja alcançada sem maiores prejuízos ao indivíduo; o lugar do aparelho psíquico em que predominam a razão, a prudência, a organização e a coerência. Do lado da fraqueza, por sua vez, o Eu é um “ser fronteiro” (*Grenzwesen*) entre o mundo exterior e o Isso - sem contar sua servidão à severidade do Supereu, que foi cientemente deixada de lado -; deste lugar, por mais que ele tente obrigar o Isso a se submeter ao princípio de realidade e, assim, obedecer ao mundo, ele também quer “fazer com que o mundo faça justiça ao desejo do Isso”. Afinal de contas, o Eu é tão somente uma diferenciação do Isso pulsional, guiado pelo princípio de realidade que, em última análise, não passa de um princípio de prazer modificado, já que Freud assegura a impossibilidade de suprimir o último.³⁸

É como sintetiza Monzani (1989, p. 249): “Na verdade, o conceito de Eu é um dos mais ambíguos da teoria psicanalítica”.³⁹ Assumir suas partes inconscientes e sua fraqueza, contudo, não significa situá-lo, de modo algum, no mesmo patamar que o Isso, visto que as regiões psíquicas têm suas formas de operação específicas. Por um

37 Cf. Freud, AE, 19, p. 55-56; GW, 13, p. 285-286. As citações deste parágrafo baseiam-se nesta referência, assim como as ideias nele presentes.

38 “O Isso obedece ao intransigente princípio de prazer. Mas não o Isso sozinho. Parece que tampouco a atividade das outras instâncias psíquicas é capaz de cancelar o princípio de prazer, mas sim apenas modificá-lo” (Freud, AE, 23, p. 200; GW, 17, p. 129).

39 Convém localizar o contexto em que Monzani chega às conclusões que serão recuperadas adiante no corpo do texto. Trata-se do quarto capítulo de *Freud: o movimento de um pensamento*, cujo tema é a passagem da primeira para a segunda tópica na teoria freudiana, incluído na tese mais ampla de conceber o pensamento freudiano para além das supostas rupturas ou continuidades entre conceitos. De todo modo, os interlocutores aos quais o filósofo endereça sua crítica no capítulo citado são Arlow e Brenner, autores de *Conceitos psicanalíticos e teoria estrutural* e personagens importantes na corrente conhecida como “*Ego Psychology*”, que, em linhas muito gerais, teria esfumado a importância do inconsciente com base em uma leitura de Freud concentrada na teoria estrutural do aparelho psíquico. Aqui nossa interlocutora é Longuenesse e a investigação das relações entre Kant e Freud à qual ela convida, mas a similaridade das consequências teóricas de não conceder atenção ao lado inconsciente do Eu freudiano, tal como procuramos mostrar, com os desdobramentos da psicologia do ego criticada por Monzani, torna pertinente o recurso a seu comentário.

lado, o Isso continua sendo o lugar do aparelho psíquico exclusivamente regido pelo princípio de prazer e pelos processos primários, onde “as relações lógicas não valem, o aspecto energético é predominante, o tempo está ausente (...). Ou, olhando as coisas sob outro ângulo, os denominados processos complexos não têm aí a menor guarida” (idem, p. 286). Por outro lado, em regiões como o Supereu e o Eu - que mais interessa aqui -, nas quais há frações inconscientes, “podem se dar tanto processos primários quanto secundários” (idem, *ibidem*). Entretanto, Monzani esclarece: “O que varia é o grau de pertinência. Nas esferas mais elevadas [o que inclui o Eu], há uma nítida predominância dos processos secundários e irrupções periódicas dos primários” (idem, *ibidem*, colchetes meus) e, mais uma vez, os já mencionados atos falhos podem ser um bom exemplo disso, bem como os lapsos e os chistes. Quer dizer que no Eu não vigoram estritamente as leis do processo secundário, embora elas sejam hegemônicas, diferente da relação exclusiva entre o Isso e os processos primários. Na medida em que há partes conscientes e inconscientes coexistindo, ou, em outras palavras, visto que há este outro lado do Eu que se tentou explorar, ambos os processos e seus respectivos modos de funcionamento têm lugar nessa complexa instância psíquica freudiana.

Considerações finais

Primeiramente, após perfazer esse caminho argumentativo, espera-se ter elucidado a tese recuperada de Longuenesse a respeito do Eu freudiano ser visto como um descendente da unidade transcendental da apercepção, que é expressa pelo uso do *Eu* no *Eu penso* em Kant, na medida em que o primeiro consiste em uma organização coerente governada por regras elementares - pelo princípio de realidade e pelos processos secundários -, cujos conteúdos mentais apresentam um tipo específico de unidade, assim como a unidade da autoconsciência das formulações kantianas remete à consciência de se estar engajado em uma atividade mental, considerada como própria, de ligação das representações segundo regras lógicas.

Em segundo lugar, objetivou-se demonstrar que o Eu freudiano também é composto por outra faceta igualmente importante em conformidade com os escritos de Freud, de modo que, apesar de sua imagem ter sido retratada com precisão por Longuenesse, a constatação de que ele é habitado por uma região inconsciente no sentido dinâmico, ou no sentido propriamente freudiano, leva ao reconhecimento de que também há nele algo que escapa ao sujeito, algo menos aliado à razão e à coerência do que se supunha. A propósito, para insistir na relação de ancestralidade e descendência explorada por Longuenesse, não seria equivocado conceber o Isso como ancestral do Eu, do ponto de vista da gênese do aparelho psíquico proposto pela psicanálise freudiana. Se origina-se a partir do Isso e não passa de um fragmento

alterado dele, o Eu também pode ser encarado como um descendente do que há de mais incontrolável e menos lógico na vida anímica.

Por um lado, Freud não nega a tarefa da psicanálise de fortalecer o Eu, ampliar seu campo de percepção e sua organização, para que se torne menos refém do Supereu e das exigências pulsionais do Isso - *Wo es war, soll Ich werden* (Freud, AE, 22, p. 74; GW, 15, p. 86) -, mas por outro não se pode perder de vista a descoberta sobre a qual se assenta todo o edifício teórico do discurso freudiano, a saber, “a constatação de que somos movidos e impulsionados por algo que nos escapa, que se situa em outro ‘espaço’”, segundo as palavras precisas de Monzani (1989, p. 279), e que ao mesmo tempo nos estrutura. Ainda de acordo com o filósofo, a psicanálise nunca será uma mera psicologia ou uma psicologia do Eu, justamente por defrontar-se com tal descentramento do sujeito. Evidentemente, esse outro lugar considerado em sua radicalidade consiste, por excelência, no Isso. Contudo, não é insignificante que nem sequer o Eu seja a instância psíquica da razão e da prudência no sentido absoluto. Ele também carrega em si a marca do desconhecido característica do inconsciente e, em última análise, os signos da irracionalidade e da violência dos desejos.

Por fim, resta destacar que a tarefa de Longuenesse parece confirmar a fecundidade de enveredar por entre as relações não tão exploradas e não tão evidentes entre Kant e Freud. Se ela o faz convocando o conceito freudiano de Eu, mas tendo os pontos já mencionados da filosofia crítica como protagonistas, aqui podemos operar no sentido inverso, já que tal comparação e, por conseguinte, os limites nela localizados, concederam protagonismo à natureza dinâmica do inconsciente que habita o *Ich* na psicanálise freudiana e às consequências disso para sustentar a radicalidade de seus pressupostos teóricos.⁴⁰ A riqueza consiste, justamente, em lançar luz, por uma via diferente daquela empreendida por Monzani, a esses elementos basilares que, de outro modo, poderiam permanecer obscuros ou menos nítidos na leitura de Freud.

Referências

- Brook, A. (2003). “Kant and Freud”. In: M. C. Chung e Colin Feltham (eds.). *Psychoanalytic Knowledge* (pp. 20-39). Nova York, NY: Palgrave Macmillan.
- Freud, S. (1988). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 12. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.

⁴⁰ Deixemos, então, uma última referência que pode ser incluída nessa via de mão dupla, na qual Kant e Freud iluminam um ao outro, seja pelo contraste ou pela semelhança, e que pode ser um convite a futuras reflexões, tanto para o leitor quanto para quem escreve este trabalho - o escrito de Goddard, intitulado *Commentaires du §16 de la “Critique de la raison pure”*, que recorre a Fichte e a pressupostos teóricos freudianos, por meio da comentário sobre Deleuze, para discutir o *Eu penso* de Kant.

- _____. (1988). *Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 12. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *La interpretación de los sueños*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 4-5. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 6. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *Lo inconsciente*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 14. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 14. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *El yo y el ello*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 19. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 19. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1989). *La negación*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 19. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1990). *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 20. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1991). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 22. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1991). *Esquema del psicoanálisis*. Tradução de José L. Etcheverry. In: *Obras Completas*, vol. 23. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1999). *Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse*. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Die Traumdeutung*. In: *Gesammelte Werke*, Band 2-3. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. In: *Gesammelte Werke*, Band 6. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Das Unbewusste*. In: *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*. In: *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Das Ich und das Es*. In: *Gesammelte Werke*, Band 13. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung*. In: *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

- _____. (1999). *Die Verneinung*. In: *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Die Frage der Laienanalyse*. In: *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In: *Gesammelte Werke*, Band 15. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (1999). *Abriss der Psychoanalyse*. In: *Gesammelte Werke*, Band 17. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____. (2010). *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. Tradução de Paulo César de Souza. In: *Obras Completas*, vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras.
- Goddard, J.-C. (2008). « Commentaires du §16 de la ‘Critique de la raison pure’ : Fichte, Deleuze et Kant ». In : Vaysse, J.-M. (org.). *Kant* (pp. 129-147). Paris : Les Éditions du Cerf.
- Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Longuenesse, B. (2012). Kant’s “I” in “I ought to” and Freud’s Superego. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 86 (1), pp. 19-39. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2012.00206>.
- _____. (2017). *I, Me, Mine - Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.
- Martins, E. de C. (2007). *Freud e Schopenhauer: os limites de um diálogo sobre a moral*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP). Recuperado de: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4821/Dissecm.pdf?sequence=1>. Acesso em: 17 maio 2019.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Soria, A. C. S. (2017). “Schopenhauer em Além do princípio de prazer: reflexões sobre a relação entre metafísica e metapsicologia”. In: Correia, A.; Debona, V.; & Tassinari, R. (orgs.). *Hegel e Schopenhauer* (pp. 240-262). São Paulo: ANPOF. Recuperado de: http://www.anpof.org/portal/images/CAPAS_2017/hegelschopenhauer-FINAL.pdf. Acesso em: 17 maio 2019.
- Young, C.; Brook, A. (1994). Schopenhauer and Freud. *International Journal of Psychoanalysis*, 75, pp. 101-118.

Recebido em: 21.05.2019

Aceito em: 17.10.2019

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



A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal

Thomas Reid's objection to Hume's theory of personal identity

Vinícius França Freitas

ffvinicius@yahoo.com.br

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

Resumo: O artigo comenta a objeção de Thomas Reid à teoria da identidade pessoal de David Hume. A hipótese avançada afirma que a crítica reidiana não é efetiva porque se baseia numa compreensão equivocada da teoria humiana, a saber, que Hume teria admitido uma tese ontológica negativa - a inexistência de uma mente para além do campo das percepções - e uma tese ontológica positiva - a redução da mente apenas a um feixe de percepções. Após explicar em que medida a crítica de Reid se baseia nesta compreensão, o artigo mostra em que medida Hume não assume nenhuma das duas teses.

Abstract: The paper discusses Thomas Reid's objection to David Hume's theory of personal identity. The hypothesis states that this criticism is not effective because it is based on a misunderstanding of Hume's theory, namely, that Hume would have admitted a negative ontological thesis - the inexistence of a mind beyond perceptions - and a positive ontological thesis - a mind reduced to a bundle of perceptions. After explaining in what measures Reid's objection is based upon this misunderstanding, the paper shows why Hume does not accept those theses.

Palavras-chave: David Hume; Thomas Reid; mente; identidade pessoal; eu.

Keywords: David Hume; Thomas Reid; mind; personal identity; self.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p53-69>

Introdução¹

O objetivo do artigo é discutir a objeção de Thomas Reid (1710-1796) à teoria da identidade pessoal de David Hume (1711-1776). De acordo com Reid, em primeiro lugar, Hume teria negado a existência de uma mente distinta do feixe de percepções conectadas por princípios de associação - uma *tese ontológica negativa*. Em segundo lugar, Hume teria reduzido a mente a uma coleção de impressões e ideias - uma *tese ontológica positiva*. Ao assumir estas duas teses, Hume não poderia explicar certos fenômenos mentais, como, por exemplo, o que é o sujeito / agente das ações de sentir

¹ Agradeço aos pareceristas anônimos da *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* pelas sugestões e críticas que contribuíram para o desenvolvimento do argumento que apresento neste artigo.

(ter impressões), pensar (ter ideias), unir percepções por semelhança, contiguidade e causação, acreditar, deliberar, julgar e sentir-se orgulhoso ou envergonhado. O feixe de percepções, segundo Reid, não seria capaz de explicar todos estes fenômenos. Observo que essa crítica é baseada sobre um pressuposto equivocado, a saber, que Hume teria admitido aquelas duas teses de caráter ontológico, o que ele, em minha leitura, não faz. Hume não nega ou afirma a existência de um substrato de percepções ou defende que a mente é apenas um feixe de percepções. A filosofia humiana não pode explicar o que é isso que tem impressões e ideias e conecta percepções. Longe de representar um problema para Hume, no entanto, o reconhecimento da impossibilidade de se examinar aquilo que está para além do âmbito das percepções revela apenas a coerência de suas conclusões com os pressupostos estabelecidos no início de sua investigação filosófica. Hume não propõe nenhuma hipótese para explicar algo que está para além da experiência. Ele opta, ao invés, por apresentar uma psicologia descritiva de processos mentais, uma explicação das operações que levam o ser humano a acreditar na identidade pessoal.

Na primeira seção, apresento minha interpretação da teoria da identidade pessoal discutida por Hume nas seções 1.4.5 (“Da imaterialidade da alma”) e 1.4.6 (“Da identidade pessoal”) do Livro I do *Tratado da natureza humana* (1739-40). Procuro mostrar que Hume apresenta uma psicologia descritiva da origem da crença na identidade pessoal e que esta psicologia não tem implicações ontológicas - a negação de uma mente como substrato de percepções ou a afirmação da mente como um feixe perceptivo. Na segunda seção, discuto a crítica empreendida por Reid à teoria humiana em duas de suas obras, *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1764) e *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (1785). Argumento que Reid não compreendeu os propósitos de Hume ao investigar a identidade pessoal.²

A teoria humiana da identidade pessoal

Início esta seção notando alguns dos pressupostos metodológicos da investigação filosófica humiana. Para Hume, a filosofia não deve ir além do que a experiência fornece, isto é, além do campo das percepções da mente, das impressões, ideias e princípios associativos. Na “Introdução” do *Tratado*, o filósofo sublinha o princípio de obediência à autoridade da experiência: a investigação filosófica está limitada à observação e experimentação dos fenômenos mentais (2001, p. 22). Por

2 Tanto Hume quanto Reid parecem entender que os termos *pessoa*, *eu* e *mente* têm o mesmo significado. Este uso intercambiável fica claro ao longo de toda a seção 1.4.6 do *Tratado* de Hume. Em Reid, uma passagem é clara a este respeito: “penso, como outro princípio primeiro, que todos os pensamentos de que estou consciente são pensamentos de um ser que chamo *eu mesmo*, minha *mente*, minha *pessoa*” (2002, p. 472). Para os propósitos deste artigo, seguirei ambos neste uso intercambiável dos termos.

essa razão, Hume compromete-se a não avançar nenhuma hipótese que não seja baseada sobre a observação e experimentação dos fenômenos mentais: “é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica” (idem, p. 23). Antes de estabelecer hipóteses, é preferível reconhecer a ignorância a respeito da origem e natureza de algum dos fenômenos mentais, se porventura a experiência não puder ser o ponto de apoio para as suas explicações:

Ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância, e percebamos que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade (idem, ibidem).

O tratamento dado pelo filósofo à questão da identidade pessoal, em minha interpretação, segue fielmente estes pressupostos metodológicos apresentados aqui brevemente.

A. Na seção “Da imaterialidade da alma”, Hume apresenta a discussão do eu para além do campo das percepções. A questão que orienta o desenvolvimento desta seção diz respeito à materialidade ou imaterialidade da alma humana. O filósofo se pergunta: as percepções são inerentes a uma substância material ou a uma substância imaterial? A resposta desta questão, no entanto, depende da resposta a uma outra, a saber, se as percepções dependem da existência de uma substância, isto é, de um substrato de inerência: “*o que querem dizer [os filósofos que discutem a questão] com substância de inerência*” (Hume, 2001, p. 265)? Primeiramente, valendo-se do princípio da cópia - aquele princípio estabelecido no início do *Tratado* que afirma que “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (idem, p. 28) -, Hume nota:

Se tivéssemos uma ideia de substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão - o que é muito difícil, senão impossível, de conceber. Pois como poderia uma impressão representar uma substância, senão assemelhando-se a ela? Pois como poderia uma impressão se assemelhar a uma substância, já que, segundo essa filosofia, ela não é uma substância, e não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância (idem, p. 265).

Segundo Hume, o exame do campo das percepções revela que não existe uma impressão a que a ideia de substância pudesse remeter. De outro modo, poder-se-ia interrogar: “é ela uma impressão de sensação ou reflexão? É agradável, dolorosa, ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momentos sobretudo aparece e que causas a produzem” (idem,

p. 264). A observação das percepções da mente não permite afirmar a existência da impressão de uma mente como substância.

Em segundo lugar, Hume nota que o apelo à tradicional definição de substância - uma *substância* é aquilo que existe por si mesmo (idem, p. 265) - não auxilia a escapar da dificuldade de discutir a questão da materialidade ou imaterialidade da alma, uma vez que esta definição é aplicável a tudo o que pode ser percebido. Em outras palavras, o conceito tradicional de substância pode ser aplicado a todas as percepções, de modo que a distinção entre substância e percepção não seria inteligível:

Todas as nossas percepções são diferentes uma das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (Hume, 2001, p. 265).

As percepções da mente não dependem de uma substância, pois, cada uma delas seria, de acordo com a definição tradicional, ela própria uma substância. O raciocínio humano baseia-se sobre dois princípios. Para Hume, tudo o que é concebido claramente pode existir e, do mesmo modo tudo, o que é distinguível é separável pela imaginação:

Desses dois princípios, concluo que, uma vez que todas as nossas percepções são diferentes uma das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (idem, p. 266).

Não é possível se colocar a pergunta acerca da noção de substância como suporte de percepções, pois o debate é destituído de sentido. Tudo o que há na mente humana é percepção, e todas as impressões e ideias existem por si só, na medida em que, enquanto concebidas como existentes, podem ser entendidas como tal. Nem a noção de substância, tampouco a noção de inerência, possuem algum sentido em um debate cuja autoridade refere-se à experiência. Hume reconhece, consequentemente, que esta discussão é destituída de sentido: “isso me parece uma razão suficiente para abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão” (Hume, 2001, p. 266).

Acredito que as passagens citadas acima conferem base para a interpretação de que o filósofo não se compromete com a tese ontológica sobre a inexistência de um substrato de percepções, seja ele material ou imaterial. Hume não nega que há um eu para além do campo das percepções. Na verdade, ele apenas reconhece a

impossibilidade de se discutir a questão do ponto de vista da investigação pautada pelo método experimental de raciocínio. Se há ou não um eu como substrato de percepções, a experiência não permite conhecê-lo. Portanto, antes de adotar uma tese ontológica negativa, o filósofo opta por abandonar a questão.

B. Na seção “Da identidade pessoal”, mais especificamente, nos quatro primeiros parágrafos desta seção, Hume investiga a existência de um eu no interior do próprio campo das percepções, um eu como impressão ou ideia. Primeiramente, o exame se detém sobre a noção de um eu contínuo e imutável, perfeitamente idêntico e do qual cada ser humano estaria intimamente consciente, tal qual sugerem alguns filósofos:³

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our self*]; que sentimos sua existência e continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração (Hume, 2001, p. 283).

Apelando mais uma vez ao princípio da cópia, Hume mostra que,

Lamentavelmente, todas essas asserções positivas [sobre um eu contínuo e imutável] contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, e não possuímos nenhuma ideia de *eu* da maneira aqui descrita. Pois de que impressão poderia ser derivada essa ideia” (idem, p. 284)?

Sabe-se, com efeito, que a filosofia, no sentido em que Hume a entende, não deve ir além do que a experiência fornece. Adotou-se como procedimento de investigação a obediência à autoridade da experiência, que surge no pensamento humiano como ponto de apoio para a discussão de qualquer matéria. Se essa noção de identidade pessoal perfeita⁴ contradiz o que a experiência aponta, ela deve ser, para o bem do próprio pensar filosófico, eliminada da filosofia. Para que isso possa ser feito, Hume não necessita de uma longa cadeia de raciocínios, pois é suficiente que ele se valha do princípio da cópia. Hume não pode encontrar nenhuma impressão, detentora de identidade e simplicidade perfeitas, de que essa suposta ideia de eu, constante e invariável, pudesse se originar:

Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas - pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente não existe tal ideia (idem, *ibidem*).

3 Jennifer Welchman (2015) acredita que Hume esteja a se referir às compreensões sobre o eu de Aristóteles, Descartes, Malebranche, Espinosa, Locke, Hobbes e Mandeville (2015, pp. 36-37).

4 Isto é, a noção de um eu simples e idêntico.

Um rápido exame do conjunto das percepções é suficiente para apontar que não existe uma impressão de algo constante e imutável capaz de originar a ideia do eu simples e idêntico. É próprio das percepções serem inconstantes e variáveis: uma impressão de prazer, por exemplo, pode rapidamente ser seguida por uma impressão de dor; a tristeza dá lugar à felicidade em um simples piscar de olhos; essa felicidade pode surgir de um modo deveras mais vivo do que aquele sentimento de felicidade que se apresentou em outro momento. A conclusão, portanto, é de que as percepções são inconstantes e imutáveis, e, por isso, nenhuma delas pode originar a ideia perfeita de identidade pessoal.

O próximo passo no desenvolvimento da seção 1.4.6. é dado no sentido de mostrar que um olhar atento para o conjunto das percepções mostra que a mente não é

Senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento (...) Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade (idem, p. 285).

A teoria do feixe, portanto, sustenta que um olhar para o interior de si aponta uma sequência desordenada de percepções, em constante mudança e sem uma ordem estabelecida. Sejam estas percepções impressões, ideias, sentimentos, paixões, pensamentos particulares, nada se encontra aí que possa ser entendido como um eu perfeitamente simples e idêntico. No limite imposto pela experiência, tudo o que pode ser dito é que o eu, a mente ou a pessoa não é senão um feixe de percepções, um fluxo de impressões e ideias em constante movimento e transformação.

Hume mostrou que não há, no âmbito das percepções, a impressão de algo contínuo e imutável, perfeitamente simples e idêntico, que pudesse ser chamado eu. A mente é apenas um feixe de percepções. Contudo, esta última afirmação deve ser entendida a partir da perspectiva da filosofia experimental. Hume não reduz a mente humana, do ponto de vista ontológico, a um conjunto de percepções. Tal procedimento entra em conflito com a experiência: a observação e a experimentação não autorizam Hume a assumir esta posição. Portanto, Hume não admite a tese ontológica positiva de que a mente humana é um feixe de percepções.

C. Depois de discutir o eu para além do campo das percepções - 1.4.5. - e também o eu no âmbito das percepções - nos quatro primeiros parágrafos de 1.4.6. -, Hume empreende, no restante da seção “Da identidade pessoal”, a discussão da origem da crença na identidade pessoal. A meu ver, nestes parágrafos, o filósofo limita-se a uma psicologia descritiva dos processos mentais que levam o ser humano a acreditar na identidade de sua pessoa ao longo do tempo, pois, ainda que não

exista aquela impressão de eu perfeitamente idêntico, os seres humanos acreditam em uma identidade pessoal.⁵

Neste ponto, cabe um paralelo entre a investigação empreendida em 1.4.6 e a investigação desenvolvida em 1.4.2, na seção intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”.⁶ Nesta seção, Hume pretende descobrir os processos mentais que explicam a crença na existência contínua e distinta dos objetos do mundo exterior, pois “podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar se *existem ou não corpos*” (2001, p. 220). A investigação filosófica, mantida dentro dos limites da experiência, não permite afirmar se há ou não objetos externos para além das impressões da mente. Esta é uma discussão tão destituída de sentido quanto a discussão sobre a existência de uma mente como substrato de percepções. Por isso, Hume transforma a discussão sobre os objetos externos em uma psicologia descritiva sobre como a natureza humana forma para si a ideia de identidade em relação aos objetos. No caso da investigação sobre o eu, é perfeitamente possível perguntar que causas levam o indivíduo a crer na continuidade e imutabilidade de sua pessoa. Contudo, é inútil perguntar se existe uma mente ou um eu para além do campo das percepções. Hume limita-se a responder a seguinte questão: “o que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas” (idem, p. 283)? Hume pretende explicar de que maneira a imaginação, a partir das ideias e das relações associativas estabelecidas entre elas, dá origem a crença na identidade pessoal.

Hume explica, a partir da perspectiva dos processos da imaginação, a crença na identidade pessoal a partir da união de ideias decorrente dos princípios de associação, a saber, os princípios de semelhança e causa e efeito. Esses princípios são capazes de produzir uma transição fácil do pensamento de uma a outra ideia, de modo que essa ideia de eu origina-se do progresso do pensamento, que desliza suavemente pela cadeia de ideias unidas por estes princípios associativos. A memória, além destes dois princípios, desempenha um importante papel na produção desta crença: ela

5 Para uma avaliação do papel das análises psicológicas na filosofia humiana e sua relação com os propósitos epistemológicos de Hume, ver Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1993).

6 Cabe aqui um esclarecimento sobre a minha interpretação de 1.4.2., uma interpretação que não posso desenvolver sem desviar-me muito do propósito do artigo. Entendo que Hume, nesta seção, assume uma posição cética sobre a existência dos objetos do mundo externo. Do ponto de vista da filosofia experimental, Hume reconhece que não é possível saber se há ou não objetos externos para além das impressões. Contudo, é preciso esclarecer que esta linha de interpretação não é unânime na literatura secundária. Cito, a título de ilustração, a interpretação que supõe em Hume uma forma de realismo cético, como é o caso, por exemplo, das leituras de John Wright (1983, pp 88-89) e Galen Strawson (2014, pp. 128-136). De acordo com esta linha de interpretação, Hume na verdade supunha que os objetos externos de fato existem, contudo, ele defendia que não era possível conhecê-los. Isto é, Hume assumiria um realismo metafísico com um ceticismo epistêmico sobre os objetos externos.

produz a relação de semelhança entre as percepções. A memória faz aparecer as percepções passadas semelhantes às percepções presentes, fazendo com que estas se unam em virtude da relação de semelhança que elas estabelecem:

Pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único (Hume, 2001, p. 293)?

O princípio de causa e efeito também opera na produção desta crença. Uma percepção, com efeito, é capaz de originar outra, esta última destrói aquela primeira, influencia uma terceira, modifica outra percepção, e assim sucessivamente, de modo que a pessoa é induzida a perceber-se como um *sistema causal*, como um princípio de conexão entre as percepções: “podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras” (idem, ibidem). São estes princípios de associação do mundo ideal que unem as ideias na imaginação, de modo a construir uma ideia *fictícia* de identidade pessoal. E é preciso esclarecer: o caráter ficcional dessa ideia diz respeito unicamente à atribuição de uma identidade ao feixe de percepções que não é rigorosamente idêntico. Ainda que a pessoa venha a pensá-lo como perfeitamente idêntico, a sucessão de percepções não possui tal característica. O feixe é constituído por percepções distintas e descontínuas. A ideia de identidade pessoal é fictícia no sentido de que a mente não possui a identidade que lhe é atribuída. Hume não nega a existência de um eu, limita-se a dizer apenas que, do ponto de vista da investigação filosófica baseada sobre a experiência, este eu possui uma identidade fictícia.

A objeção de Reid à teoria da identidade pessoal de Hume

A objeção reidiana atribui à teoria humiana da identidade pessoal as duas teses ontológicas apresentadas na seção anterior: a negação da existência de uma mente distinta das percepções e a redução da mesma ao feixe perceptivo. Esta crítica é apresentada de modo distinto em duas de suas obras, a *Investigação* e os *Poderes intelectuais*.

A. Na *Investigação*, Reid observa, dentre outras teses apresentadas no *Tratado*, que é notável aquela que “desfaz o mundo dos espíritos e não deixa na natureza senão ideias e impressões, sem qualquer sujeito sobre o qual elas pudessem ser impressas” (1997, p. 20). Ao ver de Reid, a proposta apresentada no início do *Tratado*, de fundamentação de uma ciência da natureza humana, não seria senão uma

brincadeira da parte de Hume, uma vez que não existiria sequer natureza humana:

Parece-me ser uma deformação peculiar de humor neste autor ter estabelecido em sua introdução [do *Tratado*], prometendo com uma face grave, não menos do que um sistema completo das ciências sobre um fundamento inteiramente novo, a saber, a natureza humana, quando a intenção do trabalho todo era mostrar que não há nem natureza humana nem ciência neste mundo (idem, *ibidem*).

Reid detalha esta crítica na seção “Desculpas pelos absurdos metafísicos”. Tal como ele entende a filosofia humiana, Hume teria negado a existência de uma mente como substrato de percepções, para defender que ela “é apenas uma sucessão de ideias e impressões, sem um sujeito” (1997, p. 32). Isto é, Hume teria assumido as duas teses ontológicas. Para Reid, o raciocínio que teria levado o filósofo a estas conclusões está correto. Esta é uma conclusão corretamente deduzida do que Reid chama *teoria das ideias*:

A doutrina das ideias recebida é o princípio a partir do qual ela [a conclusão acerca do eu] é deduzida e a partir do qual ela parece ser, com efeito, uma consequência exata e natural. É provável que não teria sido uma descoberta tão tardia se não fosse tão chocante e repugnante às apreensões comuns da humanidade, exigindo um grau incomum de intrepidez filosófica para conduzi-la ao mundo (idem, p. 33).

Ao seguir o princípio da teoria das ideias,⁷ Hume extrai dele uma conclusão correta que não pode ser questionada: a pessoa é tão somente uma coleção de impressões e ideias conectadas por princípios associativos.

Reid não ataca diretamente as conclusões de Hume sobre o eu - ou o que ele acredita ser as conclusões humianas. A estratégia de Reid é atacar o princípio do qual as teses foram extraídas, de modo que, se este princípio é falso, as conclusões construídas sobre ele também o são:

Devemos examinar, mais tarde, esse sistema de ideias, esforçando-nos para mostrar que nenhuma prova sólida jamais foi oferecida sobre a existência das ideias; que elas são meras ficções ou hipóteses forjadas para solucionar os fenômenos do entendimento humano; que as ideias de modo algum alcançam este fim; que esta hipótese de ideias ou imagens das coisas na mente, ou no sensorio, é a causa daqueles muitos paradoxos tão chocantes ao senso comum e daquele ceticismo que envergonha nossa filosofia da mente, conduzindo-a ao ridículo e ao desprezo dos homens sensatos (Reid, 1997, p. 28).

Reid acusa os filósofos da teoria das ideias de jamais terem apresentado uma prova sequer de que o princípio ideal, a hipótese de que as ideias são os objetos imediatos da mente, é verdadeira. Sendo assim, se não há provas de que ideias existem, não haveria motivos para se assumir como verdadeiras as conclusões que são extraídas do princípio sobre a existência de ideias. Ambas as teses ontológicas supostamente

⁷ Reid explica: “é um princípio fundamental do sistema ideal que todo objeto do pensamento deve ser uma impressão ou uma ideia, isto é, uma cópia apagada de uma impressão precedente” (1997, p. 33).

assumidas por Hume, deste modo, seriam falsas.

Não discuto aqui se Hume assume a teoria das ideias tal qual entendida por Reid ou se a crítica reidiana ao princípio desta teoria é pertinente.⁸ Ambas as questões fogem ao propósito do artigo. Noto apenas que, tendo Reid sucesso ou não em sua crítica da teoria ideal, sua compreensão da teoria humiana da identidade pessoal está equivocada.

Autores como Robinson e Tom Beauchamp (1978) tentam defender a teoria de Hume do ataque apresentado por Reid na *Investigação* mostrando que, muito embora Reid possa ter sucesso em questionar o princípio da teoria das ideias, este questionamento não afetaria diretamente a visão humiana sobre o eu:

Uma refutação inteira e completa da teoria ideal, (...), não é em si mesma suficiente para refutar sua teoria cética da identidade pessoal. Portanto, dirigindo seu ataque contra a teoria ideal, Reid pode em alguma medida minar a epistemologia de Hume, mas, não obstante, deixa-o relativamente ileso no tocante à identidade pessoal (Robinson & Beauchamp, 1978, p. 338).

O princípio causal que conecta as percepções torna a teoria humiana defensável ainda que o princípio da teoria das ideias possa ser questionado na visão destes autores.⁹ Sobre a interpretação de Robinson e Beauchamp, noto que eles parecem estar de acordo com a compreensão de Reid de que Hume teria assumido ambas as teses ontológicas sobre a mente. Como argumentei na seção acima, esta compreensão está errada: a teoria da identidade pessoal de Hume não possui estes compromissos ontológicos. Contudo, ainda que fosse suposto que o filósofo nega a existência de uma mente como substrato de percepções, afirma que a mente é de fato um feixe de percepções e o princípio de causação fosse eficiente para explicar a identidade pessoal, como querem Robinson e Beauchamp, a objeção de Reid, tal qual apresentada em sua obra seguinte, os *Poderes intelectuais*, permanece. A interpretação de ambos explica porque os princípios de associação são suficientes para um ser humano acreditar em sua identidade, contudo, ela não explica o que é esse “algo” que acredita ser uma mesma pessoa.

B. No capítulo “Os princípios primeiros de verdades contingentes” dos *Poderes intelectuais*, Reid observa:

8 Philip de Bary (2002) discute detalhadamente as questões de saber se, por um lado, Hume e outros autores modernos de fato adotam a teoria das ideias tal qual entendida por Reid, e, por outro, se Reid consegue questionar o princípio da teoria das ideias (2002, pp. 105-29).

9 Há uma identidade pessoal na medida em que os conteúdos mentais estão conectados: “a refutação de Reid da teoria ideal não refuta a visão de que o parentesco causal entre percepções é uma condição necessária (e talvez suficiente) para a identidade pessoal” (1978, pp. 334-35). É possível que a mente seja de fato um feixe de percepções conectados causalmente: “Reid nunca apresenta um argumento construtivo (...) para provar a existência de uma substância imaterial que não possa ser reduzida a coleção de percepções causalmente conectadas de Hume” (idem, pp. 335).

Devemos nos distanciar do Sr. Hume, que concebe ser um erro vulgar, para além do pensamento de que estamos conscientes, a existência de uma mente que é um sujeito destes pensamentos. Se a palavra mente é algo mais que impressões e ideias, ela não teria significado. A palavra mente, portanto, de acordo com este filósofo, significa um feixe de percepções (Reid, 2002, p. 473).

Nesta obra, a objeção de Reid não parte do questionamento do princípio sobre o qual a teoria humiana se apoiaria. Reid questiona a implicação de se supor a mente como um feixe de percepções: “é claro que esta sucessão de ideias e impressões não apenas se recorda e está consciente, mas também julga, raciocina, afirma nega; mais do que isso, ela come e bebe, às vezes se sente feliz, às vezes, triste” (idem, p. 474). A teoria humiana do eu, tal como Reid a entende, deixa muitas questões em aberto:

Portanto eu aprendo que esta sucessão de ideias e impressões se lembra e está intimamente consciente de si. Adicionalmente, gostaria de ser instruído sobre se as impressões se lembram e estão conscientes das ideias, se as ideias se lembram ou estão conscientes das impressões, ou se ambas se lembram e estão conscientes de si? E se as ideias se lembram daquelas que vêm depois assim como daquelas que vêm antes delas? Estas são questões que naturalmente surgem deste sistema e que não foram explicadas (idem, p. 473).

Hume teria negado uma mente como sujeito das atividades mentais e teria reduzido o eu a um feixe de impressões e ideias conectadas. Contudo, Reid objeta: o que é isso que sente (tem impressões), pensa (tem ideias) e une percepções (princípios associativos) por semelhança, contiguidade e causalção? O que é isso que acredita? Que raciocina? Que se sente orgulhoso ou envergonhado, que tem interesse por si mesmo? O feixe de percepções unidas por causalção é suficiente para explicar fenômenos tão diversos e complexos da natureza humana?

A interpretação reidiana da teoria da identidade pessoal de Hume não é singular, ao menos, não enquanto se tem em vista a literatura secundária a esse respeito. Com efeito, entre os comentários, é possível encontrar, por um lado, interpretações que sugerem que algumas dificuldades na filosofia humiana se devem ao fato de Hume ter assumido os compromissos ontológicos apontados acima. Neste sentido, a filosofia humiana precisaria de uma mente distinta das percepções, uma mente que opera as associações de percepções. D. G. C. MacNabb¹⁰ (1951), Wade

10 MacNabb afirma: “*como uma série de estados conscientes pode estar consciente de si como uma série?* Quando eu considero este hexâmetro, vejo que a dificuldade foi equivocadamente colocada. Não se exige de uma série como um todo estar consiente de si mesma. Não estamos autoconscientes todo o tempo. Estamos autoconscientes em alguns momentos. Apenas alguns membros da série devem estar conscientes de si mesmos como membros da série, assim como quando é dito que uma nação está consciente de sua própria existência como uma nação e os membros da nação, ou alguns deles, é que estão realmente conscientes como membros da nação. Contudo, o que é para uma percepção estar consciente de si como um membro de uma unidade relacional de percepções que chamamos mente? Não sei como responder a esta questão” (1951, p. 251).

Robison¹¹ (1974), Stephen Nathanson¹² (1976) e David Pears¹³ (1993) são exemplos de intérpretes que assim pensam, sugerindo mesmo que a confissão apresentada por Hume no “Apêndice”, sobre uma inconsistência na explicação da identidade pessoal,¹⁴ dever-se-ia justamente ao reconhecimento, da parte de Hume, da necessidade da existência de uma mente distinta das percepções. Por outro lado, é possível encontrar interpretações que sugerem que o compromisso de Hume com estas teses ontológicas não é problemático: a teoria do feixe é suficiente para explicar as associações de percepções. De acordo com esta linha de interpretação, os princípios associativos teriam, na filosofia humiana, papel análogo àquele das leis gravitacionais na natureza segundo Newton. Pensam assim, por exemplo, John Biro¹⁵ (1979) e Lilli Alanen¹⁶ (2014). Há também interpretações como a de Galen

11 Robison afirma: “é depois de se referir aos princípios de associação (as propensões) que nos fazem pensar que temos uma ideia de eu que Hume se refere à necessidade de mais *princípios que unam nossas sucessivas percepções em nosso pensamento ou consciência*. A hipótese mais plausível é que Hume sente aqui a incongruência de seu aparato explicativo em relação ao eu: o que é isso que confunde o resultado dos princípios de associação com uma mente *simples e individual*” (1974, p. 190)?

12 Para Nathanson, algumas teorias estabelecidas na obra exigiriam a existência de uma mente diferente das próprias percepções: “a explicação psicológica de Hume torna-o comprometido tanto com possuímos uma ideia de mente distinta da ideia que temos de percepções distintas quanto com a existência de uma mente (no sentido de um conjunto de disposições) que é mais do que um feixe de percepções” (1976, p. 40).

13 Para Pears, as associações por semelhança e causa e efeito seriam incapazes de explicar a união do feixe de percepções, de modo que as percepções que se conectariam como um feixe o fazem de modo contingente: “quando uma impressão de sensação ocorre em minha série de percepções, ela não permanece na série em virtude de alguma propriedade ou por manter alguma relação específica com qualquer outra percepção da série (exceto, é claro, a relação de estarem sendo coexperienciadas). Consequentemente, quando examino a série, não constato que a sensação está apoiada por algo mais que não seja o fato de sua ocorrência contingente no ponto onde ela ocorreu” (1993, p. 290).

14 No “Apêndice” ao *Tratado*, publicado aproximadamente dois anos depois da obra, Hume mais uma vez retoma a discussão da identidade pessoal, desta vez, para o que parece ser uma confissão de sua incapacidade de apresentar uma teoria acerca da identidade pessoal: “eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes” (2001, pp. 671-72). Para uma sistematização das linhas de interpretação do problema apontado por Hume no “Apêndice”, ver Don Garrett (1997, pp. 167-80) e Donald Ainslie (2008, pp. 148-51).

15 Para Biro, Hume pode ser interpretado, no tocante à sua compreensão de mente, em uma perspectiva hutchisoniana (um eu contínuo é pressuposto como agente das diversas associações sobre as quais Hume fala) ou em uma perspectiva newtoniana (as percepções associadas que são por si mesmas as entidades que fazem as associações) (1979, p. 46). Entre estas duas perspectivas, Biro opta pela segunda: “parece-me, se nos lembrarmos que o coração da teoria do eu de Hume é precisamente a afirmação de que a mente não é nada senão uma coleção de percepções (organizadas de certas maneiras), [que] locuções do tipo *a mente associa* não podem ser entendidas como se implicassem a visão hutchisoniana - de fato, Hume parece dizer algo mais próximo da visão newtoniana” (idem, p. 47).

Strawson, que tratam da questão de um ponto de vista lógico: a filosofia humiana estaria logicamente comprometida com um sujeito distinto das percepções.¹⁷ Não me aprofundo no estudo destes comentários. Gostaria apenas de sugerir que estas interpretações brevemente apontadas - excetuando talvez a de Strawson¹⁸ -, assim como Reid, partem de um pressuposto comum: Hume teria aceitado ambas as teses ontológicas.

C. O meu comentário à interpretação de Reid baseia-se sobre o argumento de que ela parte de um pressuposto equivocado: Hume não nega que exista uma mente distinta das percepções ou afirma que a mente humana se reduz a um feixe de percepções conectadas por princípios associativos. A meu ver, a tentativa de Harry Lesser (1978) de defender a teoria humiana da identidade pessoal do ataque reidiano falha justamente por tentar defender Hume nos termos colocados por Reid. Ao considerar a teoria de Hume à luz de diferentes perspectivas,¹⁹ ele conclui, acerca do que ele nomeia *no self theory*:

Se revermos agora todos estes vários argumentos de Reid, acredito que três deles são realmente cruciais. Há o argumento de que não podemos descrever o comportamento humano inteligivelmente sem a noção de ação e agente. Há o argumento de que a identidade das pessoas é uma identidade perfeita, isto é, nas palavras de Parfit [Derek Parfit], que “qualquer experiência futura será minha experiência ou não será”. Em terceiro lugar, há o argumento de que existem conceitos morais básicos - compartilhados por todos os sistemas morais, e não peculiares apenas a alguns deles

16 Alanen afirma: “seu empirismo dissolve mentes autoverificantes em feixes de percepções distintas e torna as faculdades cognitivas sucessões de impressões e ideias discretas causalmente relacionadas. Quaisquer regularidades que as ideias complexas e seus feixes ou coleções apresentem são explicadas pelas leis de associação de ideias, que supostamente desempenham o mesmo papel no mundo mental que as leis da gravitação de Newton desempenham na natureza física” (2014, p. 04). Hume queria justamente *dissolver* a mente em percepções conectadas por princípios associativos. A intérprete não discute, no entanto, se a teoria humiana enfrenta dificuldades como aquelas apontadas por Reid.

17 A interpretação de Strawson sugere que a existência de uma mente distinta das percepções, na filosofia humiana, é uma necessidade lógica: “qualquer que seja o alvo de Hume em ‘Da identidade pessoal’, não é a crença na existência de sujeitos de experiência. Eles existem tão certamente quanto a experiência. Experiências precisam ser tidas - experienciadas - para existir, e um sujeito existe mesmo se somente uma única experiência existe. Temos a ver com um *ser pensante*, isto é, um ser que experimenta” (2011, p. 41). Ainda que Strawson não afirme que Hume nega a existência de uma mente distinta das percepções, o intérprete sugere a coerência da filosofia humiana depende de uma mente distinta das percepções.

18 A dificuldade desta interpretação é que, muito embora Hume não tenha negado a existência de uma mente para além do campo das percepções, como sugere Strawson, Hume também não afirma a sua existência, como o intérprete parece entender. Isto é, Hume teria aceitado outro compromisso ontológico: a existência de uma mente - distinta das percepções - que experiencia as percepções.

19 Lesser apresenta algumas perspectivas a partir das quais a objeção de Reid poderia ser efetiva contra a teoria da identidade pessoal de Hume. Entre estas perspectivas, que o autor aponta como as mais problemáticas, estão: o comportamento humano (de que modo a teoria do feixe poderia explicar o padrão de comportamento), a distinção entre as mentes (de que modo a teoria do feixe poderia separar as experiências de uma pessoa das experiências de outra pessoa) e a responsabilidade moral (de que modo a teoria do feixe poderia explicar a responsabilidade moral).

- que não fazem sentido a não ser que se suponha que há agentes morais persistentes. Eu sugeri que um humiano pode construir uma resposta sensata a todas estas objeções e a algumas outras menos pesadas. Contudo, ainda não estou certo se estas respostas descartam os argumentos de Reid (Lesser, 1978, p. 62).

Como Reid, Robinson e Beauchamp, e todos aqueles outros intérpretes citados, Lesser supõe que Hume, de fato, teria negado a existência de um eu distinto do feixe de percepções, reduzindo a mente ao feixe perceptivo.

Como argumentei na seção anterior, a teoria da identidade pessoal não implica compromissos ontológicos da parte de Hume. Isso significa dizer que o filósofo em nenhum momento nega a existência de uma mente para além das impressões, ideias e princípios associativos. Tampouco o filósofo reduz a mente humana - do ponto de vista ontológico - a um feixe de percepções. É verdade que o texto oferece alguns indícios para que se defenda esta interpretação. Hume diz na seguinte passagem, por exemplo:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações (...) Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (Hume, 2001, p. 285).

As palavras parecem claras: a mente é um teatro sem palco. Não há um substrato ao qual as percepções se refeririam. As percepções, conectadas por princípios associativos, constituem a mente. É possível que a partir de passagens como esta, o intérprete seja levado a compreensão de que a teoria humiana tem implicações ontológicas. Contudo, este não é o propósito de Hume. Acredito que esta mesma passagem apresenta a chave para se compreender a visão humiana: “não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto”. Não existem bases filosóficas para se defender a existência de uma mente como substrato de percepções. A questão, como visto, sequer é inteligível. Filosoficamente, não é possível ter acesso a algo para além do campo do observável e experimentável:

Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o limite da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem (idem, p. 95).

Este conjunto das impressões e ideias deve ser reconhecido como o princípio de todo e qualquer conhecimento humano, pois são elas, as percepções, as únicas realidades com as quais é possível ter contato, sendo elas, portanto, as únicas suscetíveis de

observação e experimentação. Afirmar que a mente como substrato não existe é tão incorente quanto afirmar sua existência, uma vez que a experiência, a autoridade máxima nos assuntos tratados por Hume, não sustenta nem uma nem outra das possibilidades, meras hipóteses: “qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica”.

Tudo o que é possível afirmar, do ponto de vista da experiência, é que a mente é um feixe de percepções conectados por princípios associativos. A interpretação que defendo da teoria humiana da identidade pessoal, neste sentido, aproxima-se da interpretação proposta por Wayne Waxman (1994) sobre os limites da explicação do eu em Hume:

Isto [a explicação humiana da identidade pessoal] levanta questões: em quê nossas percepções sucessivas estão unidas, de um modo tal que podem ser associadas, e que agência é responsável por esta associação? Estas são questões naturais e inevitáveis, contudo, da perspectiva de Hume, completamente destituídas de sentido. Sua posição é clara. Estas questões expressam uma demanda por causas onde nenhuma observação, nem experiência constante, e, portanto, nenhum costume, são possíveis. Devemos, portanto, permanecer em silêncio; os limites de nossos poderes de raciocinar não nos permitem mesmo levantar estas questões, muito menos respondê-las (Waxman, 1994, p. 231).

Como nota Waxman, com quem estou de acordo, Hume opta pelo silêncio sobre muitas questões relativas ao eu. Há algo para além do feixe de percepções conectados por princípios associativos? A experiência não permite que Hume o diga. O que é isso que sente (tem impressões), pensa (tem ideias) e une percepções (princípios associativos) por semelhança, contiguidade e causação? O que é isso que acredita? Que raciocina? Que se sente orgulhoso ou envergonhado, que tem interesse por si mesmo? O feixe de percepções unidos por causação é suficiente para explicar fenômenos tão diversos e complexos da natureza humana? Hume não pode dizer. A verdadeira natureza do eu - o “algo” que está para além do campo das percepções - é incognoscível do ponto de vista da observação e da experimentação. O filósofo pode afirmar apenas que

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo *a mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (Hume, 2001, p. 284).

Surpreendentemente, no texto reidiano, é possível encontrar uma passagem em que o filósofo se aproxima notavelmente da posição humiana sobre a incognoscibilidade do eu para além da experiência. Eis a passagem:

Minha identidade pessoal, portanto, implica a existência continuada daquela coisa

indivisível que chamo si mesmo [*myself*]. *O que quer que seja este eu*, é algo que pensa, delibera, resolve, age e sofre. Eu não sou pensamento, eu não sou ação, eu não sou um sentimento: eu sou algo que pensa e age e sofre (Reid, 2002, p. 264, *itálico meu*).

Para Hume, o eu é apreendido enquanto percepção, quando a pessoa pensa - ideias - ou sente - impressões; para Reid, “o que quer que seja este eu”, ele é algo que opera: pensa, delibera, resolve, etc. O eu é apreendido quando a pessoa pensa, sente, age. Portanto, para ambos os autores, é possível afirmar que o eu é aquilo que percebe, que pensa, que delibera e que sente, muito embora não consigam dizer o que é este eu. A posição de Hume, desde que se compreenda que, ao ver do filósofo, os fenômenos para além do campo das percepções são inexplicáveis, não é afetada pela objeção de Reid.

Considerações finais

Esforcei-me por mostrar que a objeção de Reid parte de uma compreensão equivocada da teoria da identidade pessoal de Hume. Em um primeiro momento, referente à seção 1.4.5, Hume discute a questão do eu para além do campo das percepções. O filósofo apresenta um discurso sobre o eu, a pessoa ou a mente fora do âmbito das impressões e ideias, revelando a razão de ser impossível - do ponto de vista da experiência - afirmar se há uma mente material ou imaterial como substrato de percepções. No segundo momento, referente à seção 1.4.6, Hume discute a questão do eu a partir do campo das percepções. O filósofo apresenta um discurso sobre o eu, a pessoa ou a mente dentro do âmbito das impressões e ideias. Do ponto de vista da observação e da experiência, a mente é apenas uma coleção de percepções conectas por princípios de associação. Há algo além deste feixe? A experiência não permite dizer. Os próprios pressupostos metodológicos da investigação humiana não o permitem falar sobre isso. Contudo, os seres humanos acreditam em um eu, eles possuem uma ideia de identidade pessoal. Hume pretende explicar os processos mentais que produzem esta crença na natureza humana. O filósofo não assume nem uma tese ontológica negativa nem uma tese ontológica positiva. A partir da experiência, Hume não pode responder às demandas de Reid sobre o que há para além do campo das percepções. Antes de mostrar uma dificuldade no pensamento humiano, esta objeção revela a coerência da investigação da natureza humana, empreendida por Hume, e os pressupostos metodológicos por ele adotados.

Referências

- Ainslie, D. (2008). Hume on Personal Identity. In: Radcliffe, E. (ed.), *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Alanen, L. (2014). Personal Identity, Passions, and “The True Idea of the Human

- Mind". *Hume Studies*, 60 (1), pp. 03-28.
- Biro, J. (1979). Hume's Difficulties with the Self. *Hume Studies*, 5 (1), pp. 45-54.
- De Bary, P. (2002) *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*. London and New York: Routledge.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (2000). *A Treatise on Human Nature*. Norton, D. e Norton, M. (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Deborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP - Imprensa Oficial do Estado.
- Lesser, H. (1978). Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity. *Hume Studies*, 4 (2), pp. 41-63.
- Macnabb, D. G. C. (1951). *David Hume: Theory of Knowledge and Morality*. Hutchinson: London.
- Nathanson, S. (1976). Hume's Second Thoughts on the Self. *Hume Studies*, 2 (1), pp. 36-46.
- Pears, D. (1993). Hume on Personal Identity. *Hume Studies*, 19 (2), pp. 289-299.
- Reid, T. (1997). *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ribeiro de Moura, C. (1993). David Hume para além da epistemologia. *Discurso*, 20, pp. 99-113.
- Robinson, D. / Beauchamp, T. (1978). Personal Identity: Reid Answer to Hume. *The Monist*, 61 (2), pp. 326-339.
- Robison, W. (1974). Hume on Personal Identity. *Journal of the History of Philosophy*, 12 (2), pp. 181-193.
- Strawson, G. (2011). *The Evident Connexion*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2014). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Waxman, W. (1994). *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Welchman, J. (2015). Self-Love and Personal Identity in Hume's "Treatise". *Hume Studies*, 61(1), pp. 33-55.
- Wright, J. P. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press.

Recebido em: 26.07.2019

Aceito em: 08.10.2019

A resposta hegeliana ao problema do critério

The Hegelian response to the problem of the criterion

Ediovani Antônio Gaboardi

gaboardi42@gmail.com

(Universidade Federal da Fronteira Sul, Santa Catarina, Brasil)

Resumo: Este artigo aborda o problema do critério, definido como a circularidade entre demonstração e critério, na *Fenomenologia do espírito*. Hegel vale-se desse problema para criticar a epistemologia kantiana, acusando-a de sucumbir ao Trilema cético e de negar à justificação seu papel precípua de atestar a verdade. Hegel lida com o problema do critério através da exposição fenomenológica, uma forma de demonstração que parte de critérios provisórios, assumidos pelas pretensões de conhecimento em disputa. Além disso, Hegel nega a legitimidade da exigência de um critério de justificação que não esteja contido no conteúdo a ser avaliado.

Palavras-chave: problema do critério; Hegel; exposição fenomenológica.

Abstract: This article addresses the problem of the criterion, defined as the circularity between demonstration and criterion, in the *Phenomenology of spirit*. Hegel uses this problem to criticize Kantian epistemology, accusing it of succumbing to the skeptic Trilemma and denying to justification its primary role of attesting the truth. Hegel deals with the criterion problem through phenomenological exposition, a form of demonstration that starts from provisional criteria, assumed by the pretensions of knowledge in dispute. In addition, Hegel denies the legitimacy of the requirement of a justification criterion that is not contained in the content to be evaluated.

Keywords: the problem of the criterion; Hegel; phenomenological exposition.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p71-86>

Introdução

Para Michael Forster, é comum considerar que Hegel não se preocupou com problemas epistemológicos e muito menos com os desafios impostos pelo ceticismo. Assim, na opinião de muitos filósofos, “ele poderia ter se poupado muito trabalho filosófico oneroso e fútil simplesmente se tivesse lido Hume um pouco mais atentamente” (1989, pp. 98).

Entretanto, para Forster, essas opiniões não são corretas. Hegel não teria negligenciado os problemas epistemológicos e os desafios céticos. Ele teria apenas criticado radicalmente as abordagens de seu tempo, especialmente a kantiana. E, por trás dessas críticas, seria possível encontrar o arcabouço de uma epistemologia caracteristicamente hegeliana.

Nessa mesma linha, Kenneth Westphal (2003b) ressalta a aproximação realizada por Hegel em relação ao ceticismo. Ele chega a defender que Hegel levou o ceticismo pirrônico mais a sério do que qualquer outro epistemólogo, embora não tenha sido reconhecido por isso. Para Westphal (1998), na Introdução da *Fenomenologia do espírito* Hegel enfrenta um dos desafios máximos do ceticismo pirrônico: o dilema do critério. Infelizmente, segundo o autor, esse embate permaneceu despercebido porque se ignorou os problemas com os quais Hegel lida em sua obra.

O objetivo deste artigo é justamente explicitar a forma como Hegel reconhece esse dilema, em seu embate com a filosofia kantiana, e as estratégias que ele utiliza para desenvolver uma solução. Neste trabalho, chamaremos esse dilema de “problema do critério”, adotando a terminologia introduzida por Roderick Chisholm (1957).

O problema do critério aparece na obra *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico (1993), quando ele apresenta o quarto *tropo* de Enesidemo para a suspensão de juízo. Esse *tropo* se refere às circunstâncias e disposições a que um indivíduo pode estar sujeito no momento em que conhece. Ele pode estar dormindo ou desperto, parado ou movendo-se, ébrio ou sóbrio, amando ou odiando etc. (1993, pp. 84-5, I, §100). O cético argumenta que é possível que circunstâncias e disposições como essas condicionem o ato cognitivo do indivíduo. Assim, seria possível imaginar que as representações mentais produzidas estejam sempre condicionadas às circunstâncias e às disposições daquele que as produziu. E o problema mais sério surge quando há divergência. Como todo indivíduo está preso às suas próprias circunstâncias e disposições, ele sempre será uma parte na discussão, nunca o juiz (idem, pp. 88, I, §112-3). Isso significa que as posições em disputa são equipolentes, isto é, estão em “igualdade a respeito da credibilidade ou não credibilidade, de forma que nenhuma das proposições enfrentadas tem vantagem sobre nenhuma outra como se fosse mais confiável” (idem, pp. 54, I, §10). Como será possível, então, resolver eventuais divergências?

Para Sexto, qualquer divergência só pode ser resolvida mostrando que uma representação mental é mais confiável do que as outras. Isso pode ocorrer “acriticamente e sem demonstração ou ajuizando e demonstrando” (1993, pp. 88, I, §114). Uma solução acrítica não é digna de crédito. É preciso que haja uma justificação, uma demonstração. E qualquer demonstração só é possível mediante a aplicação de algum critério.

A noção de critério em Sexto Empírico é bastante abrangente. Nas suas palavras,

se dá o nome de “critério” tanto àquilo pelo que - dizem eles [os dogmáticos, especialmente os estoicos] - se julga da realidade ou não realidade de algo, como àquilo que nos guia na vida. E nossa tarefa presente é discutir o assim chamado Critério de Verdade, pois no que concerne ao outro significado, já tratamos no discurso sobre o ceticismo (1993, pp. 140-1, II, §14).

Como Sexto sugere aqui, há tanto critérios práticos quanto teóricos. Os práticos fornecem referências para nossas decisões, guiando nossas vidas. Para Sexto, “o critério da orientação cética é o fenômeno” (idem, pp. 60, I, §22). Ou seja, o cético deve guiar-se pelo que lhe parece, sem dogmatizar. Já os critérios teóricos nos permitem fazer julgamentos acerca do mundo real em vista da produção de conhecimento. Eles são, portanto, critérios de verdade, e é justamente em relação a eles que surge o problema do critério.¹ Toda demonstração de que determinada representação é verdadeira depende de um critério de verdade, isto é, de um instrumento que permita distinguir o real do não real.

Mas o próprio critério precisa ser verdadeiro, pois, se não for, a demonstração através dele não levará necessariamente à verdade. Mas como é possível saber que um critério é verdadeiro? É preciso que também a veracidade do critério seja demonstrada. Mas isso, por sua vez, também demanda um critério verdadeiro. E, no final das contas,

a demonstração sempre necessitará de um critério para ser sólida, e o critério de uma prova que demonstre sua verdade. E nem a demonstração pode ser segura sem que antes exista um critério verdadeiro, nem o critério ser verdadeiro sem que antes uma demonstração o confirme. E, assim, tanto o critério como a demonstração caem no *tropo* do círculo vicioso, em que ambos são considerados não dignos de crédito, pois ao esperar cada um a garantia do outro, serão em última análise ambos indignos de crédito (Sexto Empírico, 1993, pp. 89, I, §117).²

Esse é o problema do critério: a circularidade entre critério e demonstração.³

1 Westphal concebe o critério ora enquanto um conceito normativo de conhecimento (1998) ora como as primeiras premissas de um raciocínio demonstrativo (2003a). Já Chisholm define critério como um método de conhecimento considerado o adequado (1996) ou como uma fonte de conhecimento tomada como legítima (1974). Isso ocorre porque ambos os autores interpretam o problema do critério proposto por Sexto Empírico à luz de formas modernas e contemporâneas de abordar a justificação epistêmica. Sexto Empírico, entretanto, não associa a noção de critério a esses significados mais específicos. Como veremos mais adiante, embora Hegel parta da abordagem moderna (especialmente kantiana) acerca da justificação epistêmica, ele amplia a perspectiva, tematizando outras possibilidades implicadas no conceito de critério proposto por Sexto.

2 Ao invés deste trecho, Westphal cita diversas vezes (1989, p. 14; 1998, p. 4-5; 2003a, p. 38-9; 2003b, p. 154) o §20 do segundo livro das *Hipótiposes pirrônicas* de Sexto Empírico (1993, pp. 143, II, §20) para referir-se ao que ele chama de dilema do critério, que Hegel enfrentaria, segundo ele, na introdução da *Fenomenologia do espírito* (1992). Entretanto, o §20 refere-se a uma questão mais específica: existe ou não um critério de verdade? O argumento de Sexto é que só se pode responder a essa questão utilizando um critério, mas só haverá algum critério se antes a questão for respondida. Novamente a situação não pode ser resolvida por causa da circularidade entre demonstração e o critério. Em todo caso, na *Fenomenologia*, como veremos, a questão que Hegel enfrenta não é se há ou não um critério de verdade, mas qual é o critério de verdade.

3 Westphal tenta reduzir essa circularidade viciosa ao *tropo* do regresso ao infinito: “A circularidade justificatória é um problema não porque, numa série de fundamentos de prova, eles suportam mutuamente um ao outro, mas porque tal série não parece oferecer prova independente para convencer qualquer opositor. E assim parece que o círculo consiste somente em afirmações” (2003b, pp. 153). Assim, o problema estaria no fato de que, a cada conceito de conhecimento ou primeira premissa colocada, um novo conceito de conhecimento ou uma nova premissa seriam requisitados. Entretanto, a forma como Sexto Empírico expõe o problema do critério sugere uma interpretação

O critério, por um lado, é necessário a qualquer demonstração e, por outro, é dependente de demonstração. Sem resolver esse problema, não será possível evitar a equipolência entre opiniões divergentes em relação à realidade, pois será impossível demonstrar legitimamente qual delas é a verdadeira.

Nas seções seguintes deste artigo, mostraremos como esse problema aparece na introdução da *Fenomenologia do espírito* e como Hegel se propõe a resolvê-lo.

1 Como o problema do critério aparece em Hegel

No início da introdução da *Fenomenologia do espírito* (1992, pp. 63, §73), Hegel faz uma avaliação da filosofia em seu tempo. Para ele, seus contemporâneos pressupunham que qualquer investigação filosófica deveria ser precedida por uma teoria do conhecimento, ou seja, por uma investigação que estabelecesse a natureza e os limites do conhecimento. A razão disso estaria no fato de que existem muitos tipos de conhecimento, alguns mais idôneos do que outros. Assim, seria preciso determinar critérios para a escolha das formas adequadas de conhecer.

Nesse contexto, Hegel certamente refere-se a Kant e à chamada revolução copernicana introduzida pela *Crítica da razão pura* (1985, p. 20, BXVI). Kant encontra-se em meio às disputas entre racionalistas e empiristas especialmente no que se refere à legitimidade do conhecimento metafísico. Como forma de resolver essa disputa, ele propõe uma investigação transcendental que determine as condições de possibilidade do conhecimento. Tais condições serviriam justamente como critérios para dirimir as controvérsias, estabelecendo quais saberes são viáveis e quais não são.

Esquemáticamente, pode-se afirmar que cada posição alicerçava-se em determinada epistemologia (teoria sobre como se conhece adequadamente), a qual fornecia um padrão de justificação diferente. Kant teria proposto, então, o desenvolvimento de uma metaepistemologia⁴ capaz de resolver a disputa, definindo qual é o padrão de justificação correto. Essa metaepistemologia, assim, assumiria a forma de uma investigação metaepistêmica. Isto é, ela investigaria não o mundo diretamente, mas o próprio conhecer, definindo sua natureza e seus limites. O conceito de conhecer assim elaborado corresponderia ao critério a ser adotado na resolução das disputas.

diferente. O próprio modo como ele define critério e demonstração os torna mutuamente condicionados e, como consequência, em circularidade viciosa. Por isso, em nossa interpretação, a circularidade viciosa entre critério e demonstração é a verdadeira dificuldade a ser enfrentada por Hegel em sua abordagem do problema do critério.

4 Os conceitos de metaepistemologia e de padrão de justificação são usados aqui no sentido proposto por Bonjour (1985). Um padrão de justificação epistêmica pode ser, por exemplo, um conceito de conhecimento que tem o papel normativo de atuar como critério para determinar se uma crença está justificada ou não. A epistemologia pode desenvolver ou explicitar determinado padrão de justificação epistêmica. Mas o fato é que podem existir diferentes padrões. É necessária, então, uma metaepistemologia que reflita sobre as epistemologias existentes e forneça critérios para a escolha entre elas.

Hegel critica duramente essa abordagem, demonstrando que é impossível realizar a tarefa metaepistemológica de decidir qual epistemologia é correta através de uma investigação metaepistêmica. Sua argumentação indica que o esforço dessa investigação ou esbarra no Trilema cético⁵ ou leva à contradição.

Em relação ao Trilema cético, Hegel propõe que a crítica kantiana parte de pressupostos não demonstrados. Esses pressupostos dizem respeito especialmente à própria natureza do conhecimento. Ao definir seu objeto de estudo, Kant já pressupõe que o conhecer seja algo como um instrumento ou um meio (1992, p. 64. §74). Assim, “dando a entender, de um lado, que sua significação [do conhecimento] é universalmente conhecida, e, de outro, que se possui até mesmo seu conceito, parece antes um esquivar-se à tarefa principal que é fornecer esse conceito” (idem, p. 65, §76). Ou seja, ao invés de fornecer o conceito de conhecimento que procura, ele é pressuposto em linhas gerais. Consequentemente, a investigação incorrerá em círculo vicioso, pressupondo o que quer demonstrar. E, se tentasse fugir do círculo, incorreria ou em hipótese, assumindo um conceito de conhecimento sem justificativa, ou em regresso ao infinito, fornecendo ao conceito de conhecimento pressuposto um outro, que lhe serviria de base, mas que por sua vez também demandaria uma justificação, a assim ao infinito.

De fato, as diversas investigações sobre o conhecimento existentes antes de Kant também tinham a pretensão de resolver as disputas sobre a legitimidade dos diferentes saberes oferecendo um conceito normativo de conhecimento. E a demonstração desse conceito de conhecimento também poderia ser criticada por articular-se a partir de determinados pressupostos não demonstrados, tornando-se vulnerável ao Trilema cético. A novidade introduzida por Kant foi justamente a revolução copernicana, mencionada anteriormente. Através dela, Kant pretende tornar legítima a tese segundo a qual qualquer saber tem como critério de legitimidade não as coisas mesmas mas as regras intrínsecas à produção do conhecimento. O que a aplicação do Trilema cético, por parte de Hegel, busca evidenciar é que a investigação dessas regras também é uma forma demonstração, prescindindo também de critérios. O fato de a investigação ser transcendental, aplicando-se sobre o próprio conhecer e

5 Denominamos Trilema cético aquilo que Hans Albert chama de Trilema de Münchhausen: regresso ao infinito, círculo lógico e interrupção do procedimento (Albert, 1973, p. 26). Ele nada mais é do que a combinação de três dos *tropos* atribuídos a Agripa por Sexto Empírico. São eles: o *tropo* do regresso ao infinito: “o que se apresenta como garantia da questão proposta necessita de nova garantia; e este, de outra; e assim até o infinito; de forma que, como não sabemos a partir de onde começar a argumentação, segue-se a suspensão do juízo” (1993, pp. 102-3, I, §166); o *tropo* da hipótese: “ao cair em um regresso *ad infinitum*, os dogmáticos partem de algo que não justificam, senão que diretamente e sem demonstração creem oportuno tomar por certo” (idem, pp. 103, I, §168); e o *tropo* do círculo vicioso: “o que deve ser demonstrado, dentro do tema que se está investigando, tem necessidade de uma garantia derivada do que se está estudando. Neste caso, não podendo tomar nenhuma das coisas como base da outra, mantemos em suspenso o juízo sobre ambas” (idem, pp. 103, I, §169).

não sobre as coisas mesmas, não acaba com a pressuposição mútua entre critério e demonstração, apenas a desloca para outro contexto.

Como se pode ver, para Hegel a estratégia introduzida pela revolução copernicana não permite à metaepistemologia kantiana fugir do Trilema cético. Mas Hegel identifica também outro problema: a contradição entre propósitos e resultados.

Para Hegel, os resultados da crítica kantiana negam os próprios objetivos em vista dos quais ela é realizada. A investigação transcendental surge com o objetivo de fornecer critérios para distinguir conhecimentos legítimos de não legítimos. Entretanto, ao pressupor que há algum tipo de faculdade subjetiva responsável pela elaboração do conhecimento, estabelece-se de saída uma diferença entre o que a realidade é em si mesma e a forma como ela aparece para o sujeito.

Hegel leva em conta aqui especialmente a distinção kantiana entre fenômenos e númenos. Para ele, trata-se da “distinção entre um conhecimento que não conhece de fato o absoluto, como quer a ciência, e ainda assim é verdadeiro, e o conhecimento em geral, que, embora incapaz de aprender o absoluto, seja capaz de outra verdade” (1992, p. 64-5, §75). Conhecer, em Kant, significa fazer um uso adequado do entendimento. E isso implica limitar-se ao fenômeno, ou seja, aos objetos de uma experiência espaço-temporal possível (1985, pp. 259, B298). Já a realidade como tal só pode ser pensada, mas não efetivamente conhecida. Nesse sentido ela é apenas númeno, ser do entendimento (idem, p. 268, B 306).

Com isso, conforme a abordagem hegeliana, Kant redefine a relação entre justificação e verdade. Em primeiro lugar, Kant faz com que a justificação seja independente da verdade. A justificação dependerá apenas do uso legítimo das estruturas cognitivas, não da adequação das alegações de conhecimento à realidade como tal. Em segundo lugar, a própria noção de verdade é modificada. Isso permitirá a Kant afirmar que as representações que não correspondem à realidade mesma, mas apenas ao fenômeno, possam ser verdadeiras, e que as representações vazias (númeno) possam expressar “outra verdade”, no sentido de cumprirem algum papel (que para Kant é regulativo) no entendimento.

Para Hegel, entretanto, Kant simplesmente “pressupõe com isso que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade” (1992, pp. 64, §74). Ou seja, para ele a abordagem kantiana propõe a preocupação crítica com o conhecimento para evitar o erro, mas desemboca na negação da possibilidade de conhecer a realidade. Isso porque a justificação deixa de ser conducente à verdade para reduzir-se a certo procedimento subjetivo. Assim, a realização da tarefa metaepistemológica através de uma investigação metaepistêmica implica na própria negação da episteme. Todo o edifício construído por essa metaepistemologia desabaria pelo abalo em suas bases realizado por ela mesma.

Como dissemos antes, o problema do critério em Sexto Empírico diz respeito à circularidade entre critério e demonstração. Na introdução da *Fenomenologia do espírito*, Hegel concebe a filosofia kantiana como uma tentativa metaepistemológica de dar cabo às disputas em torno da legitimidade de determinados saberes oferecendo um critério: um conceito normativo de conhecimento. A revolução copernicana, por sua vez, introduziria um método de demonstração capaz de evitar o Trilema cético, fornecendo um conceito de conhecimento não baseado em conhecimento algum.

O que Hegel mostra é que o fato de a investigação transcendental não “ir às coisas mesmas” não implica que ela não pressuponha e não esteja condicionada a determinados conhecimentos (epistêmicos ou metaepistêmicos). Assim, o problema do critério repõe-se na forma da circularidade entre esses conhecimentos pressupostos e a demonstração do conceito formal de conhecimento.

Por outro lado, ao pressupor que o conhecimento depende de uma faculdade subjetiva com natureza e limite determinados, a investigação transcendental torna a justificação epistêmica não conducente à verdade. Um saber é justificado se for decorrente do uso adequado do entendimento, não por corresponder à realidade. Esse efeito direto da revolução copernicana teria potencialmente a capacidade de evitar o problema do critério, ao elevar o conceito de conhecimento que a demonstração transcendental vai elaborar ao status de critério último de toda justificação. Assim, a demonstração transcendental estaria justificada por seus próprios resultados.

Contra isso, Hegel retoma a ideia de que o conhecimento tem sempre referência a algo diferente dele mesmo. Isso lhe impõe a necessidade de adequar-se a esse elemento como condição para a justificação epistêmica. Está pressuposto, assim, no conceito de conhecimento, a necessidade de expressar adequadamente o real, e qualquer critério de justificação só é legítimo se demonstrar esse fato.

Como se poder ver, Hegel não apenas leva em conta o problema do critério, mas na verdade sua crítica a Kant equivale à acusação de que ele mesmo havia incorrido nesse problema.

Em síntese, o problema do critério aparece na introdução da *Fenomenologia do espírito* na medida em que Hegel nega à metaepistemologia kantiana a capacidade de fugir da circularidade entre critério e demonstração. Hegel mesmo assume para si essa tarefa, reformulado o problema do critério e, principalmente, abandonando a estratégia metaepistêmica.

2 A resposta hegeliana ao problema do critério

Como se pode ver, Hegel não considera possível encontrar um critério que esteja imune à sua dependência em relação a uma demonstração. Isso significa que a tarefa metaepistemológica de resolver a disputa entre diferentes formas de

saber não pode ser resolvida por uma abordagem metaepistêmica que investigue um conceito normativo de conhecimento. O que ele propõe, como alternativa, é que se utilize uma forma de demonstração que não esteja em circularidade viciosa com um critério. Ou seja, se não é possível oferecer um critério que não esteja dependente de uma demonstração, talvez seja possível explorar uma forma de demonstração que seja capaz de superar sua dependência em relação a critérios.

Assim, Hegel assume para si a tarefa metaepistemológica, mas a desenvolve de uma forma nova, que pode ser chamada de exposição fenomenológica. O objetivo da exposição fenomenológica, desenvolvida na *Fenomenologia do espírito*, é avaliar as diferentes formas de saber para dar cabo às disputas entre elas. Mas Hegel vê nisso uma dificuldade óbvia, decorrente do próprio problema do critério. Aparentemente qualquer avaliação “não se pode efetuar sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida” (1992, p. 69, §81, grifos do autor). Quer dizer, conforme estabelece o problema do critério, toda demonstração (avaliação) pressupõe um critério (padrão de medida). Como a forma de demonstração que Hegel está propondo poderia livrar-se desse embaraço?

A exposição fenomenológica é uma forma de demonstração que tem a pretensão de ser imune à dependência de um critério, mas isso não significa que ela não se valha de critérios. Para Hegel, qualquer forma de saber, que ele denomina figura da consciência (*Gestalt des Bewußtseins*) contém saber e verdade (1992, pp. 69, §82). São justamente esses elementos que atuam como critérios.

Saber e verdade, neste contexto, são expressões genéricas para designar tanto pressupostos epistemológicos e ontológicos, assumidos explicita ou implicitamente por uma figura da consciência, quanto fatores epistemológicos e ontológicos que atuam em sua experiência cognitiva.⁶ Ou seja, ao mesmo tempo em que concepções acerca do conhecimento e da realidade influenciam de alguma forma, aquilo que o conhecimento e a realidade são de fato também exercem seu papel na experiência cognitiva. Todos esses elementos constituem-se em critérios uns dos outros, de tal forma que a avaliação de cada saber (figura da consciência) torna-se a exposição

6 Westphal (1989, p. 107; 1998, p. 10) identifica oito elementos que compõe uma figura da consciência, a partir dos pares saber (conhecimento) e verdade (mundo): a) o mundo de acordo com a consciência; b) o conhecimento de acordo com a consciência; c) o mundo para (*for*) a consciência; d) o conhecimento para (*for*) a consciência; e) o mundo para (*to*) a consciência; f) o conhecimento para (*to*) a consciência; g) o mundo em si; e, h) o conhecimento em si. Ele utiliza as preposições inglesas *for* e *to* para distinguir entre os casos acusativo (*für*) e dativo (*zu*) da língua alemã, respectivamente. O acusativo indicaria o que é explícito para a consciência, enquanto o dativo faria referência àquilo que está apenas implícito. Mais tarde, Westphal (2002, p. 8; 2003a, p. 40; 2003b, p. 156) revisa essa exposição, identificando apenas 6 elementos: a) a concepção de objeto; b) a concepção de conhecimento; c) a experiência com o objeto; d) a experiência com o conhecimento; e) o objeto em si; e, f) o conhecimento em si. Deixando de lado as particularidades dessas estratégias para tentar captar as sutilezas do texto hegeliano, o essencial do argumento de Westphal é que, em Hegel, existe uma inter-relação entre os pressupostos a respeito da realidade e a respeito de si mesma, que a consciência assume, implícita ou explicitamente, e esses elementos na forma como se oferecem a ela na experiência.

das avaliações que a consciência realiza, por ela mesma, contrastando todos os elementos que se fazem presentes nela.

A exposição fenomenológica é, assim, o “puro observar” (1992, p. 70, §85) de um processo que se pode chamar de fenomenologia dialética. Esta tem como protagonista a própria consciência (forma de saber) e ocorre nas experiências em que cada figura da consciência procura conhecer a realidade. A fenomenologia dialética se desenvolve em três atos: a) conhecer; b) negar; e c) superar.

Ao conhecer, cada forma de saber (figura da consciência) articula pressupostos e fatores relacionados a si mesma e à realidade. A questão essencial é que, potencialmente, os pressupostos assumidos explicitamente entrarão em choque com outros pressupostos não explicitados inicialmente ou mesmo com fatores epistemológicos e ontológicos que se tornam manifestos durante a experiência cognitiva. O exame é, assim, um teste de coerência dinâmico, que ocorre quando uma forma de saber tenta implementar seu ponto de vista, conhecendo efetivamente a realidade e a si mesma.

As contradições resultantes levam à negação da figura de consciência em questão. Assim, a avaliação pode ter um resultado negativo, mesmo sem que seja necessário introduzir elementos estranhos àqueles que são acessíveis à consciência. A consciência sabe, então, que seus pontos de vista a respeito da realidade e de si mesma não são corretos. Para Hegel, essa negação não produz mera dúvida, similar à cartesiana, que ao mesmo tempo mantém fixos determinados pressupostos fundamentais. A dúvida é radical, abala os próprios fundamentos da figura da consciência. Por isso, Hegel a chama de desespero (*Verzweiflung*) (1992, pp. 66, §78).

Para Hegel, quando uma figura da consciência nega a si mesma, não permanece no vazio cognitivo. A negação já é também a afirmação de algo. Isso é o que ele chama de negação determinada, conceito que resulta de sua discussão prévia com o ceticismo.⁷ Nas palavras de Hegel,

o ceticismo que termina com a abstração do nada ou do esvaziamento não pode ir além disso, mas tem de esperar que algo de novo se lhe apresente - e que novo seja esse - para jogá-lo no abismo vazio. Porém, quando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação *determinada* -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo. (1992, p. 67-8, §79, grifo do autor).

7 Em 1802, Hegel (2006) publica o artigo “Relação do ceticismo com a filosofia: apresentação de suas diferentes modificações e comparação do mais recente com o antigo”, em que analisa criticamente a tradição cética, especialmente em resposta à obra *Crítica da filosofia teórica*, de Gottlob Ernst Schulze publicada em 1801. A tese básica de Hegel é que o ceticismo moderno (Schulze) aceita a existência de fatos da consciência e não duvida das percepções e das ciências. Nisso, seria muito inferior ao ceticismo antigo, que era capaz de duvidar de tudo. Para Hegel, o ceticismo de Schulze seria, na verdade, uma forma disfarçada de dogmatismo. Em contraste, os 10 *tropos* atribuídos a Enesidemo teriam demonstrado que “todo o efetivamente real está condicionado por outro e nesta medida expressa um princípio da razão” (2006, p. 74).

Em síntese, a negação de uma forma de saber é sempre um aprendizado, tornando disponível um novo conteúdo que se traduz em novos pressupostos epistemológicos e ontológicos, explícitos e implícitos, os quais possibilitam à consciência interagir com novos aspectos da realidade e dela mesma. Assim, a nova figura da consciência é a superação da antiga, no sentido de que seu conteúdo dá conta das contradições descobertas e alarga seus horizontes.

Esses três atos da consciência, que foram denominados aqui de conhecer, negar e superar, são na verdade os momentos da lógica hegeliana, manifestados no âmbito do conhecimento humano. Para Hegel,

a lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*. Esses três lados não constituem três *partes* da Lógica, mas são *momentos* de *tudo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral (1995, p. 159, §79, grifos do autor).

Ao conhecer, a consciência parte de pressupostos e tenta implementá-los num ato cognitivo. Esse é o momento abstrato ou do entendimento, em que a consciência “fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal Abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como [se fosse] para si subsistente e essente” (1995, p. 159, §80, grifo do autor). Os pressupostos da consciência são critérios que orientam o conhecer. Mas são abstratos porque não têm justificativa, isto é, não há uma demonstração de como eles surgem como resultados de outras experiências.

A negação da figura da consciência, por sua vez, decorre das contradições que surgem na experiência cognitiva. Esse é o momento dialético ou negativo-racional, que consiste no “ultrapassar *imanente*, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação” (1995, pp. 163, §81). Nesse momento, a inadequação dos pressupostos assumidos, explícita ou implicitamente, pela consciência é evidenciada, e essa forma de saber é refutada.

Por fim, a superação é a realização, no âmbito das experiências cognitivas, do momento especulativo ou positivamente racional. Aqui a consciência “apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” (1995, p. 166, §82, grifo do autor). Uma nova forma de saber se estrutura a partir das descobertas negativamente determinadas pelas experiências com a forma anterior.

A nova figura de consciência que surgir também passará por uma fenomenologia dialética nas experiências que realizar ao tentar conhecer. Hegel, assim, substitui a metaepistemologia kantiana por uma exposição fenomenológica do processo de conhecer, na forma como ele ocorre. As disputas entre as diferentes formas de

saber serão resolvidas pela exposição e superação das contradições intrínsecas a elas mesmas. O conceito adequado de conhecimento (que Hegel chama de saber absoluto) surgirá apenas ao final, como resultado da superação das disputas.

Mas em que medida essa estratégia resolve o problema do critério? Podemos sintetizar a resposta contida em Hegel da seguinte forma.

Em primeiro lugar, Hegel explora uma forma de demonstração que parte de critérios provisoriamente aceitos, denominada aqui de exposição fenomenológica. Os saberes em disputa devem ser expostos da forma como se mostram e devem ser avaliados segundo os critérios que eles mesmos pressupõem e os fatores que eles mesmos desencadeiam quando se empenham na tarefa de conhecer o mundo.⁸ Hegel, assim, pressupõe o problema do critério, mas não precisa arcar com o ônus de justificar os critérios dos quais parte. A demonstração deverá determinar, ao mesmo tempo, qual forma de saber é correta e a quais critérios ela obedece.

Em segundo lugar, Hegel considera que a existência de discordância não é um índice de ignorância. Se determinadas formas de saber estão em disputa, há ao mesmo tempo determinadas verdades pressupostas, que podem ser estabelecidas confrontando os diferentes elementos em jogo. A negação determinada é justamente a ideia de que, mediante a negação, algum conteúdo se impõe como verdade. A exposição fenomenológica, assim, constitui critérios demonstrando (negativamente) os critérios que estão sempre pressupostos na disputa. Na *Fenomenologia*, esses critérios em conjunto constituem o que Hegel chama de saber absoluto.

Com isso, Hegel evita o problema do critério mostrando uma forma de demonstração que não precisa pressupor critérios absolutos, que precisariam ser demonstrados previamente, levando à circularidade viciosa característica do problema em questão. Ora, essa forma de demonstração poderia ser caracterizada como algum tipo de coerentismo,⁹ já que o que ela assegura é que todas as contradições que

8 Essa forma de demonstração se origina no raciocínio dialético exposto por Aristóteles nos *Tópicos* (1994). Para o estagirita, os raciocínios podem ser demonstrativos ou dialéticos. São demonstrativos quando partem de coisas verdadeiras e primordiais, mas são dialéticos quando partem de coisas plausíveis. O problema é que não é possível demonstrar aquilo que é primordial, justamente por ser primordial e, portanto, não poder ser tomado como a conclusão de um silogismo que parte de premissas, as quais teriam de ser ainda mais primordiais (levando ao regresso ao infinito). Assim, a dialética fornece um meio de acesso aos primeiros princípios (1994, pp. 92-3, 101a-b). Na *Metafísica*, Aristóteles (2005) utiliza-se do raciocínio dialético (Berti, 1998, p. 98), na forma de uma demonstração por refutação, para justificar o princípio de não contradição. Assim, já em Aristóteles a dialética é uma forma de demonstração que parte de critérios provisórios e demonstra suas conclusões através de procedimentos refutativos.

9 Para Luft (2006), por exemplo, a abordagem de Hegel “claramente extrapola o fundacionismo tradicional em um modelo coerentista” (Luft, 2006). Para Westphal, por outro lado, Hegel não foi coerentista nem em sua concepção sobre a verdade, nem em sua concepção sobre a justificação. Para ele, quanto à verdade, Hegel adota a teoria da correspondência (1989), enquanto em relação à justificação ele é um falibilista (2003b), embora a coerência interna seja uma forma de demonstrar a adequação das crenças em relação à realidade (1989). Westphal chega mesmo a aproximá-lo do funderentismo de Susan Haack (1998). Rockmore (2006) considera que a resposta hegeliana ao problema do critério é coerentista, mas aproxima a concepção de conhecimento de

aparecerem na experiência cognitiva sejam superadas de alguma forma ao final da fenomenologia dialética. Em outras palavras, o que ela garante é a coerência da forma de saber que surgir. Mas, nesse caso, caberiam também a Hegel as críticas tradicionais ao coerentismo, como sintetiza Lehrer: “se (...) a justificação é apenas uma questão de relações internas entre crenças, nós ficamos com a possibilidade de que as relações internas possam falhar em corresponder a qualquer realidade externa” (2010, p. 280). Ou seja, em tese um sistema de crenças pode ser coerente e ainda assim falso.

Mesmo que não seja possível afirmar categoricamente que a teoria da justificação hegeliana é coerentista, o fato é que sua solução especificamente ao problema do critério abre a possibilidade de um questionamento: se ela parte dos critérios assumidos nas diferentes formas de saber em disputa, mesmo que eles sejam negados e superados adequadamente, o resultado não estará condicionado a esses pontos de partida? E mesmo que esses pontos de partida sejam justificados pelos demais elementos que surgirem na fenomenologia dialética, não seria preciso uma prova independente para demonstrar que são legítimos?

Parece que aqui o problema do critério retorna com toda força, através da aplicação das estratégias contidas no Trilema cético.¹⁰ A questão central é: mesmo que seja possível resolver as disputas a partir dos critérios oferecidos pelas formas de saber envolvidas nela, não seria necessário, mesmo assim, um critério que justificasse a adequação dos resultados da demonstração à realidade?

A resposta de Hegel é negativa. E ele busca sustentá-la justamente com a noção de saber absoluto:

o saber absoluto é a *verdade* de todas as formas da consciência, porque, como resultou daquele seu desenvolvimento, só no saber absoluto resolveu-se totalmente a separação entre o *objeto* e a *certeza de si mesmo*, e a verdade se igualou com esta certeza, como esta se igualou com a verdade. (1993, p. 65, grifos do autor).

Se o saber absoluto é a verdade de todas as formas da consciência, então ele está contido nelas desde o começo. Embora isso só fique claro no final, todas as

Hegel do construtivismo. Já Aikin (2010) considera Hegel um infinitista. De fato, existem muitas divergências de interpretação em relação ao modelo de justificação adotado por Hegel. Em todo caso, claramente Hegel não é um fundacionista, justamente pelo fato de o problema do critério incidir decisivamente sobre esse tipo de abordagem.

10 Partindo de critérios provisórios e valendo-se da noção de negação determinada, Hegel oferece uma forma de superar o problema da equipolência, ou seja, da situação em que teses opostas têm o mesmo grau de credibilidade. Cada forma de saber pode ser avaliada pelo que ela mesma põe como critério, e formas de saber mais sofisticadas podem surgir por sobre os resultados das experiências anteriores. Como gerar a equipolência era o objetivo principal dos 10 tropos de Enesidemo, segundo Sexto Empírico (1993), pode-se afirmar que a exposição fenomenológica visa lidar especialmente com esses desafios céticos. Agora, entretanto, o problema resulta da aplicação dos tropos de Agripa (o Trilema do critério). Mesmo que as disputas possam ser superadas, o que garante que o resultado é legítimo?

experiências foram influenciadas, de alguma forma, pela natureza do conhecimento, que sempre se manifestou de alguma forma (implícita ou explicitamente). No final das contas, sua presença implícita era a causa das contradições experienciadas pela consciência, enquanto não se adequava ao que o conhecimento é em si mesmo.

Mas a grande realização da consciência ao alcançar o ponto de vista do saber absoluto é ter superado a separação entre objeto e certeza de si, ou entre verdade e certeza. E isso quer dizer que, no saber absoluto, a justificação (certeza) não é mais buscada em um elemento distinto do próprio conteúdo considerado verdadeiro (verdade ou objeto). Aquilo que se põe como verdade deve conter também a sua justificação. O que as experiências fenomenológicas expostas mostram é que, sempre que esses dois elementos forem distintos, acabarão gerando contradições. O saber absoluto, assim, é a afirmação de sua unidade, negativamente determinada.

Portanto, o saber absoluto é o terceiro e talvez o mais importante passo de Hegel para fornecer uma resposta ao problema do critério. A questão é que a exigência de um critério à demonstração pressupõe que a justificação de um conteúdo considerado verdadeiro deva ser um elemento distinto desse mesmo conteúdo. Essa é a pressuposição subjacente ao ceticismo, mas também à própria teoria do conhecimento, grosso modo. O papel da *Fenomenologia* é justamente mapear exaustivamente as contradições geradas por essa pressuposição, assim como demonstrar que a unidade entre verdade e justificação deve surgir como uma consequência necessária. Demonstrando que a justificação não pode estar em um conteúdo diferente daquele considerado verdadeiro, não faz sentido exigir para cada verdade demonstrada um novo critério que a legitime. Essa exigência seria apenas uma forma de subjetivismo.

Conclusão

Hegel não apenas leva em conta um dos desafios mais sérios que a epistemologia enfrenta, o problema do critério, como também o utiliza enquanto estratégia de crítica ao pensamento kantiano. Como se viu, Hegel acusa a filosofia transcendental de sucumbir ao Trilema cético e de contradizer seu próprio propósito inicial de fornecer uma justificação adequada ao conhecimento. Nos dois casos, o fator decisivo está no fato de a filosofia transcendental buscar cumprir a tarefa metaepistemológica de resolver as disputas entre diferentes formas de conhecimento através de uma investigação metaepistêmica que busca estabelecer a natureza e os limites das faculdades cognitivas, os quais poderiam ser utilizados em seguida como critérios de avaliação.

O primeiro problema dessa estratégia é que, para ser possível investigar as faculdades cognitivas, é necessário assumir alguns pontos de partida. Justamente isso abre as portas para a aplicação do Trilema cético. O segundo problema é que,

assumindo que o conhecimento é resultado do uso adequado das faculdades cognitivas, deve-se admitir que ele não corresponde ao que as coisas são em si mesmas. Nesse caso, alcança-se o objetivo de fornecer critérios de justificação, mas abandona-se seu papel precípua de atestar a correspondência entre o saber e a realidade.

A solução hegeliana ao problema do critério, por outro lado, visa romper a circularidade entre critério e demonstração, buscando um tipo de demonstração que é capaz de livrar-se de seu condicionamento em relação a critérios ao buscar resolver as disputas entre diferentes formas de saber. A estratégia hegeliana, chamada aqui de exposição fenomenológica, consiste em assumir provisoriamente os critérios presentes nas diferentes formas de saber. Esses critérios consistem em pressupostos epistemológicos e ontológicos, assumidos implícita ou explicitamente, e em fatores epistemológicos e ontológicos. A avaliação de cada forma de saber se dará confrontando todos esses elementos, num processo chamado aqui de fenomenologia dialética. Cada forma de saber (figura da consciência) busca conhecer aquilo que ela mesma pressupõe ser a realidade. Desse ato, surgem contradições que negam sua validade. Entretanto, essas mesmas contradições fornecem o conteúdo para que ela supere seu ponto de vista e reorganize-se em uma perspectiva superior. Com isso, Hegel viabiliza uma forma de demonstração que não precisa estar embasada em critérios absolutos, assumidos como pontos de partida definitivos.

O resultado da exposição fenomenológica é o saber absoluto. Nele, o que fica estabelecido é que a justificação (certeza) não pode ser buscada senão no próprio conteúdo conhecido (verdade). O objetivo desse argumento é retirar a legitimidade da exigência reiterada de um novo elemento que atue como critério de justificação para qualquer procedimento demonstrativo que se desenvolver. Do ponto de vista hegeliano, a exigência desse novo elemento é subjetiva, no sentido de que não tem justificativa senão o arbítrio.

Hegel, ao mesmo tempo, não deixa de lado a preocupação crítica. Mas o que o saber absoluto estabelece como pressuposto é que essa preocupação deve ser desenvolvida como um procedimento imanente ao conteúdo a ser avaliado. Essa perspectiva é desenvolvida na *Ciência da lógica* hegeliana, para a qual a *Fenomenologia do espírito* serve justamente de introdução.

Referências

- Aikin, S. F. (2010). The Problem of the Criterion and Hegel's Model for Epistemic Informatism. *History of Philosophy Quarterly*, 27(4), pp. 379-388.
- Albert, H. (1973). *Tratado sobre la razón crítica*. Traducción de R. G. Girardot. Buenos Aires: Editorial SUR.

- Aristóteles. (1994). *Tópicos*. Em *Aristóteles, Tratados de lógica*. Traducción de M. C. Sanmartín. (pp. 89-306). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Metafísica* (2 ed., Vol. II). Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola.
- Berti, E. (1998). *As razões de Aristóteles*. Tradução de D. D. Macedo. São Paulo: Loyola.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chisholm, R. (1957). *Perceiving*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- _____. (1974). *Teoria do conhecimento* (2 ed.). Tradução de Á. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Chisholm, R. M. (1996). "The Problem of the Criterion". Em: Lucey K G (ed.). *On Knowing and the Known: Introductory Readings in Epistemology* (pp. 105-118). Amherst: Prometheus Books.
- Foster, M. N. (1989). *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haack, S. (1998). "A Foundherentist Theory of Empirical Justification". Em: L. P. Pojman (ed.). *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* (2 ed., pp. 283-293). Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Hegel, G. W. (1992). *Fenomenologia do espírito* (Vol. 1). Tradução de P. Meneses. Petrópolis: Vozes.
- _____. *Ciencia de la Lógica* (6 ed., Vol. I). Traducción de A. Mondolfo, & R. Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- _____. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (Vol. I). Tradução de P. Meneses. São Paulo: Loyola.
- _____. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. Traducción de M. d. Paredes. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (1985). *Crítica da razão pura*. Tradução de M. d. Santos & A. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Lehrer, K. (2010). Coherentism. Em: J. Dancy, E. Sosa, & Steup, M. (Orgs.). *A Companion to Epistemology* (2 ed., pp. 278-281). Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
- Luft, E. (junho de 2006). A Fenomenologia como metaepistemologia. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*, 3(4). Acesso em 18 de novembro de 2013, disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev04a.htm>
- Rockmore, T. (2006). Hegel and Epistemological Constructivism. *Idealistic Studies*, 36(3), pp. 183-190.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Traducción de A. G. Cao & T. M. Diego. Madrid: Editorial Gredos.
- Westphal, K. R. (1989). *Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- _____. (1998). Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion. Em: Stewart, J. (ed.). *The Phenomenology of Spirit Reader: A Collection of Critical and Interpretive Essays* (pp. 76-91). Albany: Suny Press.
- _____. (2003a). *Hegel's epistemology: a Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- _____. (2003b). Hegel's Manifold Response to Scepticism in the Phenomenology of Spirit. *Proceedings of the Aristotelian Society* (Hardback), 103, pp. 149-178. London.

Recebido em: 17.06.2019

Aceito em: 21.08.2019

O Romance de Artista Alemão - arte e utopia no jovem Marcuse

The German Artist Novel - Art and Utopia in the Young Marcuse

Cibele Saraiva Kunz

cibelekunz@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Este artigo apresenta uma análise sobre a tese de doutorado de Marcuse, *Der Deutsche Künstlerroman* (O Romance de Artista Alemão). Obra ainda pouco explorada em língua portuguesa e que expõe de forma embrionária reflexões que serão a base da teoria estética de Marcuse nas décadas de 1960 e 1970, tais como a separação entre arte e vida e a alienação artística. Busca-se demonstrar a relação íntima entre arte e utopia no primeiro trabalho de Marcuse.

Palavras chaves: romance; utopia; mundo da arte; mundo da vida.

Abstract: This paper presents an analysis of Marcuse's doctoral thesis, *Der Deutsche Künstlerroman* (The German Artist Novel), a work that is still little explored in Portuguese and that reveals the embryonic reflections that will establish the basis for his aesthetic theory in the decades of 1960 and 1970, such as the separation between art and life and the artistic alienation. Our intention is to show the intimate relationship between art and utopia in Marcuse's first work.

Keywords: novel; utopia; world of art; world of life.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p87-98>

O tema da arte perpassa toda a vida de Herbert Marcuse, está presente desde seus primeiros escritos até o último (*A dimensão estética*). Todavia, é pouco recorrente vermos estudos contemporâneos que se dediquem a pesquisar os escritos da juventude de Marcuse, anteriores ao seu engajamento no círculo da Escola de Frankfurt. Assim acontece com *O Romance de artista alemão* (*Der Deutsche Künstlerroman*), sua tese de doutorado. Defendida em 1922, mas publicada somente em 1978, esta obra ficou desconhecida do leitor por muito tempo e, de fato, ainda hoje é conhecida somente de leitores familiarizados com a língua alemã, já que

* Este artigo é decorrente da tese de doutorado intitulada “Arte e Utopia em Herbert Marcuse”, defendida por Cibele Saraiva Kunz em 2019 no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

não possui tradução - apenas a introdução foi traduzida para o inglês.¹ Acompanho o raciocínio de Katz, Reitz, Martineau e Kellner² que consideram que nesta obra se encontram reflexões embrionárias de temas que virão a se tornar fundamentais na obra posterior de Marcuse, como, por exemplo: a separação entre arte e vida, a ideia de alienação artística e o papel da arte como meio de crítica social. Temas que virão a ser, mais tarde, a base da teoria estética de Marcuse. Ademais, podemos conceber que a ideia de utopia já se faz presente nesta obra, ainda que não de forma evidente; o termo não está presente, mas a ideia que envolve o termo já está. Desta forma, considero ser de extrema importância para os estudiosos da obra de Marcuse a leitura desta obra. E busco, com este artigo, suprir um pouco a carência de escritos, especialmente em português, sobre ela.

Em *O romance de artista alemão*, Marcuse analisa de maneira minuciosa todo um gênero literário, o *Künstlerroman* (Romance de artista), que, apesar de ser considerado por muitos teóricos como subgênero do *Bildungsroman* (Romance de formação ou educação), é analisado por Marcuse como um gênero autônomo que, no entanto, compartilha com o *Bildungsroman* certas características. De fato, para Marcuse o *Bildungsroman* é a superação da problemática do *Künstlerroman*, mas isto será esclarecido mais adiante. Assim, afirma Marcuse (2004, p. 9):

Se, nesta investigação, o romance de artista é visto separadamente como algo especial à parte do conjunto de todos os outros romances, tal distinção só pode ser justificada estabelecendo-se que o romance de artista possui qualidade e assunto autênticos que lhe dão um lugar único entre os romances e na arte literária épica como tal.

O *Künstlerroman* privilegia a temática da arte e da vida de artista como elemento principal, isto é, neste tipo de romance a personagem central é um artista e o enredo gira em torno da questão da separação entre mundo da arte e mundo da vida. Para sua tese, Marcuse analisou um grande período histórico que compreende desde os poetas do *Sturm und Drang* (principalmente Goethe), no século XVIII, até Thomas Mann já no início do século XX.

Em 1922, Marcuse era um jovem de 24 anos e um filósofo incipiente, ainda não tinha se aproximado de Heidegger, tampouco do Instituto de Pesquisa Social - que viria a ser fundado em 1923. Seu doutorado foi defendido junto ao departamento de literatura da Universidade de Freiburg e teve como orientador Philip Witkop. Sua pesquisa é fortemente influenciada pela estética de Hegel, dialogando também com a *Teoria do romance* de Lukács.

1 Se encontra no volume 4 da coleção "Collected Papers of Herbert Marcuse. Art and Liberation".

2 Para consulta, ver: Katz, B. (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*; Reitz, C. (2000). *Art, Alienation, and the Humanities*. Martineau, A. (1986). *Herbert Marcuse's Utopia* e Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crises of Marxism*.

Seu estudo, que analisa um grande volume de obras literárias alemãs, destaca o processo de tomada de consciência do artista nesse tipo de romance, a compreensão da sua incompatibilidade (alienação) com o mundo que o cerca e o seu amadurecimento enquanto artista. Este tipo de romance é marcado por uma tensão dialética entre o real e o ideal, entre os anseios e desejos individuais e a “necessidade” produtiva e técnica do trabalho e da vida, de modo que a forma peculiar de vida do artista, essencialmente estética, se opõe ao mundo da vida. O tema central da tese é que neste tipo particular de romance fica evidente o espírito da época burguesa: a contradição entre o mundo da ideia e da realidade, entre o mundo da arte (*Künstlertum*) e da sociedade (*Menschentum*). Fica evidente também o anseio de uma geração de artistas pela construção de uma nova sociedade que realize as promessas do Idealismo, não cumpridas pela revolução burguesa (francesa).

Um modo de ser do artista (*Künstlertum*) e um determinado tempo: a decomposição e ruptura de formas uniformes de vida, o contraste entre arte e vida, a separação do artista de seu ambiente é a pressuposição do romance de artista, e seu problema é o sofrimento e o anseio do solitário, sua luta pela nova comunidade (Marcuse, 2004, p. 332).

Marcuse desenvolve que este tipo de romance só pode surgir quando arte e vida passam a ser instâncias separadas: “somente quando o artista se torna uma personalidade particular, o representante da sua própria forma de vida a qual ele fundamentalmente não compartilha com aqueles ao seu redor, é que ele pode tornar-se o ‘herói’ de um romance” (Marcuse, 2004, p. 12). Por isso, esse tipo de romance só surge na época burguesa, a época da dicotomia entre vida e arte. Antes disso, o artista vivia integrado na vida social e cumpria uma função importante: a harmonia social. Era o caso, por exemplo, da cultura helênica pré-socrática e da cultura Viking da Islândia (Ca. 930-1030 d.c.). Nessas culturas havia uma unidade de pensamento e forma, de arte e vida, e o artista não tinha um estilo de vida singular, à margem da sociedade, ao contrário, seu papel social era bem delimitado. Cabia ao artista registrar e ressaltar a figura do herói do povo, do guerreiro salvador daquela comunidade. É este o caso quando: “Ideia (*Idee*) e realidade ainda convergem, onde o pensamento ainda está incorporado à vida e, portanto, onde a forma de vida infundida com o pensamento é ‘artística’” (idem, p. 10).

Para Marcuse a literatura típica destas culturas é a epopeia, pois na epopeia a totalidade está dada; no romance, ao contrário, a totalidade é buscada. O romance se faz assim o substituto natural da epopeia. Ele é exatamente o contrário dela: na epopeia, o artista é parte da comunidade, faz parte da forma de vida como um todo, ela expressa uma perfeita unidade de pensamento e forma, inteligência e sensibilidade, essência e aparência. Já o romance escancara as fissuras da sociedade burguesa e o abismo entre o ideal burguês e a realidade burguesa. Como bem diz

Lukács (2015, p. 60): “a epopeia dá forma a uma totalidade de vida fechada a partir de si mesma, o romance busca descobrir e construir, pela forma, a totalidade oculta da vida”. Deste modo, enquanto a epopeia é o reflexo de um artista integrado no todo, o romance é o reflexo de um artista lançado pra fora do todo, pra fora do estilo de vida preponderante, é a dissolução entre arte e vida de fato, pois o modo de vida burguês é antagônico ao da criação artística. Portanto, e seguindo o argumento de Lukács, a epopeia e poesia épica dão lugar ao romance, que não expressa mais um estilo de vida de uma cultura, mas, ao contrário, expressa um sentimento de nostalgia e saudade aliado a um ideal de sociedade que é exatamente a oposição da sociedade real. O “herói” do romance, ao contrário da epopeia, é justamente aquela personagem que consegue, em meio às dificuldades impostas pelo seu entorno, viver sua própria vida.

Mas enquanto a imanência do sentido à vida naufraga irremediavelmente ao menor abalo das correlações transcendentais, a essência afastada da vida e estranha à vida é capaz de coroar-se com a própria existência, de maneira tal que essa consagração, por maiores que sejam as comoções, pode perder o brilho, mas jamais ser totalmente dissipada. Eis por que a tragédia, embora transformada, transpõe-se incólume em sua essência até nossos dias, ao passo que a epopeia teve de desaparecer e dar lugar a uma forma absolutamente nova: o romance (Lukács, 2015, p. 39)

No romance, a personagem principal, longe de representar os feitos e atos heroicos que exaltam um estilo de vida, representa a busca de viver uma outra vida e exalta a sociedade ideal ao invés da real. Segundo Lukács (2015, p. 55), “O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade”. De forma semelhante, Marcuse considera que:

Quando o artista, que exigira que o eu privado tivesse direito à vida própria, enfim sai para o mundo ao seu redor, ele suporta a maldição de uma cultura em que ideia e realidade, arte e vida, sujeito e objeto, estão em forte oposição um ao outro. Ele não encontra satisfação nas formas de vida do mundo em torno com todas as suas limitações; seu ser autêntico (*Wesen*) e seus desejos não encontram ressonância ali; na solidão ele se ergue contra a realidade (Marcuse, 2004, p. 16).

De fato, o filósofo trabalha os conceitos de romântico e épico não somente como gêneros literários, mas também como categorias históricas e, assim, a ideia de romantismo alemão, mais do que expressar uma forma de arte, expressa uma forma de vida. Os românticos buscaram, na sua arte, transpor a dualidade entre vida subjetiva e objetiva que o modo de vida burguês impunha. Alguns, como Novalis, buscaram superar essa dualidade no mundo dos contos de fadas, “todo conto de fadas, segundo Novalis, deve se tornar um ‘cânion da poesia’, toda poesia, incluindo o

‘*Ofterdingen*’,³ transcende no final para um conto de fadas” (Marcuse, 2004, p. 117). Outros, como Goethe em *Os sofrimentos do jovem Werther*, buscaram mostrar como a subjetividade idealista do artista o leva a um conflito radical e interminável com a realidade. Marcuse enfatiza que o *Künstlerroman* é representativo da sociedade germânica da época burguesa. Segundo Löwy (1980, p. 26):

Para Marcuse, a maioria dos romances de artista (ou seja, romances cujo herói central é um artista) contém uma dimensão crítica contra a crescente industrialização e mecanização da vida econômica e cultural, como um processo que destrói ou marginaliza todos os valores espirituais. Ele enfatiza o ardente desejo de muitos escritores românticos ou neorromânticos de uma mudança radical de vida, rompendo os estreitos limites do materialismo burguês-filisteu, e os compara a socialistas utópicos contemporâneos, como Fourier.

Löwy afirma que essas ideias primeiramente traçadas em *O Romance de artista alemão* permanecem quase inalteradas em *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*. Löwy (1980, p. 33) afirma também que Marcuse, assim como Benjamin, é um romântico revolucionário - romântico porque sente nostalgia de uma cultura (*Kultur*) pré-capitalista, preservada na grande arte, e revolucionário porque transforma essa nostalgia do passado numa negação radical do presente, numa esperança de uma sociedade futura radicalmente nova. Martineau também destaca essa característica romântica revolucionária de Marcuse e ratifica a afirmação de Löwy de que este romantismo não está necessariamente relacionado com o gênero literário, mas sim com uma visão social e política do mundo a qual os românticos compartilhavam, isto é, o espírito de revolta. “Romantismo como negação da ordem estabelecida deve, portanto, ser encontrado na base de toda arte” (Martineau, 1986, p. 67).

Já Kellner discorda em absoluto deste posicionamento de Löwy e Martineau. Em seu livro *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Kellner enfatiza que *O romance de artista alemão* não deve ser lido como afirmação do romantismo e que não há nostalgia do passado nesta obra, como Löwy sugere. Kellner considera que Marcuse faz críticas ao romantismo ao longo do livro e ressalta que Marcuse elogia Goethe, Gottfried Keller e Thomas Mann por “superarem o seu romantismo inicial e alcançarem uma acomodação com suas respectivas sociedades, adotando, ao mesmo tempo, um estilo de prosa épico, objetivo e realista” (1984, p.22).

De fato, Marcuse considera que existe uma evolução na escrita goetheana desde *Os sofrimentos do jovem Werther* até *Wilhelm Meister*: a primeira obra seria

³ *Heinrich Von Ofterdingen* é um romance inacabado de Novalis. Este romance, ambientado na Idade Média, acompanha a viagem de autoconhecimento do jovem Heinrich von Ofterdingen, alegorizada por uma flor azul da qual o jovem Heinrich sai em busca. A flor azul representa a verdadeira poesia e é uma metáfora do percurso da poesia em busca do amor e do sublime. A flor azul se tornaria mais tarde um ideal simbólico da nostalgia romântica. Esse romance é considerado a obra inaugural da narrativa romântica de expressão alemã.

muito subjetivista e idealista e, na segunda, Goethe já teria resolvido o problema que caracteriza o *Künstlerroman* - a separação entre arte e vida - para se tornar um *Bildungsroman* - em que prevalece a questão da formação do indivíduo, seu desenvolvimento pessoal em determinadas condições históricas. No entanto, isto não invalida a interpretação de Löwy - nem de Martineau -, pois, para estes autores, a ideia de romantismo em Marcuse ultrapassa a fronteira literária e se estabelece como categoria histórica. Isto é, identifica-se um espírito revolucionário que tem na arte a sua realização, tanto em Marcuse quanto nos assim chamados *Românticos Alemães*. Contudo, Löwy engana-se ao associar esse espírito revolucionário a uma nostalgia do passado; não há nostalgia com relação a comunidades pré-capitalistas nesta obra. Embora Marcuse cite como exemplo de sociedades harmônicas as sociedades grega pré-socrática e viking, pela forma integrada de arte e vida nestas comunidades, ele ressalta também que é somente com o colapso da cultura feudal, o surgimento da cultura burguesa e a emergência da ideia de autoconsciência que a noção de subjetividade, e consequentemente a consciência da alienação, pode surgir. Isto é, o indivíduo burguês, quando desperto para sua alienação, dispõe de maior liberdade que em épocas anteriores e pode, portanto, tomar as rédeas da própria vida e mudar seu “destino”. E aqui encontramos os primeiros traços utópicos de Marcuse, pois seu romantismo não é nostálgico e sim utópico, na medida em que projeta no futuro uma sociedade melhor.

O que se observa ao longo de toda a obra estética de Marcuse, a começar por *O romance de artista alemão*, é a importância da transformação das relações sociais burguesas e o papel predominante da arte neste processo. O artista grego pré-socrático não era capaz de se ver como sujeito individual, o burguês é, mas é isolado pela sociedade que não aceita seu estilo de vida. Para Marcuse, só uma nova sociedade, ainda não realizada é capaz de superar a dualidade burguesa de forma harmônica, porém desperta. Marcuse não nutre nostalgia por uma “época de ouro” perdida, o que “nostalgicamente” se anseia não está no passado, mas no futuro. Podemos exemplificar esta ideia com a diferenciação que Schiller faz entre arte ingênua e sentimental: a arte ingênua grega é a representação de um ideal de natureza humana, que, todavia, só pode ser percebido pelo artista sentimental, isto é, entre o artista ingênuo (infância) e o artista sentimental (maturidade), só o segundo é capaz de reconhecer a beleza do primeiro, só o segundo é capaz de recuperar a magia da infância e concilia-la com o entendimento para nos “reconduzir à natureza pelo caminho da razão e da liberdade” (Schiller, 1991, p. 44).

Importante acrescentar a ponderação de Marcuse acerca dos artistas *Goliardos* da Idade Média. O filósofo salienta que um prenúncio do que viria a ser os anseios subjetivos dos artistas do *Künstlerroman* já se encontrava nos poemas dos artistas *Goliardos*, em especial os escritos de *Arquipoeta*. Esses artistas - em sua maioria

clérigos e estudantes pobres egressos das universidades, os quais sem amparo da igreja tornavam-se andarilhos, boêmios que circulavam pelas cidades declamando poemas satíricos e eróticos com críticas à sociedade feudal - possivelmente foram os primeiros artistas que genuinamente tomaram conhecimento de si mesmos, isto é, “compreenderam e enfatizaram que sua vida vagabunda e sua oposição ao mundo circundante era uma necessidade artística” (Marcuse, 2004, p. 13). Entende-se, assim, que já nesta obra enfatiza-se o papel daqueles que vivem à margem da sociedade como possíveis agentes de mudança social. Tema que será recorrente nos seus escritos já a partir do final da década de 1930. Por exemplo, em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, de 1937, ele salienta a importância das artes “marginais”, como o circo e os artistas de cabarés, por combaterem o puritanismo burguês ao romperem com os tabus do corpo, ainda que de forma reificada, e conservarem uma força subversiva. Já em um texto da década de 1940, *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, Marcuse demonstra por meio dos artistas da Resistência Francesa e do Movimento Surrealista que a arte, ainda que em sua maioria absorvida pelo sistema, encontra uma forma de permanecer alienada da sociedade e com isso conserva seu poder de oposição ao estabelecido. Em *Um ensaio sobre a libertação* de 1969, antecipando *A dimensão estética* (1977), Marcuse clama por uma nova sensibilidade baseada na imaginação e na moralidade estética, ressalta novamente o Movimento Surrealista para uma investida na ideia de estetização da vida e salienta os marginalizados como força política mais radical que a classe trabalhadora, pois esta sucumbiu aos interesses e valores capitalistas. Kangussu (2006, p. 351) observa que no *Künstlerroman*:

Fica evidente sua simpatia pelos outsiders e, na sequência, por movimentos literários potencialmente libertários, simpatia que antecipa a defesa que ele fará, nos anos 1960, da necessidade emergente de uma “nova sensibilidade” capaz de moldar esteticamente as coordenadas simbólicas que organizam o chamado mundo real.

Em seu estudo, Marcuse distingue dois tipos de romances de artista: o subjetivo-romântico e o realista-objetivo. No primeiro tipo estão artistas como o jovem Goethe (*Werther*), Novalis e os primeiros românticos, que não encontram realização na existência concreta e fogem para um mundo ideal de sonhos e fantasia. A busca pelo afastamento total da sociedade é a marca desse tipo de romance. No segundo tipo estão artistas como Joseph Freiherr von Eichendorff, Achim von Arnim, Clemens Brentano e E. T. A. Hoffman, que compreendem o mundo ao seu redor como sendo a base e o fim de sua arte e buscam a integração. A busca pela reconciliação entre arte e sociedade caracteriza este segundo tipo. Marcuse faz críticas ao primeiro tipo que busca escapar da realidade, da vida mundana, por meio do abandono desta, ou seja, seus protagonistas sempre encontram um fim trágico ou as histórias são impregnadas pelo fantástico. Ao segundo tipo, Marcuse tece elogios pela tentativa

de reconciliação com a sociedade ainda que esta seja deficiente. De modo geral, os protagonistas deste tipo de romance encontram a harmonia por meio da renúncia aos prazeres unilaterais da arte, para superar a oposição entre vida artística e vida cotidiana.

Brentano, E.T.A. Hoffmann, Eichendorff, Arnim - todos eles estão conscientes de que o artista não pode encontrar satisfação em sua devoção pura ao mundo ideal. Com a nostalgia da ideia, vem a nostalgia da vida, da realidade. Esse é o fator decisivo: a vida real tornou-se novamente um valor agregado, e o artista vê nela novamente o sentido e o propósito (Marcuse, 2004, p. 122).

Marcuse tem apreço especial pelo Goethe maduro (*Wilhelm Meister*), por Gottfried Keller e Thomas Mann, pois, para ele, estes autores conseguiram justamente superar as contradições encontradas nos dois polos do *Künstlerroman* - entre o eu artístico e as formas de vida objetivas - e conquistar a realização no âmago da sociedade existente. Para Marcuse, *Os sofrimentos do jovem Werther* era um típico romance do *Sturm und Drang*: “Para Werther, em seu subjetivismo extremo, em sua interioridade absoluta, a dicotomia entre ideia e realidade, eu e o meio ambiente, era intransponível, e não havia retorno à unidade, exceto através da morte, a extinção do ser empírico” (Marcuse, 2004, p. 69). Já *Wilhelm Meister* supera o subjetivismo artístico fazendo com que a personagem principal encontre realização pessoal no seio da própria sociedade burguesa. Como comenta Lukács (In: Goethe, 2006, p. 592):

o ponto de transição decisivo para a educação de Wilhelm Meister consiste precisamente em que ele renuncie a sua atitude puramente interior, puramente subjetiva, para com a realidade, e chegue à compreensão da realidade objetiva, à atividade na realidade tal como ela é. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* é um romance de educação: seu conteúdo é a educação dos homens para a compreensão prática da realidade.

Em essência, *Wilhelm Meister* é a realização dos ideais humanistas e uma crítica à incapacidade da sociedade burguesa de tornar real estes ideais. Quando o protagonista finda seu aprendizado e, por meio da renúncia ao subjetivismo, encontra na própria realidade a sua realização, não na arte, ele cumpre a tarefa de formar-se a si mesmo a partir do interior e de fazer de sua vida arte. A personagem supera a alienação artística e se reconcilia com a sociedade. Não se trata mais de justificar o artístico (*Künstlertum*) como forma de vida (*Lebensform*), mas sim fazer do artista um ser humano harmônico, que encontra na vida real realização, de modo que esta torne-se “arte, beleza, ideia. Os ‘anos de aprendizado’ estão no fim do caminho que vai da arte subjetiva para uma humanidade harmônica” (Marcuse, 2004, p. 84).

O romance de artista dos primeiros românticos se encaminhou desde a poetização da realidade até sua completa superação. A atitude romântica em relação à vida levou necessariamente à solução do problema do artista, que era o oposto do de Goethe - o aumento metafísico do mundo da arte e sua missão: o artista é “transcendental”, seu reino não é deste mundo e seu modo de vida não é desta terra. A realidade empírica não o completa, seu ser se enraíza solitário no mundo ideal, o anseio para com esse mundo é sua herança dolorosamente feliz e sua realização é a meta (idem, p. 121).

Todavia, para o filósofo, Goethe ainda não resolve inteiramente os problemas de seu tempo. Gottfried Keller e o seu *Der grüne Heinrich*, ao lado de Goethe, será para Marcuse a “recuperação” da realidade harmoniosa e feliz. Kellner (1984, p. 24) afirma que a análise sobre o romance de Keller antecipa a defesa posterior de Marcuse sobre o hedonismo e o ideal social de reconciliação e harmonia. Todavia, Keller também não satisfaz por completo as adversidades do seu tempo. Será somente com Thomas Mann, e o seu *Morte em Veneza*, que Marcuse conceberá que o problema do artista é superado, conciliando os aspectos subjetivos e objetivos. Segundo Marcuse (2004, p. 303), Mann não escreveu nenhum *Künstlerroman* propriamente dito, mas todos os seus romances eram romances de artistas de alguma maneira, pois focavam no desenvolvimento de um artista. De fato, Mann consegue ultrapassar o subjetivismo romântico do *Künstlerroman* e desenvolve um objetivo e épico *Bildungsroman*. Sobre Mann, Marcuse (2004, p. 31) declara: “É a tragédia de um tempo, que aqui se faz ouvir, não a tragédia de um artista individual”. Numa passagem, Marcuse sintetiza a evolução gradual do Romance de Artista, de subjetivo-romântico a realista-objetivo, como segue:

O movimento do Romance de Artista ocorre em amplos ritmos entre esses polos: o romance de artista subjetivista do *Sturm und Drang* é seguido pelo “Wilhelm Meister”, a primeira conquista de uma forma de vida objetiva; o romance transcendental-musical do início do romantismo é seguido pela reconquista da realidade através de Eichendorff e Arnim; o ativismo político e social dos Jovens Alemães e seus sucessores, bem como a grande realização do período realista que se dá através de Keller e a volatilidade do romance histórico e do romantismo epígono andam em paralelo; e depois do último ápice da arte romântica, em *l’art pour l’art*, começa a descida gradual rumo ao desenvolvimento de uma nova vida, que chega a um fim temporário com Thomas Mann (idem, pp. 332-333).

Um “fim temporário” porque nenhuma obra literária analisada por Marcuse resolve efetivamente o problema do artista e seu tempo. Em realidade, e é isso que interessa a Marcuse, o que se pode aprender com todos estes romances é que os movimentos artísticos e intelectuais são prenúncios das mudanças sociais. Como exemplo, ele ressalta a boemia francesa e os socialistas utópicos que anteviram a revolução de 1830. Já a revolução de 1830 na França veio a exercer grande influência na literatura alemã do movimento dos *jovens alemães*, uma corrente artística mais política e ativista que veio a se contrapor ao subjetivismo demasiado do Romantismo.

A análise de Marcuse reflete o espírito utópico da época e também a sua própria tendência utópica.

O que Marcuse faz neste estudo é se utilizar da literatura para compreender a estrutura da sociedade burguesa e suas possibilidades de transformação. E, por isso mesmo, podemos afirmar que, embora o termo utopia não seja expressamente usado nessa obra, como o será em textos posteriores, já se encontra nela a ideia envolta pelo conceito de utopia. Segundo Kellner, Marcuse seguiu o método das ciências sociais dominantes na época e, assim, situou a literatura alemã no contexto da história alemã e, “como Hegel, delineou a progressão e o desenvolvimento de formas literárias que emergiram da interação e, às vezes, do conflito uma com a outra” (1984, pp. 18-19). A análise marcuseana é clara. Sua preocupação consiste em demonstrar a necessidade de superar a sociedade capitalista burguesa; desta maneira, ele constata que nenhuma obra por ele analisada foi realmente capaz de superar os problemas da alienação artística, mas como documentos históricos elas são relevantes por mostrar os anseios e angústias de toda uma geração, não só de artistas, mas de toda uma geração de alemães. Pois, como é dito nas suas conclusões, o Romance de artista constitui “a luta do povo alemão por uma nova comunidade” (Marcuse, 2004, p. 333). A propósito, a palavra *Gemeinschaft* (comunidade), muito utilizada nesta obra ao invés de *Gesellschaft* (sociedade), já prefigura a sua concepção de sociedade não repressiva desenvolvida posteriormente em *Eros e Civilização*, bem como demonstra já certo interesse de Marcuse pelo socialismo utópico, que ele irá defender na década de 1960, dando mostras, mais uma vez, da sua predisposição utópica. A luta por uma nova comunidade esteticamente não repressiva - e, por estética entende-se sensibilidade - presente no espírito dos artistas do *Künstlerroman*, influencia a teoria estética de Marcuse desenvolvida mais tarde. Por isso, volto a frisar, que não é errada a leitura de um Marcuse romântico, ao contrário do que afirma Kellner. Ouso dizer que o espírito romântico-revolucionário persistirá em Marcuse ao longo de toda a sua vida.

É preciso ressaltar ainda que *alienação artística*, conceito fundamental para compreender a estética de Marcuse, e que virá a ser desenvolvida com detalhamento mais tarde,⁴ já se encontra nesta obra de forma incipiente. A ideia de arte como detentora e guardiã da felicidade em oposição ao mundo oprimido também já se encontra nessa obra de forma embrionária. A ideia de autonomia da arte de Hegel, que influencia a teoria estética de Marcuse, também é nítida neste trabalho.

A escolha deste gênero literário como objeto de estudo para sua tese reflete a enorme preocupação de Marcuse, desde muito jovem, com os rumos do capitalismo

4 Alienação artística irá aparecer já como conceito em *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*. Este texto se encontra nos *Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 4. Depois, será recorrente em diversos escritos, mas em especial em *Eros e Civilização* e *A Dimensão Estética*.

no mundo moderno e as agruras impostas por esse sistema, já identificado pelo autor na juventude como perverso, excludente e opressor. Penso que Marcuse concordaria com Lukács (2015, pp. 37-38) quando este diz: “O romantismo alemão, embora nem sempre esclareça em detalhes, estabeleceu uma estreita relação entre o conceito de romance e o de romântico. Com toda razão, pois a forma do romance, como nenhuma outra, é uma expressão do desabrigo transcendental”. Ou, nas palavras do próprio Marcuse (2004, p. 333):

É uma luta constante com o doloroso conflito, uma eterna busca e questionamento. Mais profundo talvez do que qualquer outra forma de romance, o romance de artista é carregado por esse sentimento de mundo especificamente germânico que, por trás de toda a unidade do trágico dualismo do ser, reconhece o sofrimento nascido do indivíduo.

Referências

- Kangussu, I. (2005). Sobre a alteridade do artista em relação ao mundo que o cerca, segundo Herbert Marcuse. *Kriterion*, 112, pp. 345-356. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200017>
- Katz, B. (1982) *Herbert Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography*. London: Verso.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Löwy, M. (1980) Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension. *Telos*, 20, pp. 25-33. DOI: 10.3817/0680044025
- Lukács, G. (2006). “Posfácio”. In: Goethe, J. W. von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. (pp. 581-601). Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2015). *A teoria do Romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34.
- Marcuse, H. (1977). *Um ensaio para Libertação*. Tradução de Maria Ondina Braga. Portugal-Brasil: Amadora Livraria Bertrand.
- _____. (1982). *Eros e Civilização. Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8ªed. São Paulo: Guanabara.
- _____. (1998). “Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária”. In: *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. (pp. 269- 288). Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: UNESP.
- _____. (2004). „Der deutsche Künstlerroman“. In: *Schriften Band I*. (pp. 7-344). Springe: Zu Klampen.
- _____. (2006). “Sobre o Conceito afirmativo de Cultura”. In: *Cultura e Sociedade vol. 1*. (pp. 89- 135). Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paz e terra.

- _____. (2007). *Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume 4: Art and Liberation*. Londres; Nova York: Routledge.
- Martineau, A. (1986). *Herbert Marcuse's Utopia*. Montreal: Harvest House.
- Reitz, C. (2000). *Art, alienation and humanities. A critical Engagement with Herbert Marcuse*. New York: State University of New York Press.
- Schiller, F. (1991). *Poesia Ingênua e Sentimental*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras.

Recebido em: 24.03.2019

Aceito em: 01.10.2019

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



Contra o gênio: a ciência da arte no *Humano, demasiado humano* de Nietzsche

Against the genius: the science of art in *Human, All too Human* by Nietzsche

Jelson Roberto de Oliveira

jelsono@yahoo.com.br

(Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil)

Resumo: Pretende-se analisar a crítica de Nietzsche à noção de gênio em *Humano, demasiado humano*, obra que marca a ruptura com a fase geralmente conhecida como “metafísica de artista”, cujas influências principais são a filosofia de Arthur Schopenhauer e o projeto musical de Richard Wagner. Partir-se-á de uma explanação sobre a contraposição estabelecida por Nietzsche entre ciência e metafísica para, a partir daí, examinar como a tarefa estética se transforma numa ciência da arte, entendida como uma análise histórico-fisio-psicológica da atividade do artista. Pretende-se, com isso, demonstrar como o mote central da crítica nietzschiana se dirige à ideia romântica de gênio, à qual é contraposta a ideia de um trabalhador da arte.

Abstract: This paper aims to analyze Nietzsche's critique of the notion of genius in *Human, All Too Human*. This notion marks a break from the phase commonly referred to as the “metaphysics of art,” whose greatest influence are the philosophy of Arthur Schopenhauer and the musical project of Richard Wagner. The starting point of our analysis is an explanation on the contrast established by Nietzsche between science and metaphysics. We then examine how the aesthetic task becomes a science of art and is understood as a historical, physiological, and psychological analysis of the artist's activity. This paper intends to demonstrate how the central motto of the Nietzschean criticism addresses the romantic idea of genius (where talent and natural dispositions come together), which counterpoises the idea of an art worker.

Palavras-chave: Nietzsche; gênio; arte; ciência; metafísica.

Keywords: Nietzsche; genius; art; science; metaphysics.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p99-119>

Introdução

“- E que mal-entendido é sobretudo a palavra ‘gênio’!”
(Nietzsche, *O Anticristo*, 29)

“Isso fortaleceu minha resolução de, doravante, ater-me exclusivamente à natureza. Só ela é de uma riqueza infinita; só ela forma o grande gênio”
(Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*)

Quando Nietzsche publica *Humano, demasiado humano*, na primavera de 1878, sua intenção é projetar uma desconfiança e uma suspeita (conforme ele mesmo explicita no prólogo de 1886) sobre três âmbitos da cultura: a moral, a religião e a estética. O livro reúne as reflexões iniciadas em 1876, quando o filósofo viaja a Sorrento, depois da forte decepção do Festival de Bayreuth, que levou ao rompimento definitivo com o amigo Richard Wagner, personagem marcante da sua filosofia até então, costumeiramente chamada de “metafísica de artista”, devido ao modo como a arte é compreendida, na esteira não só da prática operística wagneriana, mas também da metafísica do belo de Arthur Schopenhauer.

A proposta de Nietzsche, nesse livro, é analisar a origem humana de todas as considerações e valorações culturais por meio daquilo que ele intitula de “química dos conceitos e sentimentos” (MA I/HH I, 1) e que nada mais é do que uma análise fisiopsicológica dos elementos que fundam os processos valorativos, as representações e os sentimentos sobre os quais a moral, a religião e a arte estão apoiados. Ao falar em “química”, Nietzsche recorre à ciência das alterações e misturas da matéria, com o intuito de demonstrar que esse também no âmbito da moral seria necessário tratar de “conteúdos” que se volatizam e misturam, recusando visões meramente oposicionistas. Para isso seria preciso recontar a *história* desses processos: eis porque Nietzsche contrapõe, já no primeiro aforismo de sua obra, uma “filosofia histórica” àquela “filosofia metafísica”, que instaurou um dualismo de polos opostos como principal marca cultural do Ocidente. Ao negar a origem humana das construções culturais presentes nesses três âmbitos, a filosofia de cunho idealista-metafísico, supervalorizou um dos lados (pretensamente o lógico, racional, altruísta, verdadeiro, bom) em detrimento daquele que Nietzsche chama de “*humano*”: recontar a história não é outra coisa que restituir aos constructos considerados como mais perfeitos, milagrosos e sagrados, a sua origem humana, ou seja, corporal, afetiva, sentimental, muitas vezes marcada pela fraqueza, pelo erro, pelo irracional, pelo ilógico, pelo egoístico e pelo sensível.

Uma tal tarefa passa a exigir um esforço que Nietzsche caracteriza como “científico”, querendo dizer com isso, não-metafísico, não marcado pelo idealismo tradicional, mas por uma tentativa de detectar no imanente e sensível (ou seja, nas coisas humanas e nas circunstâncias mundanas¹) as motivações instintivas e pulsionais (no geral consideradas inadequadas) sobre as quais aqueles conceitos e sentimentos tidos como dignos e próprios do ponto de vista moral, religioso e estético, estariam fundados. Ao desvelar essa origem humana, portanto, dos ideais metafísicos, Nietzsche acredita ter encontrado a estratégia adequada para destituir a metafísica de sua majestade, ou seja, para ele, ao revelar a sua origem não-metafísica

¹ O que está expresso no título alemão da obra *Menschliches, Allzumenschliches*, que seria melhor traduzido como “coisas humanas, demasiado humanas”.

nenhuma metafísica se sustentaria no seu afã de absoluto. Como “científico”, esse procedimento metodológico seria histórico (na medida em que restitui a “origem baixa” de todos os valores), fisiológico (porque o corpo é o lugar de expressão de necessidades humanas que geram os sentimentos morais, religiosos e estéticos) e psicológico (já que Nietzsche não entende o corpo como separado da alma²).

Nenhuma metafísica seria possível, assim espera Nietzsche, em nenhum âmbito da cultura, se reconheçêssemos o “erro da razão” (MA I/HH I, 1) que funda a interpretação que considerou as coisas humanas como “matérias vis e mesmo desprezadas” das quais a própria metafísica teve origem. Sendo assim, ao falar em ciência, Nietzsche não quer outra coisa que apresentar um método não-metafísico capaz de analisar experimentalmente a “origem e os primórdios” (MA I/HH I, 1) dos grandes e mais valorizados móveis da nossa cultura, algo que não tem sido, segundo ele, muito frequente na história da filosofia, já que um “defeito hereditário” (MA I/HH I, 2) dos filósofos, é que eles tendem a esquecer que todas essas construções culturais vieram-a-ser, ou seja, nasceram de eventos humanos, demasiado humanos. Por isso, a nova filosofia tal como ela é proposta e praticada por Nietzsche, contrapõe a ciência à metafísica:

todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado - como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside (MA I/HH I, 16).

Toda a metafísica, nesse caso, não passaria de um *erro*, de uma visão não científica cujo equívoco central não é necessariamente ser este tal *erro*, mas apresentar-se como verdade absoluta: o erro está em não se reconhecer como erro, portanto, um erro necessário à própria vida. É o que a torna “digna de uma gargalhada homérica” (MA I/HH I, 16), posto que está, nesse caso, “vazia de significado” (MA I/HH I, 16), ou melhor, vazia do significado que ela mesma pretendia para si.

Por essa estratégia, Nietzsche não está simplesmente negando a existência da metafísica. Ele reconhece, ao contrário, que “difícilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta” (MA I/HH I, 9). A questão é reconhecer que sempre “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (MA I/HH I, 9), ou seja, que todas as projeções de sentido partem do homem e são fruto de sua cabeça, tanto no sentido fisiológico quanto psicológico. Reconhecer a perspectividade, portanto, de todo conhecimento, é negar-lhe sua origem

2 A divisão de corpo e alma seria uma forma moralizante de dualismo promovido pela metafísica, na qual a psicologia esteve enredada. Por isso, para Nietzsche, “a reflexão sobre o humano, demasiado humano é sinônimo de ‘observação psicológica’” (MA I/HH I, 35).

milagrosa, como quis a tradição filosófica e é justamente esse o papel da ciência: “esse é um problema puramente científico”, escreve o filósofo no aforismo 9, ou seja, desvelar a paixão, o equívoco, o erro e a autoilusão que estão por trás das “suposições metafísicas”, para os quais os piores “métodos cognitivos” serviram tão só para propagar a crença em tais erros como se os mundos metafísicos fossem não ilusão, mas verdade absoluta. Para Nietzsche todas as “intervenções metafísicas” (MA I/HH I, 10) perderiam mesmo o sentido na medida em que fossem submetidas a esta análise a respeito de sua gênese, pois, contrariamente ao que pretendeu Schopenhauer, “com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição pode nos levar adiante’” (MA I/HH I, 10). Submeter a metafísica à análise científica seria retirá-la do solo sobre o qual ela se assentava, como se reconheçêssemos, conforme a fábula de Hans Christian Andersen, finalmente, a nudez do rei.

A afirmação supracitada, do aforismo 16, não esconde o interesse de Nietzsche pela ciência de sua época, a biologia. Obviamente ele não está de acordo com as conclusões de Darwin a respeito da gênese da vida, mas como ele mesmo confessa mais adiante,³ seu interesse não são os resultados do trabalho científico, mas justamente o seu “método”, ou seja, o que a biologia darwinista ensina é que as coisas de agora, aquilo que tem algum valor no presente, são resultados de uma história de desenvolvimento desde os primórdios e que uma tal história precisa ser levada em conta se quisermos compreender adequadamente aquilo que algo é no presente. Não é por outro motivo que Nietzsche escreve já no primeiro aforismo da obra de 1878, intitulado *Das coisas primeiras e últimas* (ou seja, daquilo que está fora do âmbito da história e que foi, até agora, assunto da metafísica), que a filosofia histórica não poderia ser concebida “distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (MA I/HH I, 1). A ciência natural e, mais especificamente, a biologia, foi justamente aquela que constatou que “não há opostos”, ou seja, que as coisas mais valiosas têm uma origem “baixa” - isso porque, finalmente, ela teria mostrado que o homem tal como os filósofos o tratam, ou seja, “como uma *aeterna veritas*” (MA I/HH I, 2), na verdade brotou do macaco e veio-a-ser, ou seja, tem

3 No aforismo 256, Nietzsche afirma que a prática de uma pesquisa científica rigorosa tem um valor em si mesma e não apenas nos seus resultados: “O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido, é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência”. Em outro fragmento o assunto é retomado na mesma perspectiva: “No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. (...) Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo *uma* ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção” (MA I/HH I, 635).

uma história. A biologia de Darwin, além disso, forjou uma hipótese a respeito da sua origem a partir da animalidade que toda a moral, a religião e a estética teriam pretendido, até agora, negar.

Assim, com *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma a ciência como possibilidade de formular “verdades despretensiosas achadas com método rigoroso” (MA I/HH I, 3) através de uma radical inserção no tempo. É só nesse horizonte da temporalidade que a verdade faria algum sentido: se a metafísica anula a temporalidade com o ato milagroso de uma verdade eterna, a ciência encontra a verdade no tempo através de um exercício rigoroso de experimentação histórica-fisio-psicológica. “Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alcançará a esta virilidade”, afirma Nietzsche, “quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades” (MA I/HH I, 3). As duas expressões aqui inscritas (“crença na inspiração” e na “comunicação milagrosa”) remetem diretamente a Schopenhauer, para quem a figura do gênio está ligada à visão direta da verdade íntima do mundo e de sua comunicação através das formas artísticas. Algo que também cabe a Wagner,⁴ um dos “adoradores das formas” (MA I/HH I, 3) “com sua escala do belo e do sublime”, formas aliás, envelhecidas e ultrapassadas, algo que Nietzsche insiste várias vezes neste aforismo, através do uso de expressões como “tempos e homens metafísicos e artísticos” ou “tempos passados” e “épocas antigas”.

Não por acaso, um dos pontos centrais da tentativa de Nietzsche distanciar-se da perspectiva wagneriana e também schopenhaueriana de estética tem a ver com o conceito de gênio, agora substituído pelo conceito de espírito livre. Se o primeiro está associado à visão metafísica da arte, como intuição e comunicação da verdade íntima do mundo, o segundo é o homem científico, neste fragmento descrito como o portador de “conhecimentos sólidos e duráveis”, de “estima por verdades despretensiosas”, de “espírito científico”, de “pensamento rigoroso” e de “olhar inteligente” (*geistreiche Blick*). Enquanto o gênio usava o espírito apenas para “urdir formas e símbolos”, numa perspectiva que aproxima a arte de uma atividade religiosa, o espírito livre é aquele que mantém o “olhar inteligente” porque utiliza o espírito de maneira rigorosa, ou seja, científica. Assim como ocorre nos outros dois âmbitos, o moral e o religioso, também na estética grassa uma sensibilidade de superfícies, marcada por uma visão astrológica (MA I/HH I, 4) e por interpretações equivocadas dos sonhos (MA I/HH I, 5), contra o que Nietzsche apresenta o “espírito

4 Como nos lembra Chaves (2000, p. 49), Wagner mesmo é, para Nietzsche, um exemplo de “gênio”, como se lê numa carta enviada a Rodhe, datada de 09.12.1868, na qual o filósofo não só professa a derivação da ideia de gênio a partir de Schopenhauer, mas reconhece em Wagner a sua consumação: “este gênio é Richard Wagner” e ele é “a ilustração mais corporificada do que Schopenhauer chama de gênio”. Mais tarde, numa carta a Gersdorff, de 28.09.1869, na qual também se refere a Wagner: “já te escrevi de qual valor é este gênio: como a ilustração corporificada daquilo que Schopenhauer chamou um ‘gênio’”.

da ciência” que não pretende elevar-se como conhecimento da “*mais alta* utilidade” e mesmo como “apologia do conhecimento”, engendrada sob a tirania da lógica e da busca pela felicidade (MA I/HH I, 7), mas simplesmente *conhecer* - “não importando o que dele resulte”, ou seja, não importando o resultado. No caso da natureza, por exemplo, trata-se de abandonar as “explicações pneumáticas”, “alegóricas e místicas” (MA I/HH I, 8) para assumir a “intenção de meramente compreender o que quer dizer o texto”, como fazem os filólogos.

Os três âmbitos da análise impetrada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* passam pela apresentação de seu novo “método” antimetafísico (capítulo 1) e pela aplicação desse método à moral (capítulo 2), à religião (capítulo 3) e à arte (capítulo 4). Nesse artigo, nos dedicaremos a esse último elemento, portanto. Pretendemos demonstrar como a abordagem científica da atividade artística se realiza de forma central na análise realizada por Nietzsche em relação ao papel do gênio e como um tal método histórico-fisio-psicológico funciona a partir da negação da ideia de *dom* e *talento* natural, substituídos pela noção de *trabalho*, ou seja, ela não é fruto de um *milagre* atemporal, mas de um esforço histórico do artista.

Ciência da arte: entre a psicologia e a religião

O capítulo de *Humano, demasiado humano* dedicado à arte tem como título *Da alma dos artistas e escritores*, o qual contém um interessante paradoxo justamente por evocar a ideia de *alma*, uma ideia central do pensamento metafísico e mesmo da psicologia tradicional, que será submetido ao método científico a fim de explicitar o seu conteúdo humano, demasiado humano. Ou seja: a própria ideia de que a atividade artística advém da *alma* dos artistas necessita ser analisada historicamente para que ela perca o seu valor metafísico. O título do capítulo, além disso, deixa claro o interesse de Nietzsche em relação à arte: ele quer analisar não a obra em si mesma, ou seja, não se trata especificamente de uma estética da obra, mas ao contrário, o seu interesse se detém no artista como o produtor da obra. Isso significa que o filósofo pretende analisar a arte a partir da sua “origem”, isto é, de sua história, ou melhor ainda, a partir do campo de forças fisio-psicológicas de onde ela deriva, o que inclui as motivações, as crenças, as inspirações e pressupostos que forjam o *trabalho* do artista e que mobilizam os seus esforços. Nos 78 aforismos que formam esse capítulo, esta é a intenção central de Nietzsche, portanto: recuperar o sentido histórico-fisio-psicológico da arte através de uma insistente análise do *trabalho* que dá origem à obra de arte, a fim de retirá-la do campo das interpretações metafísicas que afirmam a sua origem milagrosa, repentina, suprassensível, como fruto de uma inspiração genial.

Nota-se, assim, já pelo título do capítulo, como o filósofo alemão pretende romper com a tradição schopenhaueriana e wagneriana (uma tradição que, no limite, está rejuntada pelo cimento do primeiro romantismo alemão na sua busca sobre o sujeito da arte) que fez do artista um gênio. Segundo a observação psicológica proposta por Nietzsche, a obra não é mais fruto de um talento genial, mas de um trabalho, de um *vir-a-ser*, conforme pode ser lido no primeiro aforismo, no qual ele denuncia a falácia do gênio: “diante de tudo o que é perfeito, estamos acostumados a omitir a questão do vir a ser e desfrutar da sua presença como se aquilo tivesse brotado magicamente do chão” (MA I/HH I, 145). Essa tentativa de negar a história esconde, no fundo, a crença geral e comum de que “tudo o que está completo e consumado é admirado, tudo o que está vindo a ser é subestimado” (MA I/HH I, 162) e, sendo assim, seria preciso esconder a história para que a arte tenha mais valor. Dessa maneira o artista continua preso nas malhas da metafísica porque projeta a sua obra como uma ilusão: “o artista sabe que a sua obra só tem efeito pleno quando suscita a crença numa improvisação, numa miraculosa instantaneidade da gênese”, introduzindo na arte, com isso, “no começo da criação”, ou seja, na sua origem, vários “artifícios enganosos” que pretendem projetar no espectador a ideia de que a produção, sendo perfeita, nasceu de forma repentina e, assim, não tem história porque teria brotado de um evento de cunho metafísico, para o qual o gênio é só um veículo.

É contra essa perspectiva metafísica associada à ideia de gênio que Nietzsche impõe a sua “ciência da arte”: “está fora de dúvida que a ciência da arte deve se opor firmemente a essa ilusão e apontar as falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair nas malhas do artista” (MA I/HH I, 145). É preciso renunciar, portanto, à tradição que liga o perfeito ao metafísico, o belo ao suprassensível, a beleza à inspiração. O papel da ciência da arte, assim, é resgatar a história do trabalho dos artistas que não nascem gênios, mas tornam-se gênios,⁵ “*adquiriam grandeza*” (MA I/HH I, 163), mas também levantar as motivações humanas (fraquezas ou forças, alegrias e tristezas, necessidades, entusiasmos e valorações prévias) que levaram tal artista a produzir tal obra de arte. Eis o papel estrito daquilo que Nietzsche chama de psicologia: descobrir o artista em suas motivações mais próprias, identificar as paixões que se escondem por detrás da sua necessidade criativa e de

5 Podemos afirmar que essa não é uma posição nova no pensamento de Nietzsche e que mesmo em textos anteriores ele já tinha demonstrado desacordo com a ideia de gênio tal como ela era celebrada pelo romantismo. Weber, por exemplo, mostrou como os textos das *Extemporâneas*, em especial *Schopenhauer como educador*, já projetavam um distanciamento em relação à concepção romântica de viés schopenhaueriano: no texto de 1873, Nietzsche fala de uma “escola de formação de gênios”, o que demonstraria que “a teoria do gênio de Nietzsche difere da teoria romântica, na medida em que não o toma como uma dádiva da natureza, dada de uma vez por todas, mas como algo que merece cultivo, cuidado, do contrário tende a perecer” (Weber, 2011, p. 141). Segundo nossa interpretação, os textos de 1876 radicalizam essa visão a partir da adoção do novo “método”, conforme pretendemos demonstrar neste trabalho.

sua ação criadora e o quanto o corpo, como princípio elementar de todos os afetos, é um lugar primordial dessas realidades elementares.

A crítica de Nietzsche alcança, nesse sentido, a *crença na inspiração*, que é tema de vários dos aforismos, posto que ela é o móvel central da ideia de gênio. Ele começa denunciando a utilidade desta ideia para os próprios artistas: “os artistas têm interesse em que se creia nas intuições repentinas, nas chamadas inspirações; como se a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio da graça” (MA I/HH I, 155). Há um esforço por parte do artista, portanto, em manter a sua posição milagrosa diante da arte e negar a história produtiva, o vir-a-ser da obra: ele quer esconder o seu trabalho, como se ele fosse indigno para algo que é perfeito, como já afirmamos acima. Para Nietzsche, todo o processo de produção implica continuidade: “a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu *julgamento*, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina”, mas ele não gosta de mostrar isso, porque tem medo que sua genialidade seja colocada em xeque.

A este respeito Nietzsche cita Beethoven, “que aos poucos juntou as mais esplêndidas melodias e de certo modo as retirou de múltiplos esboços” (MA I/HH I, 155) mas que no geral é reconhecido como um gênio na medida em que teria tirado a sua música de uma inspiração repentina e milagrosa. Nesse aforismo, o que está em jogo é a contraposição entre a “improvisação artística” e o “pensamento artístico”: a primeira é marcada por uma falta de rigor que pode ter efeitos positivos ocasionalmente, mas não se sustenta em longo prazo, enquanto o segundo é associado à “seriedade e empenho”, ou seja, ao trabalho. Nenhum gênio poderia surgir só do improviso; todos se sustentam pelo trabalho em torno de sua obra, porque todos são, no fundo, “grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (MA I/HH I, 155). Aquilo que persiste como inspiração, aliás, não é outra coisa do que “energia represada” (MA I/HH I, 156), algo que Nietzsche reconhece, portanto, como um evento de cunho fisio-psicológico: “o capital apenas se *acumulou*, não caiu do céu”. E qual seria esse capital? Todas as vivências mais próprias que fazem do artista, antes de tudo, um sofredor e um experimentador (MA I/HH I, 157), alguém que vive o perigo da arte (MA I/HH I, 15) de forma vigorosa, o que inclui o próprio perigo de seu ostracismo, ou seja, de ele mesmo, com sua arte, se tornar dispensável, inatual, mal compreendido, recusado.

Diante do medo do fracasso, o artista (de maneira especial o artista moderno, que é descrito no geral como dependente do aplauso da massa), entretanto, resiste, porque teme que sua obra não seja valorizada caso o esforço próprio de sua produção seja revelado. Por isso, ele “não deseja abrir mão dos pressupostos *mais eficazes* para a sua arte, ou seja, o fantástico, mítico, incerto, extremo, o sentido para o

simbólico, a superestimação da pessoa, a crença em algo miraculoso no gênio” (MA I/HH I, 146). Todos esses elementos, que dão conta de uma origem metafísica para a arte, costumam projetar uma ilusão de valor para a arte que ultrapassa e obnubila o seu verdadeiro valor. É como se os subterfúgios da metafísica contribuíssem para disfarçar o sentido mesmo da arte, o seu valor real, a sua qualidade em termos de matéria e forma, em nome de um efeito ilusório, de uma projeção miraculosa que, por si mesmo, independente da obra, já teria um valor, posto que o artista, na medida em que realiza sua vocação metafísica, tornar-se-ia inquestionável. Uma obra, sendo perfeita, é sagrada e não pode ser avaliada a não ser sob esse ponto de vista. No fim, o problema é que a arte continua presa aos ideais religiosos: “ela acolhe muitos sentimentos e estados de espírito gerados pela religião” (MA I/HH I, 150). Julian Young (2003, p. 66) insiste nessa perspectiva, afirmando que

se a arte funciona para nós como uma substituta para a religião, assim também o artista ocupa um papel similar ao do padre ou do profeta. E então, afirma Nietzsche, no romântico “culto ao gênio” (um culto que alcança algo como sua última expressão na afirmação de que a arte representa “a mais alta tarefa e atividade verdadeiramente metafísica de sua vida” (JGB/BM, Prefácio).

A posição de Nietzsche é contrária a isso, obviamente. Ele quer contrapor a esse “modo de criar” metafísico uma “devoção científica à verdade” (MA I/HH I, 146) que passaria, no caso da arte, pelo reconhecimento do seu pressuposto humano. O artista, entretanto, constantemente confirma a função que tradicionalmente ocupa, ou seja, o de mediador entre o mundo metafísico e o mundo humano fazendo com que o seu “impulso artístico” não o coloque, em geral, “nas primeiras filas da ilustração (*Alfklärung*) e da progressiva *virilização* da humanidade” (MA I/HH I, 147). Por que, enfim, isso teria acontecido? Para Nietzsche, devido ao próprio processo promovido pelo Iluminismo: preso nas malhas da religião, o artista permaneceria naquele estado de menoridade (ele permanece “um menino ou adolescente” e sua tarefa passa a ser a de “infantilizar a humanidade” [MA I/HH I, 147]) que é típico do ambiente religioso. A arte, em outras palavras, forneceu um refúgio diante da crise da religião promovida pelo movimento da *Alfklärung*. O Iluminismo de Nietzsche no campo da arte aflora nessa passagem, contraposta à posição metafísica (tida como imatura e envelhecida): já que a “riqueza do sentimento religioso” (MA I/HH I, 150) foi abalada pela “radical desconfiância” trazida pelos iluministas, a arte teria recolhido todo o campo do sentimento, guardando ela também as marcas da religião: “temor de espíritos, aroma de incenso e sombras da Igreja” (MA I/HH I, 150) também devem ser combatidos no âmbito artístico, portanto.

Estacionado no seu impulso artístico mais infantil, o artista favorece ainda mais a infantilização dos seus espectadores, porque mantém a crença no milagre, na inspiração e no dom natos, impedindo o processo de crescimento da humanidade

(Nietzsche fala em *virilização*, ou seja, no ato de tornar-se homem, de crescer, portanto): “eis a sua glória e o seu limite” - glória porque o artista aí resgata a sua vocação tradicional; limite porque com isso impede a maturidade da humanidade, que continua presa às ilusões metafísicas reinantes. Eles não passam, assim, de “pontes para tempos e representações longínquas, para religiões e culturas agonizantes ou extintas” (MA I/HH I, 148), culturas, portanto, não iluminadas, pré-científicas, nas quais o artista tinha papel sacerdotal. Mais uma vez o que está em jogo é aquela fraqueza fisio-psicológica que torna a metafísica uma necessidade humana diante de uma má-avaliação do mundo e de si mesmo.

Aquela ideia de gênio, no fim, estaria associada à ingenuidade do artista, à sua infantilidade e menoridade e, nesse sentido, à falta de adesão da arte aos ideais iluministas e à sua permanência nas malhas da religião: “cada vez mais o artista venera emoções repentinas, acredita em deuses e demônios, põe alma na natureza, odeia a ciência, adquire um ânimo instável como os indivíduos da Antiguidade e requer uma subversão de todas as relações que não sejam favoráveis à arte, e isso com a veemência e insensatez de uma criança” (MA I/HH I, 159). A descrição, portanto, do arrebatamento de um indivíduo pela ideia de uma arte milagrosa é equivalente ao processo religioso associado à infantilização, oposto àquela da maturidade proposta pelo Iluminismo de que Nietzsche lança mão nessas passagens. Por isso, “em si o artista é um ser retardado, pois permanece no jogo que é próprio da juventude e da infância”, algo que aproxima a afirmação desse aforismo com aquilo que encontramos no aforismo 148: o artista tende a regredir a outros tempos, pré-iluminados, quando os efeitos religiosos e místicos ainda faziam muito sentido.

Aliviar a vida *ou* aliviar da vida: Nietzsche contra Schopenhauer

A atitude pré-iluminista transforma o artista numa espécie de curandeiro, na medida em que ele pretende “aliviar a vida dos homens” desviando “o olhar do árduo presente” (MA I/HH I, 148): com sua ilusão, a arte disfarça o peso da realidade e, com sua metafísica, contorna as coisas humanas. A arte, assim, seria uma espécie de fuga da realidade e seu valor estaria unicamente na capacidade de justificar a vida através da oferta de uma vida ilusória: ao invés de aliviar *a* vida, ela pretende aliviar *da* vida, ou seja, distanciar o homem da própria vida através de um esconderijo em outra realidade. Essa perspectiva está ligada diretamente à crítica de Nietzsche a Schopenhauer, para quem a arte teria um papel de suspensão da Vontade, ou seja, de alívio momentâneo do sofrimento provocado pela ação egoísta sobre o ser humano, fazendo com que a contemplação artística, por átimo de segundo, fizesse o espectador suspender o seu interesse e, com isso, aliviar-se do peso da vida que é, essencialmente, Vontade. Ao negar a Vontade, negar-se-ia a própria

vida, portanto. Nietzsche, contudo, denuncia tal posição: os artistas “acalmam e curam apenas provisoriamente, apenas no instante; e até mesmo impedem que os homens trabalhem por uma real melhoria de suas condições, ao suprimir e purgar paliativamente a paixão dos insatisfeitos, dos que impelem à ação” (MA I/HH I, 148). A referência não poderia ser mais direta: tal perspectiva de alívio promovida pela arte segundo Schopenhauer seria um impedimento para o enfrentamento das condições vitais porque enfraquece ainda mais o homem, impedindo o crescimento das forças que seriam capazes de aliviar o peso da vida.⁶ A arte não passaria de um paliativo que enfraquece a ação e impede que os homens saiam da sua condição de minoridade. O resultado seria um processual hipotrofiamento das forças vitais e o adoecimento do homem no ressentimento e todos os outros sentimentos negativos que conduzem à inação.

Contra o conceito schopenhaueriano de pessimismo, de alguma forma ainda presente na sua produção anterior, Nietzsche recusa o caráter da arte como justificação da existência para resgatar o papel de celebração da vida em sua plenitude. Isso aparece, por exemplo, na análise da respeito da métrica: para o filósofo, ela representaria uma “artificialidade no falar” e conteria uma “impureza no pensar” (MA I/HH I, 151) cuja função não é outra senão “tornar suportável a visão da vida, colocando sobre ela o véu do pensamento impuro” (MA I/HH I, 151). Ou seja, a estratégia que impõe elementos artificiais (ou seja, metafísicos) sobre a atividade artística não tem outra intenção do que justificar a vida para além dela mesma, isto é, criando subterfúgios que desviem o elemento trágico da existência, como faz a métrica, por exemplo. Esse efeito apareceria também na música: Nietzsche cita a *Nona Sinfonia* de Beethoven (MA I/HH I, 153) como uma elevação acima do mundo, até a imortalidade, expressão de um desejo religioso e metafísico que mostra como a arte se aproxima da religião e não passaria de uma resposta à “necessidade metafísica” (MA I/HH I, 153), na medida em que o homem deseja, para suportar a vida, os “mais altos efeitos da arte”. Outro exemplo usado por Nietzsche aparece no aforismo 160, a respeito da “criação” de caracteres por parte dos artistas: Nietzsche contesta a crença popular de que os artistas (escultores e pintores, principalmente) são capazes de criar personagens que correspondam a homens reais basicamente porque sequer o homem real poderia ser conhecido, posto que tudo o que conhecemos do homem é já superfície: “que o pintor e o escultor expressem a ‘ideia’ de homem é

6 Note-se que Nietzsche não está simplesmente afirmando que a vida não é “pesada”, mas questionando o procedimento proposto como forma de superação desse peso: de um lado, fugir da vida (a saída metafísica); de outro lado, fortalecer as forças vitais para que o peso se torne leve (a saída científica). A segunda alternativa, portanto, ao invés de promover a fuga, intensifica as vivências (incluindo as mais doloridas e conflituosas) como única forma de suportar o peso da vida. Testando-se, na vida, o homem estaria cada vez mais preparado para enfrentar a vida em toda a sua plenitude, com tranquilidade e júbilo, algo que se aproxima da atitude que Nietzsche identifica nos gregos. A arte deveria assumir essa segunda posição, obviamente.

vã fantasia e ilusão dos sentidos: somos tiranizados pelos olhos, ao dizer algo assim, pois eles veem do corpo humano apenas a superfície, a pele; mas o corpo interior faz igualmente parte da ideia” (MA I/HH I, 160). Sendo assim, o homem só pode ser alcançado como uma ilusão e toda arte “procede da *ignorância* do homem sobre o seu interior (corpo e caráter)”. A ignorância, portanto, gera a ilusão e projeta-se como verdade, tornando assim a visão do homem de alguma forma suportável. O contrário disso seria a atitude “científica” daqueles que buscam o conhecimento do homem e evitam essa pretensa superficialidade, sob o preço de ser recusada, já que não se adapta à imagem de perfeição humana proposta pela metafísica.

Mais uma vez: o problema não é a superficialidade em si, mas a pretensão de que ela seja a verdade absoluta. Para Nietzsche, a vida é bela em si mesma, sendo erro e superfície: eis o que viram, por exemplo, os gregos através de Homero, pois “eles não se iludem, mas deliberadamente cercam e embelezam a vida com mentiras” (MA I/HH I, 154), tendo “prazer na mentira”, sem experimentar nisso nenhuma culpa. Diante da gravidade da vida e da miséria humana, trazida por seu “agudo intelecto”, os gregos “sabiam que apenas através da arte a própria miséria pode se tornar deleite” (MA I/HH I, 154). Como mentira e ilusão, a atividade artística celebra o que a vida tem em sua plenitude. Toda a religião grega seria, nesse caso, uma poetização da vida, ou seja, uma celebração das forças integrais que formam as vivências e uma tentativa de, através dessas ilusões, enfrentar e celebrar mesmo aquele lado que poderia ser considerado “pesado” demais. Por isso, ao invés de *aliviar da vida*, a arte teria, assim, o papel de *aliviar a vida*:⁷ não fugir da vida, mas na vida e a partir da realidade humana, projetar a alegria existencial na forma artística. Nietzsche intitulou o aforismo 154 de *Brincando com a vida*, em contraposição ao sofrimento marcante da visão de Schopenhauer, para quem a arte deveria aliviar *da* vida.

Esse tema aparece no penúltimo aforismo da obra de 1878, no qual Nietzsche retoma a importância geralmente dada à arte devido ao seu tom metafísico, como se a obra fosse algo que “*subsiste eternamente*” em contraposição à sua “concepção”, segundo a qual “o artista pode conferir validade à sua imagem somente por um período, porque o ser humano, como um todo, mudou e é mutável, e tampouco o indivíduo é algo fixo e constante” (MA I/HH I, 222). Ao ser submetida à observação psicológica, *o que restaria ainda da arte*, conforme sugere o título desta passagem? Se “durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar o nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘seja como for, é boa a vida’”, então seria necessário perguntar sobre o novo papel da arte quando ela é

⁷ Recorremos aqui ao conceito proposto por Ponton (2007), de que existe em Nietzsche uma *Philosophie de la légèreté*: traduzida também como uma moral de “alívio da vida”, “uma moral que se apoia sobre uma filosofia da leveza” (p. 1).

retirada de suas obrigações metafísicas. O que restaria, Nietzsche mesmo afirma, seria a lição da alegria: “essa lição da arte, de ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza (...) - esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento”, ou seja, como assunto da própria ciência da arte, porque no fundo, “o homem científico é a continuação do homem artístico” (MA I/HH I, 222). Essa enigmática afirmação, com a qual Nietzsche encerra esse aforismo, traduz a ideia de que a ciência recolhe da própria arte o interesse pela vida e a alegria com a existência: nesse sentido, a tarefa da ciência continua sendo aquela da arte, na medida em que ela se apresenta como celebração da vida, mas agora submetida a um novo olhar, o olhar do conhecimento, que é uma nova necessidade.

Nietzsche encerra o texto retomando esse papel de alegria com a vida, usando mais uma vez a metáfora iluminista da maioridade: a atividade artística como tempo de juventude era a celebração da vida, antes do amadurecimento trazido pela ciência: “a humanidade logo se relacionará com a arte como uma lembrança comovente das alegrias da juventude” (MA I/HH I, 223), dado que a arte mesma, diante da decadência trazida pela modernidade, celebra seu último suspiro.

O artista como trabalhador e a questão do gosto

Outro elemento importante levantado por Nietzsche na sua tentativa de dismantelar a ideia metafísica de gênio diz respeito à questão do gosto. Para o filósofo do pensamento histórico, a ciência da arte também seria necessária quando se trata de avaliar a qualidade de uma obra. Para ele, a qualidade de um julgamento ou sentimento não deveria derivar apenas, como é de costume, da comoção ou do abalo emocional que uma obra provoca no espectador. Ao contrário, seria necessário ir além e alcançar uma maturidade tal que reconheçêssemos que nossos sentimentos e julgamentos são falíveis e nenhum artista deveria ser considerado de forma definitiva quanto à sua qualidade. Em outras palavras, seria preciso acreditar na falibilidade do julgamento do gosto, já que ele está sempre submetido às mudanças da história e aos jogos de ignorância aos quais estamos submetidos quanto à verdade do sentimento que projetamos, o que inclui reações que só o uso do procedimento de observação psicológica pode demonstrar.

Ora, se o gosto é o que define um gênio, então o culto ao gênio, ou seja, o reconhecimento da genialidade de um artista, nunca poderia ser considerado como inquestionável ou dado de uma vez por todas. É preciso encontrar as razões que de fato se escondem por trás do culto ao gênio, entre as quais está a própria vaidade de quem avalia. Ou seja: não é, no fundo, o gosto, que conta na avaliação, mas a vaidade e o interesse de quem pretende esconder a sua própria preguiça. No aforismo

162, Nietzsche afirma que uma avaliação exagerada do gênio mal esconde a nossa vaidade: “é assim que nossa vaidade, nosso amor-próprio, favorece o culto ao gênio: pois só quando é pensado como algo distante de nós, como um *miraculum*, o gênio não fere” (MA I/HH I, 162). Ou seja, a afirmação da genialidade (e não do trabalho do artista) esconde a vaidade daqueles que não querem reconhecer os limites ou incompetências, ou mesmo a sua preguiça: dizer que alguém é um gênio seria o mesmo que declarar que ele tem algo de sobrenatural, portanto, que não poderia ser alcançado intencionalmente por nenhuma outra pessoa. Só o gênio é gênio, porque só ele nasceu com o dom ou com o talento, não os demais. Ao afirmar a importância do trabalho do artista, Nietzsche quer desfazer esse mal-entendido: o gênio não é um milagre, mas a sua tarefa assemelha-se à do “inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar”, ou seja, à de todos aqueles que se empenham com disciplina e zelo no seu afazer. A descrição desse esforço não deixa de ser contundente: trata-se de “indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda parte enxergam modelos e estímulos, que jamais se cansam de combinar os meios de que dispõem”. O artista não é um gênio, portanto, mas um trabalhador e se não o reconhecemos como tal, é porque queremos disfarçar a nossa própria preguiça e a nossa falta de dedicação. No fim, quando elogiamos a genialidade dizemos, como Goethe, que “as estrelas, nós não as desejamos” (cf. MA I/HH I, 162) e, com isso, recusamos qualquer trabalho ou esforço para que nos tornemos também nós excelentes naquilo que fazemos.

Nietzsche reconhece que “toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um ‘milagre’” (MA I/HH I, 162). A crença no gênio esconde, por isso, a vontade de não sentir inveja: “chamar alguém de ‘divino’ significa dizer: ‘aqui não precisamos competir’” (MA I/HH I, 162). Ao contrário do que ocorre com o mecânico, o historiador ou o construtor, o artista consegue esconder a história do seu trabalho e esta é sua “vantagem”. Por ele, “a arte consumada da expressão rejeita todo pensamento sobre o devir; ela se impõe tiranicamente como perfeição atual”, a fim de esconder a sua história, que é uma história de trabalho. Isso faz com que os artistas (Nietzsche fala de “artistas da expressão”) sejam reconhecidos como gênios, o que não ocorre com os homens da ciência. E mais uma vez ele faz referência à imaturidade deste julgamento: “na verdade, aquela apreciação e esta subestimação não passam de uma infantilidade da razão” (MA I/HH I, 162). Um gosto datado historicamente, portanto.

A ideia de mostrar o trabalho que está implícito em toda produção artística também aparece no aforismo 177, agora associado ao que Nietzsche chama de “eficácia do incompleto”: adiantando uma tendência forte da arte contemporânea, que se apresenta como um enigma a ser decifrado, a imaginação seria, para ele,

convocada de forma mais eficaz quando a obra não está completa, quando “deixa-se mais a fazer para quem observa”, quando o espectador é “incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo” (MA I/HH I, 177).⁸ Não é por outro motivo que o autor deve evitar se igualar ao seu leitor: é preciso que ele esteja à frente, para fazer essa convocação, do contrário cometeria o “único pecado mortal que este jamais lhe perdoa” (MA I/HH I, 190), o de equiparar-se ao leitor que, caso se dê conta, perde a sua vaidade, ou seja, deixa de reconhecer o seu próprio esforço de leitor. O valor do incompleto estaria na sua capacidade de estimulação artística, conforme lemos mais adiante, no aforismo 199, intitulado *O incompleto como estimulante artístico*: uma “instigante incompletude” pode ser mais eficaz na descrição de alguma coisa ou de alguém do que uma descrição completa que parece se colocar “acima do elogiado”, conseguindo com isso um “efeito debilitante”. A “incerteza de horizontes” e os “pensamentos inacabados” (MA I/HH I, 207) deveriam, inclusive, ser valorizados como parte de uma abertura: o que está inacabado é o que se abre em mil caminhos ainda, é o que se torna horizonte do possível. Quem se depara com o incompleto está diante de um tesouro (“estamos no limiar; esperamos, como a desenterrar um tesouro: como se estivesse para ocorrer um profundo achado”) ou de um pensamento que voa ao largo (“ele passa volteando por nossa cabeça, mostrando suas belíssimas asas de borboleta - e, contudo, nos escapa”). É isso que abre, no caso da literatura, a vida própria de um livro (MA I/HH I, 208).

Essa argumentação alcança seu auge no aforismo 163, intitulado *A seriedade no ofício*, que começa com uma interjeição ao mesmo tempo forte e irônica: “- Só não me falem de dons e talentos inatos!” A grandeza de um homem estaria não em ter nascido “pronto”, portanto, mas na seriedade com que ele se torna grande, ou seja, com que ele *adquire* grandeza, com que ele se empenha sobre si mesmo a fim de fazer, primeiramente, de si mesmo uma obra de arte: Nietzsche fala, no final do aforismo, de um “caráter e inteligência” necessários para “dar forma a um tal plano de vida artística”. Todos os grandes da cultura “tiveram a diligente seriedade do artesão, que primeiro aprende a construir perfeitamente as partes, antes de ousar fazer um grande todo; permitiram-se tempo para isso porque tinham mais prazer em fazer bem o pequeno e secundário do que no efeito de um todo deslumbrante” (MA I/HH I, 163). Nesse trecho, Nietzsche explicita um argumento que será dirigido, mais tarde, com bastante força crítica, ao próprio Wagner, como um elemento constituindo da sua modernidade: a pressa no efeito do todo antes da

⁸ Não é difícil de associar essa perspectiva de valorização do que é “incompleto” ao novo estilo de escrita filosófica implementado por Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*, justamente o estilo aforismático, para o qual a descrição acima seria bastante adequada.

seriedade com que o detalhe é forjado. Prestar atenção ao pequeno e secundário é encontrar o prazer no trabalho, justamente no ato de fazer e menos no efeito, ou seja, no produto acabado que se apresenta. Na modernidade, contudo, o artista busca o aplauso e por ele não pode esperar sem ansiedade. Ao contrário, o escritor, por exemplo, que leva sua arte a sério, que “sente em si a paixão de escrever”, esse transforma a sua vida num empenho de excelência, num exercício cuja meta é seu próprio ofício; ele “quase que só aprende, de tudo o que faz e vive, aquilo que é literalmente comunicável” (MA I/HH I, 200). É pelo trabalho sério, portanto, que o “‘gênio’ (como se diz)” conquista sua grandeza e genialidade:

Que alguém faça dezenas de esboços de novelas, nenhum com mais de duas páginas, mas de tal clareza que todas as palavras sejam necessárias; que registre diariamente anedotas, até aprender a lhes dar a forma mais precisa e eficaz; que seja infatigável em juntar e retratar tipos e caracteres humanos; que sobretudo conte histórias com a maior frequência possível e excite histórias, com olhos e ouvidos atentos ao efeito provocado nos demais ouvintes; que viaje como um paisagista e pintor de costumes; que extraia de cada ciência tudo aquilo que, sendo bem exposto, produz efeitos artísticos; que reflita, afinal, sobre os motivos das ações humanas, sem desdenhar nenhuma indicação que instrua nesse campo, e reunindo tais coisas dia e noite. Nesse variado exercício deixe-se passar uns dez anos: então o que for criado na oficina poderá também aparecer em público (MA I/HH I, 163).

“Mas como faz a maioria”, contesta Nietzsche? Começa com o todo, tem pressa, arrisca altos lances, quer chamar a atenção. Pode ser até que “um dia podem acertar um bom lance”, mas não demoram em fazer lances cada vez piores, pois não têm nenhum talento especial cultivado, ou seja, não se experimentaram nesse mesmo procedimento. Eis o que faz o artista moderno quando se rende à busca da aprovação da maioria, ao aplauso da massa, ao culto da celebridade: nascem os “bufões da cultura moderna”, que são os “folhetinistas”, os fundadores da cultura jornalística que tudo iguala para que tudo possa ser compreendido e reconhecido unicamente pelo efeito fácil (MA I/HH I, 194). Rendidos assim, os artistas dariam lugar a um tipo de homens equivalentes aos bufões medievais: “semirracional, espirituoso, exagerados, tolos, às vezes presentes tão-só para amenizar o *pathos* de um estado de espírito através de repentes e de tagarelices, e para abafar com seu alarido o toque de sino pesado dos grandes eventos” (MA I/HH I, 194).

Ao criticar essa “exacerbação do sentimento que já dura um século” (MA I/HH I, 195), Nietzsche tenta se distanciar do romantismo, fazendo com que, no âmbito da literatura, as palavras “vaporosas e infladas”, típicas de um gosto imaturo e despreparado, como é o moderno, deem lugar ao conhecimento científico, que se mantém a partir de “uma grande sobriedade do sentimento e forte concentração de palavras”,⁹ tal como os gregos conseguiram. Mais uma vez, o método da observação

⁹ Mais uma vez é possível identificar no argumento de Nietzsche um elemento justificador de seu novo estilo aforismático.

psicológica tenta retirar o sentimento (um tradicional “objeto” psicológico) do campo do exagero romântico, para analisá-lo no campo científico. Assim, a modernidade sofreria desse exagero do sentimento porque ela é associada por Nietzsche ao próprio romantismo. No seu lugar, a ciência da arte conduziria à “reflexão severa, concisão, frieza, simplicidade deliberadamente levada ao extremo; em suma, restrição do sentimento e laconismo”, ou seja, a um “modo frio de escrever” que seria, por isso mesmo, também um modo sedutor. “Tudo o que o povo exige da tragédia”, escreve Nietzsche no aforismo 166, numa referência à função catártica da tragédia grega descrita por Aristóteles na *Poética*,¹⁰ e contra a qual ele se posiciona, “é ficar bem comovido, para poder derramar boas lágrimas”. O artista, entretanto, não pode confundir-se com o povo. Dele exige-se um “prazer nas invenções técnicas e artifícios engenhosos, no manejo e distribuição da matéria, no novo emprego de velhos motivos, velhas ideias” e, sendo assim, “a sua atitude é a atitude estética frente à obra de arte, a daquele que cria” (MA I/HH I, 166). Enquanto o povo presta atenção e se interessa apenas pelo efeito e pelo conteúdo, o artista está atento à forma. Ele é não um mero promotor do gosto (que é, nesse caso, um mau-gosto) mas um trabalhador da arte.

É por esse motivo que, ao falar da música, Nietzsche nega aquela noção schopenhaueriana, segundo a qual a música falaria a própria linguagem da Vontade: “a música, em si, não é tão significativa para o nosso mundo interior, tão profundamente tocante, que possa valer como linguagem *imediata* do sentimento” (MA I/HH I, 215), algo que só é possível graças à nossa imaginação de tal fato. Contra Wagner, Nietzsche afirma que “a ‘música absoluta’ é, ou forma de si, no estado cru da música, em que o ressoar medido e variamente acentuado já causa prazer, ou o simbolismo das formas, que sem poesia já fala à compreensão”, numa referência à relação entre a música e a poesia. Para ele, só um intelecto avariado pode imaginar que a música fale algo da essência do mundo e que fale em relação ao sentimento mais essencial: “em si, música alguma é profunda ou significativa, ela não fala da ‘vontade’ ou da ‘coisa em si’” porque, no fim, “foi o próprio intelecto que introduziu tal significação no som” (MA I/HH I, 215), até o fato de que “os nossos ouvidos se tornaram cada vez mais intelectuais” (MA I/HH I, 217), ou seja, passaram a anular a sensualidade da música em nome daquilo que foi projetado racionalmente sobre ela - ao invés de ouvirem música, simplesmente, busca-se “imediatamente a razão, ou seja, ‘o que significa’, e não mais ‘o que é’” (MA I/HH I, 217), levando a um embotamento dos sentidos

10 A referência a Aristóteles e à sua teoria da *catarse* aparece explicitamente no aforismo 212, onde Nietzsche se pergunta sobre o efeito da arte, sugerindo, com seu olhar psicológico, que compaixão e medo poderiam, ao inverso do que propôs o Estagirita, ser ampliados e “*reforçados*”, como geralmente ocorre entre os produtores e espectadores da arte romântica.

pela afirmação radical da racionalidade a todo custo, um outro extremo,¹¹ portanto, do mesmo movimento proposto por Schopenhauer e por Wagner.¹² Tal processo é descrito por Nietzsche como um processo de racionalização dos sentidos, um degrau de barbarização em que “o mundo é mais feio do que nunca, mas *significa* um mundo mais belo do que jamais” (MA I/HH I, 217).

Essa ideia de um gosto trabalhado com rigor e equilíbrio é retomada no aforismo 221, no qual Nietzsche analisa a poesia francesa, que teria, segundo ele, sofrido “a severa coerção” dos dramaturgos franceses, “com respeito à unidade de ação, de tempo e lugar, ao estilo, à construção do verso e da frase, à escolha de palavras e pensamentos”. A disciplina que se impuseram os escritores franceses teria sido necessária para que seus autores fugissem ao exagero do sentimento, ainda que tal movimento tenha terminado com Voltaire,¹³ já que Rousseau teria feito o que fizeram alemães como Lessing e Schiller, especialmente: saltado para “uma espécie de estado natural da arte”, recuado, portanto, para o campo puro do exagero sentimental. Nietzsche não esconde sua admiração por Voltaire, para quem, vale lembrar, *Humano, demasiado humano*, tinha sido dedicado:

Voltaire foi o último dos grandes dramaturgos, o último a sujeitar com moderação grega sua alma multiforme, que estava à altura também das maiores tempestades trágicas (...); assim como foi o último grande escritor que no tratamento da prosa oratória teve ouvido grego, consciência artística grega e simplicidade e graça gregas; e foi também um dos últimos homens a reunir em si a suprema liberdade do espírito e uma mentalidade decididamente não revolucionária, sem ser covarde ou inconsequente (MA I/HH I, 221).

O objetivo do elogio a Voltaire é destacar a importância do “*sujeitamento* da força de expressão, no domínio e organização dos meios artísticos” como processos propriamente artísticos, ao contrário do que a grande plateia moderna deseja, preferindo a inspiração por ela mesma, sem valorizar qualquer esforço, até que, por fim, a arte mesmo desfaleça sem nenhuma limitação de estilo. Um esforço que, na Alemanha, Goethe teria compreendido tardiamente, na esteira dos gregos e dos franceses.

11 O que poderia soar aparentemente paradoxal é o fato de que, num extremo, as teses schopenhauerianas e wagnerianas radicalizem o sentimento e, de outro, radicalizem a racionalidade vazia, ou seja, não aquela proposta por Nietzsche como científica e rigorosa, mas uma de tipo vazio, que simplesmente expressa uma superficialidade imposta intencionalmente como tentativa de doar um sentido para as coisas, mais uma expressão do medo da vida, portanto, uma mera “vontade de significação”.

12 A crítica a Schopenhauer é direta e, além da música, reconhecida como originada no catolicismo restaurado (HH, 219), ou seja, do ambiente religioso ao qual a arte continua atrelada, inclui também a arquitetura (MA I/HH I, 217 e 218).

13 Sobre a relação entre Nietzsche e Voltaire em torno de *Humano, demasiado humano*, faço referência a meu trabalho anterior, “Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*”, publicado na *Revista Filosofia Unisinos*, 13(1), pp. 57-67, jan/abr 2012. Nesse trabalho, também analiso a relação de Nietzsche com o Iluminismo na perspectiva daquilo que se poderia chamar de “novo Iluminismo” proposto por Nietzsche.

A modo de conclusão: a crítica ao artista como *miraculum*

Por fim, a crítica de Nietzsche poderia ser resumida como uma crítica à noção de *miraculum* (MA I/HH I, 162) que, segundo ele, sustentaria o culto ao gênio, como uma “figura quase-sacerdotal em especial e misteriosa comunhão com outro mundo” (Young, 2003, p. 69). O assunto aparece no aforismo 162, mas é retomado no 164, associado a um pretenso perigo: a superstição. Fazendo uma referência indireta a Schopenhauer, para quem o gênio é aquele que tem “uma visão imediata da essência do mundo” (MA I/HH I, 164), Nietzsche denuncia a “crença em espíritos grandes, superiores, fecundos” como “ligada à superstição, total ou parcialmente religiosa, de que esses espíritos são de origem sobre-humana e têm certas faculdades maravilhosas”. A questão da origem volta aqui: ao invés de uma origem milagrosa, o gênio tem uma história; ao invés ter uma capacidade de ver “através de um buraco no manto da aparência” com seu “maravilhoso olhar vidente”, ele seria o produto da “fadiga e do rigor da ciência”. Nietzsche chama essa perspectiva de “milagre no campo do conhecimento”, uma visão religiosa que conta ainda com muitos crentes, entre os quais estão os próprios artistas, que “glorificam os erros religiosos e filosóficos da humanidade” (MA I/HH I, 220) como se o reconhecimento das origens humanas da arte anularia o significado dos objetos artísticos. O seu produto não é outra coisa que o “nada”, algo “totalmente vazio e insípido” (MA I/HH I, 165).

Tal fundamento do culto ao gênio teria como consequência perigosa certo empoderamento que levaria o gênio a construir uma autoimagem sobre-humana: “o sentimento de irresponsabilidade, de direitos excepcionais, a crença de estar nos agraciando com seu trato, uma raiva insana frente à tentativa de compará-los a outros, ou de estimá-lo inferior e trazer à luz as falhas de sua obra” (MA I/HH I, 164). Perdendo a autocrítica e recusando-se a qualquer crítica, os gênios caminhariam para a hipocrisia, nada útil sequer para eles mesmos. Ao contrário, seria útil que os gênios se dessem conta do esforço e da seriedade do trabalho que realizaram:

para os grandes espíritos é provavelmente mais útil que eles se deem conta de sua força e da origem desta, que apreendam as qualidades puramente humanas que neles confluíram, as felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação absoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que logo ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos (MA I/HH I, 164).

Reconhecendo essas condições, o gênio não seria mais apresentado diante da massa como um líder portador de poderes sobrenaturais, ainda que isso, no geral, contente e exalte os homens - eis o veneno que torna o culto ao gênio um perigo social: facilmente a fé se transforma num “fatalismo quase louco” que acaba por levar o próprio gênio à ruína. Note-se como, aqui, mais uma vez, temos um exemplo da observação psicológica implementada por Nietzsche com o intuito de desconstruir a miraculosidade do gênio.

Contra o milagre do gênio, Nietzsche resgata a educação e a noção grega de excelência (algo que, de resto, está muito ligado ao problema do gosto): mestres, modelos e métodos fazem parte do esforço de qualificação do trabalho dos grandes espíritos em busca do aperfeiçoamento de sua obra. Mas é também pela educação que o próprio povo se educa e até mesmo educam-se os juízes da arte. Nietzsche contrapõe o processo educativo à aridez da pressa que faz surgir celebridades: os gregos, por exemplo, faziam arte “para vencer”, segundo o seu ideal de “Ambição” (associada à boa Éris de Hesíodo, n’*Os trabalhos e os dias*) que era também o seu ideal de excelência, o qual dependia de um esforço, de uma luta, de um exercício constante: para ser grande é preciso “preparar-se para a arte pela única via correta - a prática” (MA I/HH I, 203). Importava o que cada um entendia como excelência “aos seus próprios olhos” e não o que a “opinião geral” considerava excelente. E nesse exercício, educavam a si mesmos e esperavam que os juízes de suas obras também se educassem, a fim de que avaliassem “suas obras conforme critérios por eles mesmos estabelecidos” (MA I/HH I, 170). Eles eram a medida de sua própria excelência e só no tribunal que eles mesmos criavam para si sua arte poderia ser avaliada; queriam “de fato *ser* mais excelentes” e só depois “exigiam a concordância externa à sua avaliação, a confirmação de seu julgamento”. Eis a diferença entre orgulho e vaidade: o primeiro tem a legitimidade de quem lutou “pela glória”, ou seja, pela medida de excelência que ele mesmo projetou para si; a segunda é mera busca de aplauso do público, como ocorre na modernidade. A educação é o processo pelo qual o orgulho concorre para ter mais importância cultural do que a vaidade.

Nota-se como, portanto, ao aplicar o seu procedimento científico sobre a arte, Nietzsche se defronta com a questão do gênio e estabelece uma análise histórico-fisio-psicológica que denuncia o artista como um “bufão da cultura moderna” (MA I/HH I 194), a serviço da massa. Em busca de seu aplauso, por pura vaidade, acaba mantendo-se atrelado aos ideais metafísicos que fazem da arte (notadamente a romântica) uma extensão da religião e do gênio, um personagem pré-iluminista que cria a partir da menoridade para manter a humanidade neste estado: ao promover a imagem de si mesmo como um quase-sacerdote ou mágico, o artista pretende cultivar o seu poder e influência, tendo como resultado a manutenção da humanidade num estágio pré-científico. Ao invés de ver o artista como um milagre, portanto, cabe resgatar o seu papel de trabalhador: não é o talento e nem a natureza que faz o gênio (como sugere a epígrafe de Goethe aposta no início deste trabalho), mas o seu esforço, disciplina, educação e busca pela excelência.

Obviamente, não é difícil encontrar uma série de exemplos que mostram como a argumentação nietzschiana não se sustenta no todo: Beethoven não parece ter sido o tipo de gênio descrito por Nietzsche, nem Mozart ou Schubert, que tanto esforço e trabalho teriam dedicado à sua produção, muito menos Cézanne e outros

impressionistas, que fizeram questão de mostrar-se tanto em suas obras. Tampouco, como sugere Young (2003, p. 70), os gênios parecem ter se empenhado tanto em busca do aplauso e do reconhecimento. Sendo assim, a preocupação de Nietzsche de “desmitologizar” a arte negando-lhe o *status* de um milagre deve ser reconhecida não em sua verdade argumentativa simplesmente, mas como uma reflexão profilática, no que ela induz em termos de cuidado e esforço para livrar a arte das malhas metafísicas e, com isso, elevar a cultura à afirmação da realidade humana, demasiado humana e impulsionar suas expressões vitais mais próprias. “O que resta da arte” (MA I/HH I, 222) é justamente a sua capacidade de “olhar a vida com interesse e prazer” e de “levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘seja como for, é boa a vida’”.

Referências

- Chaves, E. (2000). Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. *Cadernos Nietzsche*, 9, pp. 41-66.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 v.. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co.
- _____. (2000). *Humano, Demasiado Humano I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras.
- Oliveira, J. (2012). Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de *Humano, Demasiado Humano*. *Revista Filosofia Unisinos*, 13(1), pp. 57-67.
- Ponton, O. (2007). *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53)
- Young, J. (2003). *Nietzsche's philosophy of art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, J. F. (2011). *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: EDUEL.

Recebido em: 23.04.2019

Aceito em: 09.09.2019

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



A antropologia de Rousseau no Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*

Rousseau's Anthropology within M. Immanuel Kant's Announcement for the Winter Semester 1765-1766

Leonardo Rennó Ribeiro Santos

leo.renno@gmail.com

(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: O impacto da antropologia rousseauísta no pensamento antropológico que Kant começou a formar no interior do seu curso sobre geografia física, sobretudo no que diz respeito à redefinição metodológica provocada pelo *Segundo Discurso* de Rousseau, não se encontra confirmado e nem mesmo completamente mapeado pela *Kantsforschung*. O presente artigo propõe uma interpretação que destaca essa influência no texto *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766* e, em seguida, considera um ponto cego crucial nas posições assumidas por B. Erdmann (1882), J. Schmucker (1961) e H. Wilson (2006, 2018) a respeito da relevância da geografia física na estruturação da antropologia kantiana.

Abstract: Kant began devising his anthropological thinking during his course on Physical Geography, particularly inspired by the methodological redefinition brought about by Rousseau's *Second Discourse*. Nevertheless, the impact of Rousseauian anthropology over Kant's anthropological thinking has never been confirmed (nor even fully mapped) by *Kantsforschung*. This article proposes an interpretation that sheds light on such influence as perceived in Kant's *Announcement for the Winter Semester 1765-1766* and proceeds to address a critical blind spot found in the analyses proposed by B. Erdmann (1882), J. Schmucker (1961), and H. Wilson (2006, 2018) on the relevance of Physical Geography to the structuring of Kantian anthropology.

Palavras-chave: antropologia; geografia física; Rousseau; Kant

Keywords: anthropology; physical geography; Rousseau; Kant

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i2p121-136>

É bem conhecida a anedota sobre o atraso de Kant em sua caminhada diária devido à leitura da tão aguardada obra *Emílio*. Este acontecimento, que teria ocorrido em 1762, é tradicionalmente recontado por dois motivos, ou para reforçar o traço sistemático do caráter kantiano, pouco afeito a mudanças e imprevistos (Jachmann, 1985, p. 38), ou para enfatizar a importância que o pensamento de Rousseau assumiu nas considerações de Kant sobre a moral a partir da década de 1760. É essa segunda via a escolhida por Cassirer na sua influente biografia intelectual sobre Kant: *Vida e*

* O presente artigo se beneficiou de duas ricas discussões a partir de versões preliminares, uma ocorrida no *Colóquio Internacional Kant*, promovido pelo Grupo de Estudos Kantianos na Academia Nacional de Ciências de Buenos Aires em março de 2019, a outra no *II Seminário de Filosofia Alemã Clássica*, promovido pelo Departamento de Filosofia da UFMT em agosto de 2019 em Cuiabá.

Doutrina de Kant (Cassirer, 1981, p. 86).

A partir da datação admitida por esse especialista, somos levados a crer que essa descoberta teria sido contemporânea da leitura que Kant fez do *Emilio*, antecedendo em dois anos a escrita das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* de 1764, em que o papel de Rousseau, embora singular, é de fato decisivo (Cassirer, 1981, p. 87). Segundo a argumentação de Cassirer, a leitura de Kant teria inicialmente resultado num assombro quanto ao problema da moral redimensionado no tratado rousseauísta de educação, e, na sequência, o conduzido durante a década de 1760 à proposição de uma moral pautada nos princípios mais fundamentais de Rousseau (idem, p. 90). Inclusive, um conjunto de notas pessoais de Kant desse período parece confirmar essa recepção (BGSE, AA 20: 30 e 43).

Há, contudo, um problema elementar com essa linha de interpretação. Cassirer parece assumir que até então a polêmica gerada com a introdução das obras de Rousseau na Alemanha na segunda metade da década de 1750 não teria chegado aos ouvidos de Kant. O que, para um jovem acadêmico com tamanha sede de conhecimento, como ele próprio reconheceu nessas mesmas notas pessoais (idem, AA 20: 44), mostra-se francamente improvável. As novidades vindas de fora corriam velozes entre os eruditos e dificilmente as notícias sobre o furacão gerado pelas ideias de Rousseau não teriam alcançado um centro intelectual tão importante como Königsberg. Há motivos, portanto, para supormos que o atraso na caminhada rotineira causado pela leitura absorta do *Emilio* naquela tarde de 1762 pode sugerir uma reviravolta inesperada no modo como Kant já acompanhava as ideias de Rousseau, ou quem sabe uma confirmação radical das primeiras impressões que ele extraiu das teses do genebrino. Seja como for, dificilmente como testemunho de uma descoberta tão recente.

Não fosse essa questão suficiente para pôr em dúvida a hipótese de leitura de Cassirer, há atualmente uma datação alternativa mais admitida no que se refere a essa descoberta (Schmucker, 1961, e Beiser, 1987). Kant teria tomado ciência da obra de Rousseau não com a sua leitura do *Emilio* e sim numa carta recebida no final de 1759 - portanto, anterior à edição do tratado rousseauísta de educação -, em que seu amigo Johann Hamann recusava o retrato do mundo moral pintado pelo genebrino. Os detalhes desta discussão serão examinados adiante, mas essa outra datação já é suficientemente interessante por reposicionar o problema que Cassirer buscou enfrentar. Até a referida carta de Hamann, teria Kant se encontrado numa situação tão distante assim das notícias sobre o impacto inicial que o pensamento de Rousseau causou entre os intelectuais alemães? E ainda, entre essa carta e sua leitura do *Emilio*, teria Kant continuado alheio a tamanha polêmica? Ou, ao contrário, a carta de Hamann testemunharia na verdade um diálogo em curso durante a década de 1750 também no que se refere à solução paradoxal de Rousseau para o problema

da moral? Se, nesse caso, Kant já conhecia Rousseau antes de o *Emilio* cair sob seus olhos, qual teria sido verdadeiramente a sua impressão *inicial* sobre o pensamento de Rousseau?

Para recolocarmos a questão sobre este contato inicial de Kant com o pensamento de Rousseau e sermos capazes de decidir sobre a natureza deste impacto, é preciso identificar o domínio de investigação em que Kant inicialmente recebeu Rousseau e, em seguida, aquele em que continuou a examinar as teses originais do autor do *Emilio*. Só assim podemos repensar o percurso da investigação kantiana que iria culminar em pouco tempo na alteração do método de ensino da filosofia apresentado no *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766* e que encontrava no potencial notadamente formativo do conhecimento antropológico um dos seus fios condutores. A seguir, com o objetivo de posicionar a antropologia na primeira rede de interesses de Kant, examino os primeiros momentos da entrada das ideias de Rousseau nos círculos intelectuais alemães, informações que ajudarão a iluminar a provável primeira referência à obra de Rousseau na seção sobre os seres humanos do manual de geografia física que Kant produziu entre 1757 e 1759. Na sequência, recupero a publicação do *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766* com o objetivo de esclarecer a redistribuição disciplinar dos elementos antropológicos entre as disciplinas de ética e de geografia física que este texto noticia e seu modo de articulação viabilizado pela investigação antropológica de Rousseau para o conhecimento da moral própria à natureza dos seres humanos. Por fim, me posiciono em relação à linha de argumentação que defende um progressivo interesse de Kant em antropologia, apontando um ponto cego crucial nas interpretações de Erdmann (1882), Schmucker (1961) e Wilson (2006, 2018), que, no geral, admitem a relação estrutural estabelecida por Kant entre os seus cursos de geografia física e antropologia.

I. Entrada das ideias de Rousseau na Alemanha

Como já indicado, dezembro de 1759 é atualmente considerada a data mais antiga em que Kant teria tomado consciência da existência de Rousseau, quando, numa carta a Kant, Hamann enfrentava o genebrino para responder a seu modo à Querela sobre o Otimismo. O contexto dessa carta teria sido a recusa silenciosa de Kant em levar adiante em parceria com seu amigo o projeto conjunto de publicação de um manual de física para crianças. Aliás, é precisamente o silêncio total de Kant a esse respeito o que, segundo W. Stark, dificulta a reconstrução dessa curiosa ideia, que, para Hamann, teria de se estruturar integralmente na *crença* a fim de que o *livro da natureza* pudesse ser conhecido, ao passo que, para Kant, nada além dos princípios humanos de conhecimento poderiam fundar semelhante investigação (Stark, 2009, p. xxvii). Ao menos, é sob esses princípios investigativos que, nessa mesma época da carta, já se encontrava estruturado o curso de Kant sobre geografia

física.

Ainda segundo o especialista, Hamann tinha bastante clareza quanto as suas objeções ao curso de Kant (idem, p. xxvi), e certamente não havia nada de gratuito no seu partido tomado na oposição entre *crença* e *saber*, que o levava justamente a rejeitar a imagem de um mundo melhor tal como a retratada por Rousseau. Sem a intervenção *particular, pontual e atual* da Providência, diz o amigo de Kant, uma semelhante imagem não passa de uma contradição (*Br*, AA 10: 30). Nada mais é dito sobre Rousseau, o que de saída parece sugerir, ao contrário de uma ignorância completa da parte do seu interlocutor, algum conhecimento prévio sobre esta fonte teórica à qual Hamann recorre. Essa suposição é tanto mais assegurada quando se admite que a crítica de Hamann a Rousseau pertence de fato a um verdadeiro ataque ao curso de Kant sobre geografia física, o que, no mínimo, sugere a possibilidade de Kant já possuir algum conhecimento sobre o pensamento de Rousseau anterior a essa polêmica privada à qual foi arrastado pelo seu amigo.¹

A suposição que apresento ganha ainda mais robustez quando examinamos com alguma atenção a recepção do pensamento de Rousseau pela imprensa periódica alemã (Trousson, 1969). Para nos atermos ao essencial, após a publicação do *Discurso sobre as Ciências e as Artes* em novembro de 1750, esta obra de Rousseau é em pouco tempo resenhada por Lessing em 1751 na Alemanha. O fascículo de abril desse ano da revista alemã *Das Neueste aus dem Reiche des Witzes* apresentava o *Primeiro Discurso* em termos bastante elogiosos; é certo que em cores mais vívidas quanto ao estilo do que quanto ao problema básico sobre a relação entre as ciências e a moral. As poucas dúvidas de Lessing, porém, “não diminuíram sua admiração pelo talento do autor, nem mesmo por seu entusiasmo pela virtude” (Trousson, 1969, p. 292).

Esta recepção amistosa permaneceu praticamente singular dentre os inúmeros ataques que o *Primeiro Discurso* de Rousseau ainda receberia nos anos seguintes. O tom agressivo de resenhas tais como as de Gottsched no fascículo de julho de 1751 da revista *Das Neueste der anmuthigen Gelehrsamkeit* alimentou em solo alemão o início da polêmica que envolveria, por toda a Europa, a obra de Rousseau e de cujos “menores episódios o público rapidamente se informava” (idem, p. 297).

Já o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em junho de 1755, recebe sua primeira resenha alemã novamente de Lessing em 10 de julho deste mesmo ano. Ou seja, em menos de um mês o *Segundo Discurso* de Rousseau já ganhava a atenção dos eruditos alemães. Difícil não ver nesse breve período a marca de um interesse geral quanto ao conhecimento da nova ofensiva rousseauísta. Convém destacar que esta segunda resenha de Lessing, bem mais breve que a primeira, não se mostrava menos elogiosa quanto à afirmação de que Rousseau era um pensador que devia ser lido, ao passo que, após pouco

¹ Para uma interpretação alternativa sobre o fiasco deste projeto, cf. Beiser, 1987.

mais de um ano de uma série de resenhas críticas, a tradução do *Segundo Discurso* preparada por Mendelssohn aparecia acompanhada de uma introdução mordaz sob a forma de carta endereçada a Lessing, além da tradução da famosa carta de Voltaire a Rousseau, de 30 de agosto de 1755. O motivo para a publicação dessa última carta, diz Mendelssohn, “é a esperança de que causasse risos, pois Rousseau é de fato trágico o bastante” (Mendelssohn apud Trousson, 1969, p. 299n1). Assim, conclui Trousson, “vê-se que o *Segundo Discurso* não convencia mais que o *Primeiro!*” (idem, ibidem).

Lessing e Mendelssohn, divergindo claramente sobre a recepção destas duas obras de Rousseau, representavam em meados da década de 1750 o tom do debate entre os eruditos alemães. Poucos prós e muitos contras. A rigor, as vozes predominantemente críticas, por vezes cáusticas, certamente não arrefeceram em nada o burburinho em torno do fenômeno Rousseau, e deve parecer difícil imaginar que Kant teria se mantido alheio a tamanha controvérsia que corria os salões ilustrados desse período.

Não fosse suficiente esse *pêle-mêle* como sugestão do conhecimento de Kant da obra de Rousseau em algum ponto anterior à década de 1760, há uma passagem singular no seu manual de geografia física confeccionado durante a segunda metade da década de 1750 em que figura uma proposição extraída justamente do *Segundo Discurso*. Assim diz o jovem professor de geografia física: “Os Hotentotes podem ver a olho nu um navio a tão longa distância quanto o Europeu com a luneta” (V-PG/Holstein, 26: 93). Esta referência singular à obra rousseauísta (Rousseau, 1964, p. 141) é apresentada na quarta parte da seção sobre os seres humanos, em que Kant colige diversas informações sobre as qualidades inatas dos seres humanos, o que mostra de início que sua primeira recepção do pensamento de Rousseau é como fonte naturalista, não como moralista. Não fica claro, porém, como Kant o compreendia.²

Por um lado, a conclusão a que Kant chegava a partir desse apanhado reforça sua anuência, certamente eurocêntrica e racista, da leitura buffoniana. Kant acompanha Buffon no que se refere à superioridade inata dos “habitantes das zonas temperadas, sobretudo de sua parte central” (V-PG/Holstein, 26: 96) diante de outros povos tomados como periféricos. Já no *Segundo Discurso*, como se sabe, a oposição entre os ditos selvagens e os alegados civilizados visava reforçar a vantagem natural dos primeiros diante dos europeus. Por outro lado, tanto Rousseau quanto Kant, ao recorrerem metodologicamente à Teoria do Clima (Pinna, 1989) empregada por Buffon, concordavam num ponto fundamental. Ambos recusavam as explicações físico-teológicas em proveito de uma explicação de ordem empírica para o problema da diversidade humana intraespécie, física e moral. Neste sentido, sob a divergência de resultados ou mesmo de campos de investigação (por exemplo, a questão das

² Para um exame detalhado desta questão, cf. Santos, 2017.

raças se mostrou cientificamente mais relevante para Kant do que para Rousseau), dificilmente esta concordância, mais fundamental, teria sido fortuita num leitor tão perspicaz quanto Kant, sobretudo ao evidenciar-se que a antropologia já figurava nesse período como um ramo do conhecimento histórico caro a ambos os filósofos.

Essas observações, bastante sucintas, são suficientes como prova de que Rousseau, essencial para a concepção moral desenvolvida por Kant ao longo da década de 1760 (Schmucker, 1961, p. 129), não parece ter sido menos relevante na estruturação da antropologia kantiana que ocorria no interior dos seus primeiros cursos de geografia física. Além disso, o fato de essa convergência metodológica, possibilitada pelo compartilhamento da matriz buffoniana, levar de início a resultados diversos sobre o lugar do ser humano na Criação - questão central do *Segundo Discurso* e não menos essencial nas reflexões de Kant durante a década de 1760 (BGSE, AA 20: 42 e 45-46) -, pode muito bem ter despertado o interesse de Kant para um exame mais pormenorizado do pensamento de Rousseau anterior a sua leitura do *Emílio*. Fato é que Kant não só não se manteve distante da polêmica Rousseau em meados da década de 1750 como chegou a aproveitar algumas das suas proposições em sala de aula. Assim, se não há elementos suficientes para indicarmos qual foi realmente a *primeira* impressão dos discursos rousseauístas - é bem possível que Kant não tenha percebido de pronto a potência do pensamento de Rousseau -, é razoável concordarmos que a carta de Hamann a Kant de dezembro de 1759 esconde um diálogo, certamente tensionado, sobre o significado da relação entre antropologia e moral num pensamento tão paradoxal quanto o de Rousseau.

II. Rousseau no *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*

Após quase uma década lecionando sobre diversas disciplinas na universidade, e certamente lendo com afincamento as obras de Rousseau (BGSE, AA 20: 30), Kant faz saber com um anúncio referente aos seus próximos cursos uma mudança estrutural no seu método de ensino. É aqui que aparece pela primeira vez a sua famosa sentença sobre a impossibilidade de aprender a filosofia, cabendo aos professores a tarefa certamente mais árdua de ensinar seus alunos não propriamente um ofício, mas uma atividade, a de filosofar (NEV, AA 2: 307). Não é tão imediata a identificação da influência rousseauísta nessa mudança de paradigma, muito embora o critério de utilidade lançado sobre os conhecimentos acadêmicos como estratégia metodológica para a mitigação da formação meramente técnica do alunado, bem como a adequação da utilidade ao desenvolvimento natural das competências intelectuais dos universitários se devem claramente à leitura que o professor fez do *Emílio*.

Ainda mais notável que a matriz pedagógica oferecida por Rousseau é o modo como o seu método antropológico possibilita algumas transposições que Kant realiza entre as disciplinas de ética e de geografia física para a compreensão adequada da

moral. Quanto à primeira disciplina, por exemplo, sem nunca declarar textualmente, Kant recorre à noção rousseauísta de *sentimento* como elemento-chave para o reconhecimento “da legitimidade moral” (idem, AA 2: 311), escapando, com isso, das elucubrações pretensiosas da metafísica.

A rigor, tomada em específico, a noção de sentimento a que Kant recorre neste texto poderia ser atribuída não tanto ao genebrino, quanto aos defensores do *moral sense*. É conhecida a divergência de interpretações entre as leituras de Schilpp e Schmucker.³ Para Schilpp, “o *Anúncio* não revela nem um abandono [kantiano] dos Britânicos e de Rousseau nem uma admissão acrítica das suas posições” (Schilpp, 1998, p. 78). Tratar-se-ia, na verdade, de um exercício de interpretação diante de um conjunto de vigorosos argumentos dos principais moralistas da época, mas que de modo algum sugere uma inovação no desenvolvimento do pensamento ético de Kant e nem uma adesão sua seja a Rousseau ou aos empiristas britânicos. Já Schmucker rejeita parcialmente esta interpretação, afirmando que, “enquanto o emprego do conceito de *sentimento* remete aos ingleses, que ele [Kant] avaliará na sequência, o termo *coração* sugere melhor Rousseau” (Schmucker, 1961, p. 150). Ou seja, a interpretação de Schilpp poderia estar certa não fosse a relação decisiva que Kant estabelece entre coração (*Herz*) e sentimento (*Sentiment*). Uma ligação que de modo algum se explica apenas entre os moralistas britânicos, mas que ganha fundamento numa adesão, certamente singular, não só aos conceitos, como também ao método de Rousseau.

Na sequência do seu comentário sobre o sentimento, e após reconhecer a importância de Shaftesbury, Hutcheson e Hume no campo da moral, Kant explica que as falhas e imprecisões justamente desse grupo de filósofos seriam corrigidas e completadas com o auxílio do seguinte método de investigação antropológica:

Torno claro o método segundo o qual é preciso estudar o *ser humano*: não somente aquele que foi deformado pela figura mutável que seu estado contingente imprimiu nele e que enquanto tal ficou quase sempre ignorado dos próprios filósofos; mas a natureza do homem que sempre permanece e sua posição peculiar na criação (*NEV*, AA 2: 311).

Sem declará-lo, é o método de investigação antropológica empregado por Rousseau que Kant lança contra os filósofos britânicos em bloco com o objetivo de apreender no seu curso de ética a verdadeira natureza dos seres humanos. De que outro modo poderíamos entender sua indiscutível semelhança com a abertura do *Segundo Discurso* de Rousseau?

Como o homem chegará ao ponto de se ver tal como a natureza o formou, em todas as alterações que a sucessão do tempo e das coisas acabou por produzir na sua constituição original, e de desemaranhar isso que diz respeito a sua própria essência disso que as circunstâncias e os progressos acrescentaram ou mudaram em seu estado primitivo? (Rousseau, 1964, p. 122).

³ Para uma bela revisão dessas leituras, cf. Cunha, 2017.

Embora *Emilio* seja uma presença dominante no *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*, o recurso kantiano ao *Segundo Discurso* é indubitável quando importa destacar o método antropológico para a descoberta da verdadeira natureza da moral. É assim que se explica o interesse rousseauísta de Kant em focar simultaneamente no diverso e no singular dos seres humanos. Seduzidos pela suposta uniformidade da espécie, poucos foram os filósofos que se atentaram para a variedade de formas que os seres humanos assumem, a exceção de Rousseau, que Kant honra na descrição do seu método com uma admirável elipse: singularidade quase sempre ignorada. *Quase*. O modo como o ser humano saiu das mãos da natureza, aquilo que caracteriza a natureza humana como tal, porém, não deve ser menos relevante; a rigor, sua essência é tida como o próprio eixo da investigação, tanto na descrição interrogativa de Rousseau quanto na propositiva de Kant. Não há qualquer divergência aqui.

A confirmação de que se trata efetivamente de Rousseau nessa última passagem do *Anúncio* é dada pela conformidade das afirmações de Kant sobre essa nova metodologia. A conclusão dos seus comentários sobre o seu curso de ética destaca a inovação de semelhante método que, segundo o professor, “ficou inteiramente desconhecido dos Antigos” (NEV, AA 2: 312). Já, numa nota manuscrita dessa época, o mesmo é reafirmado: “o livro de Rousseau serve para aprimorar os Antigos” (BGSE, AA 20: 9). É possível que o livro aqui em questão seja o *Emilio*. No entanto, como Kant foi o primeiro pensador a captar a unidade essencial do pensamento de Rousseau, mais importante que descobrir qual seria a obra aludida é reconhecer a posição axial do genebrino nesse aprimoramento da investigação dos Antigos, que o coloca à frente de todos os outros modernos; ou ainda, sua contribuição indispensável nesta alteração substancial da disciplina kantiana de ética, que a disciplina de geografia física vai acompanhar, provocada pela aplicação do método de investigação antropológica inaugurado no *Segundo Discurso*.

No tocante especificamente à nova abordagem metodológica na disciplina de ética, o professor explica a respeito da doutrina da virtude que, antes de exigir dos seres humanos o que eles devem fazer - princípio de investigação que se provará essencial na criação do seu curso de antropologia na década seguinte (V-Anth/Collins, 25: 9) -, é preciso ter a paciência de inventariar o que eles realmente fazem ou são capazes de realizar. Daí a relevância dos saberes históricos em comparação com o palavreado técnico metafísico que, pouco depois, os *Sonhos de um Visionário* tratarão de denunciar (TG, AA 2: 319). Não se trata, é claro, de recusar o saber *filosófico*, mas de reconhecer naquele momento a sua limitação no que diz respeito ao conhecimento apropriado da natureza humana, o que se buscava compensar com a ajuda do conhecimento *histórico*, estratégia que, a rigor, Rousseau lançou mão de modo exemplar no *Segundo Discurso*. Daí também o interesse de Kant na reordenação da estrutura interna da disciplina de geografia física, agora menos focada nas

particularidades físicas do globo terrestre, porque mais atenta na compreensão das particularidades física e moral do seu elemento mais ilustre: o ser humano.

Até esse momento, o curso de geografia física era composto por três grandes partes, como confirma o *Manuskript Holstein* sobre geografia física: a primeira parte sobre a descrição física da Terra, a segunda sobre a descrição dos seus componentes - os quais eram agrupados de acordo com os três grandes reinos (animal, vegetal e mineral) - e, por fim, a descrição dos países a partir da sua distribuição entre os quatro grandes continentes, asiático, africano, europeu e americano. A partir do *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*, os alunos que participassem do curso remodelado de geografia física presenciariam uma redistribuição temática dessas três partes com o objetivo de acomodar melhor o material antropológico que se acumulava com o passar do tempo.

A primeira acomodação proposta por Kant dizia respeito à redução da primeira parte apenas ao que podia lançar luz sobre a “influência que [os ambientes] têm sobre os Estados por intermédio do comércio e da indústria” (NEV, AA 2: 312) e que justificava, inclusive, o título da própria disciplina: geografia física. Com isso, Kant pretendia explorar com mais calma a segunda parte em vista da diversidade humana. Denominada pelo professor de *Geografia físico-moral*, essa seção procuraria apreender, a partir da multiplicidade das qualidades naturais do ser humano, aquilo “que nele é moral” (idem, ibidem). A articulação entre o curso de ética e esta segunda parte do curso de geografia física é então evidente, pois, se, de um lado, apenas o conhecimento do diverso referente à natureza humana habilita a doutrina da virtude a interrogar o que há de propriamente moral nos seres humanos, de outro, é a noção de sentimento aquilo que baliza o exame da diversidade de modos de sentir e de agir dos mais variados grupos humanos. Por fim, a terceira parte passaria a considerar a confluência entre as duas forças previamente examinadas, *natureza* e *ação humana*, do que então era natural que, seguindo a tradição inaugurada por Montesquieu na obra *Espírito das Leis*, fosse denominada de *geografia política*.

A mudança que Kant anuncia sobre o novo sistema geográfico é substancial e resultante de uma ampliação contínua do seu projeto inicial. Se buscava de início uma descrição física do globo terrestre segundo suas leis mais gerais e seus elementos mais diversos para a “satisfação dos senhores que assistiam ao curso” (EACG, AA 2: 3), é assim que o professor se expressou num anúncio mais antigo de 1759, agora Kant aprimora o seu sistema com uma acomodação notável do material antropológico lentamente coletado nas fontes materiais as mais diversas da História Natural e, não menos importante, dando cada vez mais atenção ao potencial formador desses conhecimentos. É assim que o nosso professor, agora já bastante experimentado nos conhecimentos empíricos da antropologia, percebe com a ajuda de Rousseau o erro fundamental do ensino universitário, que estimula precocemente os raciocínios além

de desprezar os conhecimentos históricos, os quais poderiam ocupar nas mentes jovens o lugar da experiência e que funcionariam adequadamente como preparação para a vida.

Retenhamos por um momento esta expressão, que é do próprio Kant: *preparação para a vida*. Ela é certamente uma herança direta do pensamento pedagógico de Rousseau. Mais especificamente, trata-se de uma estratégia metodológica rigorosamente análoga à empregada por Rousseau na seção *Das Viagens* que pertence ao capítulo V do *Emilio*. Nessa altura da narrativa, Emilio conta com aproximadamente vinte anos de idade e se prepara para desbravar o mundo (faixa etária próxima da que os jovens entravam nas universidades na época de Kant). É o momento da sua formação em que, segundo Rousseau, entra em cena a educação cosmopolita responsável pelo ensino dos princípios da política, que inclui também uma compreensão da diversidade e unidade física e cultural do gênero humano, o que exigirá um método adequado de ensino:

Não basta percorrer os países para se instruir; é necessário saber viajar. Para observar é necessário ter olhos e voltá-los para o objeto que se quer conhecer (Rousseau, 1969, p. 828).

Com esse requisito prévio de *aprender a viajar* antes de se lançar no mundo, a rigor uma exigência já apresentada em termos fortemente críticos na famosa nota X do *Segundo Discurso*, Rousseau destaca a necessidade de que o ensino formal se conforme à necessidade de que os jovens se tornem genuínos cidadãos do mundo, capazes de orientar-se moralmente nas relações sociais e nas situações de vida as mais diversas. Nada disso é possível, assim destaca Rousseau, sem uma intervenção pedagógica deliberada, e que só pode ser realizada com o conhecimento adequado do mundo, aqui incluído o conhecimento detalhado dos seres humanos. Ora, é justamente essa nova conformação dos saberes acadêmicos o que Kant defende no seu *Anúncio*, com destaque em específico para a disciplina de geografia física, cuja convergência com as teses mais fundamentais do *Segundo Discurso* e do *Emilio* se mostra agora bastante evidente.

Essa redistribuição inter e intradisciplinar dos conteúdos que passariam a ser tratados, em específico, no curso de geografia física resulta, portanto, de uma ampliação contínua do primeiro sistema geográfico proposto por Kant em resposta direta a um acúmulo crescente de informações sobre os seres humanos; ou, propriamente expresso, a uma saturação do *material* antropológico que de início se encontrava preponderantemente circunscrito à segunda parte do curso, em sua primeira seção sobre os seres humanos, e que agora atravessa o sistema geográfico como um todo. Mas, como já deve estar claro, a irrupção controlada desse material também terá dependido da aplicação que Kant vinha fazendo do

método rousseauísta de investigação antropológica, que autorizava a correlação singular entre os conhecimentos histórico e filosófico. Ou seja, até o reequilíbrio trazido com a inauguração do *Conhecimento do Mundo*, composição das disciplinas de geografia física e de antropologia no início da década de 1770, a investigação antropológica de Kant, inspirada na de Rousseau, daria o tom dos cursos de ética e de geografia física, oferecendo como que sua unidade sistemática e metodológica. Fica em aberto a discussão se, após esta recomposição disciplinar, a figura do ser humano também se manteve dominante nos cursos de geografia física lecionados a partir da década de 1770 (Louden, 2011, p. 147) e, ainda, a pergunta de ouro sobre o lugar da antropologia na filosofia moral após a famosa *Dissertação de 1770*.

III. Erdmann, Schmucker e Wilson

A saturação do campo antropológico que o *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766* testemunha não passou despercebida da *Kantsforschung*, embora não pertença à leitura dominante sobre a origem da antropologia no pensamento de Kant. Num estudo admirável, mas pouco retomado, Benno Erdmann se aventura a rastrear os primórdios do interesse antropológico de Kant e identifica na Terceira Parte do ensaio *História Natural Universal e Teoria do Céu* (1755) os dados mais antigos sobre a atenção que o jovem Kant já prestava às “pesquisas em antropologia física” (Erdmann, 1882, p. 39). Ainda mais demonstrativo desse ponto são os cursos que logo depois Kant passou a oferecer sobre geografia física, os quais oferecem elementos importantes para a “reconstrução da ideia de suas investigações antropológicas” (idem, *ibidem*).

Com o começo da frequência de Kant na sociedade refinada na mesma época do início de seus cursos universitários, outra dimensão antropológica também passa a ocupar a sua atenção, a do trato social, da prática de mundo. Segundo a avaliação do especialista, é precisamente a ênfase apenas nas investigações teóricas de Kant o que conduz a perdermos de vista a *ampliação* e o *aprofundamento* da sua investigação antropológica, bem como “o pano de fundo consciente em que Kant inseria os elementos factuais político-geográficos” (idem, p. 44). Visto com mais atenção, é nesse contexto que se destacam justamente as influências “dos empiristas ingleses e em breve também a de Rousseau”, como o provam as *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*.

Da remodelação da investigação antropológica, evidente neste ensaio kantiano de 1764, segue-se a conclusão de Erdmann quanto ao caminho que a investigação geográfica de Kant assumiria para si: “torna-se compreensível que o exame antropológico da geografia político-moral, tal como Kant *agora* denomina, também se converta progressivamente no alvo buscado para os seus estudos geográficos” (idem, p. 45. *Itálico adicionado*). É precisamente isso o que comprova de modo

característico o *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*.

Infelizmente, o exame de Erdmann não explora alguns elementos não menos importantes. Por exemplo, que Rousseau já havia entrado na ordem do dia antes mesmo da ideia de Kant para a escrita do seu ensaio de 1764. Para sermos justos, o especialista certamente não teve acesso ao *Manuskript Holstein* de geografia física, o que lhe travou a suposição de Rousseau como uma fonte naturalista para esse curso de Kant, como acima demonstrado. Por outro lado, bastaria uma consulta à carta de Hamann a Kant de dezembro de 1759 para ter a dúvida despertada sobre a datação deste encontro, o que o conduziria, no mínimo, a uma formulação mais apropriada: *da influência de Rousseau e em breve também a dos empiristas ingleses*. Da mesma forma, o especialista não desdobra nenhuma consequência da leitura que Kant teria começado a fazer da obra rousseauísta na reordenação disciplinar da geografia física em meados da década de 1760. Ele apenas se limita a destacar a impropriedade do título *geografia física* em relação às investigações que são de fato executadas por Kant (idem, p. 47). Assim, embora incontornável para uma investigação correta referente à sobredeterminação dos primórdios do interesse antropológico de Kant, bem como à saturação do material antropológico que o curso kantiano de geografia física experimenta ao longo da década de 1760, Erdmann não avança nas pesquisas referentes ao impacto da antropologia rousseauísta nesse mesmo curso e, sobretudo, na sua remodelação a partir do *Anúncio*.

Algo análogo a essa limitação ocorre com Schmucker. De fato, o exame desse especialista é bem mais detalhado e claramente atento à importância do genebrino em três âmbitos estratégicos do *Anúncio*: pedagogia, ética e geografia física. Schmucker tributa à pedagogia rousseauísta, por exemplo, o diagnóstico kantiano sobre o treino precoce do intelecto antes da preparação adequada das competências cognitivas e morais nos jovens universitários. Mas, diferentemente das consequências radicais extraídas pelo genebrino, a atividade profissional de Kant o permitiu propor “um aprimoramento do método de ensino, tanto quanto possível ajustado à ordenação natural, isto é, à inteligência gradual da sua audiência” (Schmucker, 1961, p. 149).

No caso da disciplina de ética, como vimos, a vinculação entre *sentimento* e *coração* consistiu numa herança rousseauísta ainda mais fundamental, na medida em que viabilizou um método renovado de investigação antropológica, segundo o qual conhecimentos histórico e filosófico se apoiam mutuamente para “a solução deste problema fundamental: a natureza essencial do ser humano” (idem, p. 151). É esta façanha de Rousseau que garantiu, segundo Kant, a sua posição no panteão dos pensadores, e ao lado de Newton.

Por fim, mesmo o curso de geografia física também testemunha a decisiva influência de Rousseau. Sua chave de interpretação, como mostrado, é a relevância do estudo histórico do ser humano para a compreensão da sua natureza moral. De

acordo com Schmucker, a aplicação deste princípio rousseauísta não era singular do *Anúncio*, mas já evidente na quarta seção das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, sobretudo quando levamos em consideração o escrutínio da relação de mútua influência entre ser humano e ambiente, que “Rousseau desenvolve no capítulo onze do Segundo Livro e no capítulo oito do Terceiro Livro do *Contrato*” (idem, p. 152).

Eis aí o ponto limite e, também, a limitação da investigação de Schmucker. Embora ele conclua que Kant “sempre considerou a antropologia imprescindível” (idem, p. 153), esta investigação antropológica herdada de Rousseau se encontra dividida entre o *Emílio* e o *Contrato Social*, sem que absolutamente nada seja dito sobre o *Segundo Discurso*. Tudo se passa como se Kant pudesse ter compreendido toda a extensão do pensamento de Rousseau sem nunca ter lido a sua obra se não a mais paradoxal, certamente a mais polêmica, e a mais claramente em sintonia com o seu próprio curso de geografia física. Como procurei demonstrar acima, mesmo se admitirmos a importância dessas duas obras rousseauístas da década de 1760, não foi menos importante o proveito que Kant soube extrair especificamente da obra de Rousseau de 1755. Há, a rigor, demonstrações claras e textuais do *Segundo Discurso* no *Anúncio* que, uma vez reconhecidas, poderiam recolocar o intérprete no caminho de uma revisão do início do diálogo intelectual entre Rousseau e Kant, o que apenas reforçaria a sua conclusão geral. Talvez, para o problema que procurei examinar, a única falha nesta obra magistral de Schmucker é sua desatenção quanto à relação expressa entre o *Segundo Discurso* e o *Anúncio* em vista da antropologia desenvolvida por Kant no interior dos seus cursos de geografia física, o que, contas feitas, resulta impropriamente na confirmação da datação clássica proposta por Cassirer. Uma exceção como essa, porém, infelizmente não pode ser admitida no estudo de Wilson.

A investigação de Wilson é importante e constitui um avanço real nas pesquisas mais atualizadas sobre a antropologia kantiana, sobretudo após o bloqueio gerado pela introdução editorial do tomo da *Akademie* referente aos registros preservados dos cursos de Kant sobre antropologia (V-*Anth*, AA 25: vii-xxiv). São frequentes as posições pró e contra os argumentos dos editores R. Brandt e W. Stark no que se referem à origem exclusivamente escolástica da antropologia kantiana. Contra essa linha argumentação, Wilson considera ser “mais crível que a antropologia tenha se originado nos cursos de geografia física do que a partir da seção de psicologia empírica dos cursos de Kant sobre metafísica” (Wilson, 2006, p. 18). O que essa tradição de interpretação, que remonta aos trabalhos Arnoldt e Hinske, vê como origem unilateral é, na verdade, um simples aproveitamento que Kant faz do modelo baumgartiano da *Psychologia Empirica* para a disposição enciclopédica dos materiais antropológicos a partir da inauguração do curso de antropologia em 1772; assim como, se posso acrescentar, a disposição kantiana dos materiais geográficos desde o

início seguiu o esquema enciclopédico preconizado por Lineu no *Systema Naturae*, muito embora a investigação efetivamente realizada por Kant no curso de geografia física emulasse a de Buffon.

Quanto ao *Anúncio* em específico, a crítica que Kant faz à deformação intelectual dos jovens universitários gerada pelo ensino exclusivamente escolástico é atribuída por Wilson não a Rousseau, mas a Thomasius, que via a erudição como “frequentemente esvaziada de aplicações práticas” (idem, p. 12). A sua argumentação é incisiva e, em larga medida, convincente no que se refere à escalada da crítica que a escolástica wolffiana experimentou ao longo do Século Dezoito. No entanto, a especialista despreza integralmente o papel central desempenhado por Rousseau no aprofundamento e na reordenação do material antropológico no curso de geografia física que Kant passaria a lecionar a partir de 1765. Diferentemente do que supõe Wilson, as confirmações textuais apontam todas para o genebrino e não para Thomasius. Poderíamos, então, pensar que se encontrava oportunamente à disposição de Kant um ponto de fuga à erudição escolástica, com a qual sua reforma disciplinar se coadunava, mas que não vinha dessa crítica diretamente, mas sim da obra de Rousseau, as suas ideias fundamentais e os seus procedimentos gerais. Assim, ao explorar em detalhes essa linha de interpretação, Wilson peca por não ser menos unilateral no seu rastreamento das fontes que alimentaram o nascimento da antropologia kantiana.⁴

IV. Conclusão

Tomados em conjunto, estes três importantes estudos, que se empenham em manter vinculadas as disciplinas de geografia física e antropologia, avançam de modo desigual na história da formação do Conhecimento do Mundo. Erdmann apontava para ao menos dois pontos centrais que a leitura prevalecente continua a rejeitar: a sobredeterminação da origem da antropologia kantiana (os estudos *escolásticos* e os em *antropologia física* realizados pelo jovem Kant) e sua dívida com a antropologia rousseauísta. Apenas uma leitura conjugada destes dois pontos pode explicar a originalidade da reordenação disciplinar testemunhada no *Anúncio*. Já Schmucker, mais atinado para esses elementos, explora em detalhes no *Anúncio* a relação entre ética e geografia física viabilizada pela antropologia de Rousseau. Contudo, por não considerar em específico a metodologia em execução no *Segundo Discurso*, o especialista não percebe que a história da relação entre Rousseau e Kant teria de remontar a um período bem anterior ao que a *Kantsforschung* admite. Falha certamente menos grave, já que essa relação se encontra assegurada e em nada desautoriza a proposição fundamental de Erdmann. Por fim, Wilson, embora

⁴ Num estudo mais recente, Wilson apenas reforça esta sua interpretação, sem que novamente nada seja dito sobre a influência de Rousseau no pensamento antropológico de Kant. Cf. Wilson, 2018.

defenda claramente a origem geográfica da antropologia kantiana, relegando à escolástica a única função de oferecer os esquemas enciclopédicos para a distribuição dos materiais antropológicos, desautoriza inteiramente os resultados obtidos por Schmucker, quando vê na obra de Thomasius a fonte exclusiva de Kant para a sua revisão pedagógica da disciplina de geografia física. O que resulta disso, como indicado, é a desqualificação completa do impacto da obra rousseauísta no desenvolvimento da filosofia de Kant também no que concerne à geografia física.

O que busquei realizar neste artigo foi a revisão de um dos momentos, talvez o mais emblemático, desta história da formação do Conhecimento do Mundo, oferecendo alguns elementos para uma compreensão ampla da alteração substancial que o curso de geografia física sofreu no *Anúncio do Prof. I. Kant de 1765-1766*, em razão da leitura contínua que Kant fez da obra rousseauísta, notadamente do *Segundo Discurso*, desde meados da década de 1750. É de fato Rousseau quem ofereceu o tema antropológico fundamental que atravessa de ponta a ponta o curso kantiano de geografia física apresentado no *Anúncio*, sendo, inclusive, causa do aprofundamento da reflexão sobre os seres humanos nos próximos sete anos de curso, até sua saturação máxima, quando então Kant reequilibrará a inauguração do seu novo curso de antropologia com a sua famosa proposição do Conhecimento do Mundo. Mas até que esta composição das disciplinas de geografia física e de antropologia ocorresse no início da década de 1770, a investigação antropológica seguiria dando o tom do curso sobre geografia física, bem como o de ética, oferecendo sua unidade sistemática e metodológica, algo que se mostrava essencial para a concatenação do extenso material antropológico compartilhado provisoriamente entre essas disciplinas.

Não menos essencial, porém, era o tema pedagógico rousseauísta. Para além da especificidade de cada disciplina, que Kant não cessou de questionar, o que mais importava na ausência de uma filosofia plenamente constituída era ensinar os alunos a pensarem de maneira autônoma, seja rompendo os enquadramentos tradicionais dos problemas filosóficos, seja caminhando por si mesmos com a ajuda desta vasta cartografia notadamente humana que o curso sobre geografia física buscava oferecer em meados da década de 1760. Assim Kant entendia a necessidade da formação cosmopolita nos jovens universitários, segundo a sua posição e contexto no mundo, como resultado das instruções que recebeu de Rousseau numa certa tarde absorta de 1762 quando, mergulhado no *Emílio*, esqueceu-se completamente de sair para sua caminhada diária; ao menos, é *quase* sob esses termos que Cassirer julgou acertado recontar esta historieta sobre o “início” da relação entre Rousseau e Kant.

Referências

Beiser, F. (1987). *The Fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge and London: Cambridge University Press.

- Cassirer, E. (1981). *Kant's Life and Thought*. Translated by James Haden. New Haven: Yale University Press.
- Cunha, B. (2017). *A Gênese da Ética de Kant: O Desenvolvimento Moral Pré-Crítico em sua relação com a Teodiceia*. São Paulo: LiberArs.
- Erdmann, B. (1882). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Bd I. Leipzig: Fues's Verlag.
- Ferrari, J. (1979). *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck.
- Jachmann, R. (1985). « Emmanuel Kant raconté dans des lettres à un ami ». In: Mistler, J. (org.). *Kant Intime*. Paris: Grasset.
- Kant, I (1900ss). *Kant's gesammelte Schriften*. Hg.: Bände I-XXII, Preußische Akademie der Wissenschaften. Band XXIII, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, e, a partir do Band XXIV, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- _____. (2003). “Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a Organização de suas Preleções no Semestre de Inverno de 1765-1766”. In: *Lógica*. Tradução de G. Almeida. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Louden, R. (2011). “The Play of Nature”: Human Beings in Kant's Geography. In: Louden, S.; Mendieta, E. (orgs.). *Reading Kant's Geography*. Albany: SUNY.
- Pinna, M. (1989). Un aperçu historique de la théorie des climats. *Annales de Géographie*, 98 (547), pp.322-325.
- Rousseau, J. J. (1964). *Oeuvres Complètes : Écrits Politiques*. Tome III. Paris: Gallimard.
- Santos, L. R. R (2017). A Raiz Rousseauísta da Antropologia Física de Kant. *Estudos Kantianos*, 5 (2), pp.125-146.
- Schilpp, P. (1998). *Kant's Pre-Critical Ethics*. Bristol: Thoemmes.
- Schmucker, J. (1961). *Die Ursprünge der Ethik Kants*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Stark, W. (2009). „Einleitung“. In: KANT, I. *Vorlesung über Physische Geographie*. Bd. XXVI. Berlin: Walter de Gruyter.
- Trousseau, R. (1969). Jean-Jacques Rousseau et son Oeuvre dans la Presse Périodique Allemande de 1750 à 1800 (I). *Dix-Huitième Siècle*, 1, pp.289-310.
- Wilson, H. (2018). “Elucidations of the Sources of Kant's Anthropology”. In: Lorini, G.; Louden, R. (orgs.). *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham: Palgrave Macmillan.
- _____. (2006). *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany: State University of New York.

Recebido em: 19.08.2019

Aceito em: 29.11.2019

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



APRESENTAÇÃO

Apresentação de textos selecionados de *Preleções sobre a filosofia da religião*, de G. W. F. Hegel, traduzidos por Fabiana Del Mastro

Fabiana Del Mastro

fabiana.mastro@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

As *Preleções sobre a filosofia da religião* são uma compilação de manuscritos e de anotações dos alunos de Hegel dos quatro cursos ministrados sobre o tema durante o período de Berlim (1821, 1824, 1827 e 1831). O texto traduzido é um recorte da versão aprimorada de 1840 da primeira edição da obra, publicada em 1832. Optou-se pelo estudo dessa publicação das *Preleções* - reeditadas posteriormente em 1925/1929, por G. Lasson, e em 1983, por W. Jäschke - pelo seu compromisso estrito com a reconstrução do desenvolvimento orgânico das aulas de Hegel. Esta edição intercala o texto-base, um manuscrito de 1931, com *Nachschriften* de alunos, parte deles revisados pelo próprio Hegel. Afora isso, ainda que a edição de Ph. Marheineke e B. Bauer seja menos extensa que as duas posteriores, seu texto é preservado das interpretações condicionadas pela cisão da escola hegeliana (já bem cristalizada uma década após a morte de Hegel), as quais determinaram o arranjo dos textos das duas outras edições.¹ O recorte escolhido para a tradução não está presente² na edição mais difundida das *Preleções*, a terceira, e por esse motivo ele não pôde ser cotejado com as versões inglesa, francesa e espanhola, todas derivadas da de Jäschke. Desse modo, a tradução resulta do estudo exclusivo do texto original

1 As edições de Lasson e Jäschke das *Preleções* apresentam constituição e organização muito diversas da de Marheineke e Bauer. O que as diferencia desta primordialmente é a utilização de manuscrito distinto (de 1921) do utilizado na primeira edição e de cadernos de outros alunos, nem todos corrigidos por Hegel. Por conta da citada derivação das interpretações, as duas últimas edições também perdem de vista o desdobramento original dos cursos e dispersam o pensamento fundamental de Hegel. Para uma historiografia detalhada das três edições das *Preleções* e compreensão dos aspectos ideológicos das leituras “de esquerda” e “de direita” que influenciaram sua constituição, cf. o excelente artigo de Giordano, D. (2011). The Hegel’s Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831) Sources and critical editions from Marheineke to Jaeschke. *Kriterion*, Belo Horizonte, 123, p. 75-88.

2 De modo mais preciso, parte do referido recorte da primeira edição está fragmentado nas muitas subdivisões que foram acrescentadas na versão de Jäschke; a reconstrução dos parágrafos e da ordem do texto da primeira edição e, por conseguinte, sua comparação com as outras traduções ultrapassam os limites deste trabalho de tradução.

da edição de 1832/1840, impresso pela *Friedrich Frommann* e pela *Suhrkamp*.³As observações feitas a seguir sobre o fio condutor das *Preleções* e do recorte proposto pretendem oferecer um direcionamento geral para a leitura da tradução.

Embora não esconda as visíveis transformações do pensamento de Hegel ocorridas ao longo dos referidos dez anos nos quais se debruçou sobre a questão, as *Preleções* de 1832/1840 têm por objetivo a absorção e o maior desenvolvimento - uma vez que seu objeto já havia sido contemplado de maneira mais abreviada pela *Fenomenologia* e pela *Filosofia do espírito* - dos temas concernentes à religião pelo pensamento lógico e sistemático do Hegel maduro. Mas para além dos interesses específicos aos quais a obra responde, como o pela explicitação do desdobramento filosófico-histórico do conceito de divindade e das religiões que o figuram, bem como o pela tradução do cristianismo e da fé para o pensamento especulativo,⁴ essas *Preleções* também parecem oferecer uma alternativa importante para o acesso ao pensamento de Hegel na medida em que ali se articulam, ora por espelhamento, ora por confluência, os níveis de sua filosofia lógica e de sua filosofia real. De fato, é a própria natureza do objeto das *Preleções* que possibilita a explicitação da ligação entre fundamento e sistema.

Tendo em vista a identificação do *conceito* da filosofia (entenda-se, a pura) com o *absoluto* da religião, restringindo-se sua diferença apenas ao modo de relação entre o pensamento e seu conceito (nível lógico) e entre a consciência religiosa e o absoluto (nível da figuração do espírito), é a partir da consideração do desenvolvimento desta relação - no qual a exterioridade indiferente da *forma* do pensamento ou da consciência caminha para a sua interiorização completa no *conteúdo* - que Hegel desfaz o último vestígio da incompatibilidade dos elementos da singularidade/realidade e da universalidade/idealidade. Rigorosamente, na medida em que o conteúdo já verdadeiro, isto é, o absoluto da representação religiosa, ao se deixar desdobrar por si mesmo, alastra-se sobre a forma e a determina como momento seu, a consideração filosófica esgota a esfera do espírito e dá início ao tratamento lógico das categorias puras do pensamento, que por sua vez é estabelecido como fundamento do sistema da filosofia real de Hegel - esta culminando precisamente na figuração religiosa do espírito.

Foi com vistas à consideração dessa passagem, ao arremate da circularidade do sistema ao fundamento e do fundamento ao sistema, que se propôs a tradução do recorte que segue. Os dois textos escolhidos estão contidos na primeira das

3 Hegel, G. W. F. (1965). *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Vol 15 e 16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag; Hegel, G.W.F. (1986). *Werke 16, Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

4 Esses dois movimentos são tratados na segunda (*A religião determinada*) e na terceira parte da obra (*A religião absoluta*), respectivamente.

três divisões que compõem as *Preleções*, na seção sobre *A necessidade e mediação da relação religiosa na forma do pensamento* da *Primeira parte - o conceito da religião*. Junto à apresentação da estrutura e à síntese do movimento referido (a sua realização depende da composição das três partes), *O saber mediato enquanto observação e enquanto reflexão* e *A passagem para o conceito especulativo de religião* estabelecem também o ângulo a partir do qual as *Preleções* têm se ser lidas. Ali, Hegel transfere para a perspectiva de sua filosofia real a dialética da finitude e infinitude e o desenvolvimento tripartite do conceito, ambos tratados, respectivamente, no segundo capítulo da *Doutrina do ser* e no primeiro capítulo da *Doutrina do conceito* da *Ciência da lógica*. O resultado dessa transferência abre espaço para a compreensão de que os dois níveis referidos não são perspectivas paralelas sobre a *coisa* ou sobre o objeto filosófico, mas, constituem, também elas, uma unidade propriamente especulativa, na qual cada uma contém a outra como momento seu.

Por um lado, na medida em que a consciência religiosa, identificada às categorias da finitude e da singularidade, experimenta ser momento do absoluto, este, por sua vez, equivalente à infinitude verdadeira e ao conceito, a consideração filosófica se desloca por completo para o polo da idealidade. Este último, redefinido como a totalidade de todo o processo, determina o ponto de vista a partir do qual a identidade do absoluto volatiliza a diferença: a singularidade ou a realidade da consciência permanecem embrulhadas pela idealidade; o pensamento, por consequência, dá início à observação de sua atividade ou, ainda, ao acompanhamento do desdobramento puro do objeto da filosofia, sem sair de seu elemento. Em contrapartida, se no interior desse nível lógico o momento da diferença não resguardasse um aspecto seu que permanecesse incompatível com esta esfera, o próprio conceito ou a verdadeira infinitude seriam impossibilitados. Por certo, a natureza da atividade que os define depende da resistência do negativo no interior da relação. Este ponto cego do conceito reinstaura, portanto, dentro da própria esfera lógica do pensamento, a necessidade da perspectiva da filosofia real, a partir da qual a oposição absoluta dos elementos, a diferença dos termos da relação, resiste à identidade. O estudo dessas *Preleções* apontaria, pois, a uma leitura de Hegel a partir da qual a totalidade de sua filosofia seria propriamente concebida apenas se os dois níveis de consideração filosófica, ou seja, as duas maneiras em que o pensamento se relaciona com seu outro, refletissem a própria atividade interior de seu objeto.

A abertura desse campo interpretativo fornece somente uma dentre as razões da relevância das *Preleções sobre a filosofia da religião* e da necessidade de seu estudo. Nesse sentido, a presente tradução é movida pela intenção de suscitar o interesse por essa obra que infelizmente ainda não foi vertida ao português.

TRADUÇÃO

Textos selecionados de *Preleções sobre a filosofia da religião*

G. W. F. Hegel

III. A necessidade e a mediação da relação religiosa na forma do pensar¹

2. A mediação da consciência religiosa no interior de si mesma

b. O saber mediato enquanto observação e enquanto reflexão

Este ponto de vista, que em geral é peculiar a nosso tempo, procede segundo a psicologia empírica, isto é, recolhe aquilo que se encontra na consciência comum, bem como o modo em que foi encontrado, *observa o fenômeno* e põe *fora* dele o que ali é *infinito*.

Sob este ponto de vista, a religião é a consciência do ser humano sobre o que é mais elevado, transcendente, sobre o ente fora dela e acima dela. Ou seja, a consciência se encontra dependente, *finita*, e, assim, nessa sua sensibilidade, é consciência que *pressupõe* um *outro* do qual ela depende e que vale para ela como essência, porque ela própria é determinada como negativa, finita.

Partindo do tratamento de sua *forma universal*, essa observação e essa reflexão se desenvolvem na configuração seguinte.

Na consciência, na medida em que eu sei de um objeto e em que sou refletido em mim em face dele, sei *o objeto* como *outro de mim*, sei de mim, portanto, como *circunscrito* por ele e *finito*. Nós nos encontramos finitos; esta é a determinação; a esse respeito parece não haver mais nada a ser dito. Por toda parte encontramos um fim; o fim de um está ali onde o outro começa. Simplesmente porque temos um objeto somos finitos: onde ele começa, eu não estou, portanto sou finito. Nós nos sabemos finitos segundo múltiplos aspectos. Segundo o aspecto físico: a vida é finita; como vida, nós somos exteriormente dependentes dos outros, temos necessidades etc. e temos consciência desses limites. Nós temos esse sentimento em comum com os animais. As plantas e o [reino] mineral são também finitos, mas eles não têm o sentimento de seus limites; é uma superioridade do vivente saber seu limite e ainda

¹ Os textos se encontram entre as páginas 167 e 196 da edição da Suhrkamp (1986) e entre as páginas 167 e 198 da edição da Frommann (1965). Tradução de Fabiana Del Mastro.

mais uma superioridade do espírito; ele tem medo, ansiedade, fome, sede etc., em seu sentimento de si há uma ruptura, uma negação, e o sentimento desta negação está dado. Quando se diz que a religião se fundamenta sobre esse sentimento de dependência, pode-se dizer também que o animal teria religião. Para o ser humano só há esse limite na medida em que ele o ultrapassa; no sentimento, na consciência do limite reside o ser-além-do-limite. Este sentimento é uma comparação de sua *natureza* com seu *ser-aí* nesse momento; seu *ser-aí* não corresponde à sua natureza.

Para nós, esta pedra é limitada, mas para ela mesma, não; nós nos encontramos além de sua determinidade; ela é imediatamente idêntica àquilo que ela é; o que constitui o seu ser determinado, não é para ela como um não-ser. O sentimento do limite pelos animais é comparação de sua universalidade com seu *ser-aí* nesse momento determinado. O animal como vivente é para si universal; ele sente sua limitação como universalidade negada, enquanto carecimento. Igualmente, o ser humano é essencialmente unidade negativa, identidade consigo, e tem a certeza da unidade consigo, o sentimento de si próprio, de sua relação consigo; este sentimento contradiz o sentimento de uma negação dentro de si. O sujeito se sente também como poder face à sua negação e supera esta accidentalidade, ou seja, satisfaz seu carecimento. Todos os impulsos do ser humano, assim como nos animais, são essa afirmação de si próprio, e o animal se reproduz, de igual modo, face à negação dentro de si. O vivente só é na superação do limite e por meio dela ele se reconcilia consigo mesmo. Esse carecimento interior aparece imediatamente como objeto fora dele, do qual ele se apropria e, assim, reproduz seu si.

Portanto o limite da finitude é para nós na medida em que já o ultrapassamos. Esta reflexão tão abstrata não é feita por esse ponto de vista da consciência, mas esta *permanece no interior do limite*. O objeto é o não-ser da consciência; que ele, portanto, seja posto como distinto do eu, depende de que ele *não* seja o que eu sou. Eu sou o finito. Assim, é o *infinito* o que está além dos limites; ele é um *outro* do limitado; é o ilimitado, infinito. Desse modo, nós temos *finito* e *infinito*.

Mas nisso já está contido que ambos os lados estão *em relação* um com o outro, e temos de ver como ela se determina; isso se dá de modo muito simples.

O infinito, este como meu objeto, é o não-finito, não-particular, não-limitado, o universal; o finito é posto em relação com o infinito como o negativo, dependente, o que se dilui na relação com o infinito. Na medida em que ambos são reunidos, emerge uma *unidade*, isto é, através da *superação de um* e, mais precisamente, do *finito*, que não pode resistir face ao infinito. Esta relação, expressa como sentimento, é a do *medo*, da *dependência*. Esta é a relação de ambos; mas ali ainda não está nenhuma outra determinação.

Por um lado, eu me determino como o finito; por outro, eu não afundo na relação, mas me relaciono comigo mesmo. Eu sou, eu subsisto, eu também sou o

afirmativo; por um lado, eu me sei como nulo, por outro lado, como afirmativo, como válido, de modo que o infinito não me importuna. Podemos chamar isso de *bem* do infinito, assim como a superação do finito pode ser chamada de *justiça*, segundo a qual o finito deve se manifestar como finito.

A observação não ultrapassa a consciência que é determinada dessa maneira. Mas quando pensamos ir tão longe, dizemos que lá está contido o todo da religião. E nós também podemos ir adiante e reconhecer que podemos conhecer Deus; por assim dizer, asseveramos isso arbitrariamente; todavia, se quisermos nos comportar apenas observacionalmente, é necessário permanecermos com essa determinação da consciência. O observar só pode concernir ao sujeito, ele não pode seguir adiante porque ele só trabalha empiricamente, detém-se apenas ao presente, ao dado imediatamente, e Deus não é algo tal que se deixa observar. Portanto, aqui só pode se tratar do objeto que está em *nós* enquanto tal e do que nós somos como *finitos*, e Deus se determina, por este ponto de vista, apenas como o infinito, como o outro do finito, enquanto o próprio *além*; na medida em que ele é, eu não sou; na medida em que ele me toca, o finito simultaneamente desvanece. Assim, Deus é determinado com uma oposição, que aparece absolutamente. Dizemos: o finito não pode apreender o infinito, alcançá-lo, concebê-lo, não podemos ultrapassar este ponto de vista. Dizemos: ali temos tudo o que precisamos saber sobre Deus e religião e o que está além dali é mal. Nós poderíamos, no entanto, observar que nós podemos conhecer Deus, que nós sabemos da riqueza de sua vitalidade e espiritualidade; mas isso seria mal.

Quando nós nos colocamos sob o ponto de vista da experiência empírica, da observação, de fato não podemos ir adiante; pois *observar* significa apreender o próprio conteúdo *exteriormente*; mas este exterior, limitado, é o *finito*, o que está *em face de um outro exteriormente*, e este outro é, enquanto infinito, o *além* dele. Se eu sigo adiante, se inicio minha consideração de um ponto de vista espiritualmente mais elevado da consciência, eu me descubro não mais como observador, mas esqueço a mim mesmo ao me imiscuir no objeto; eu me afundo ali na medida em que busco conhecer Deus, conceituá-lo; eu me rendo a ele, e na medida em que o faço, não estou mais na relação da consciência empírica, da observação. Se Deus não é mais para mim um além, não sou mais puro observador. Assim, na medida em que queremos observar, precisamos permanecer neste ponto de vista. E essa é toda a sabedoria de nosso tempo.

Permanecemos na *finitude do sujeito*; ela vale como o mais elevado, o último, como inabalável, inalterável, o mais prezado, e em contraposição ao sujeito há um outro no qual este sujeito tem seu fim. Este outro, chamado Deus, não é mais um além para o qual nos dirigimos no sentimento de nossa finitude, pois em nossa finitude nós somos firmes e absolutos.

A reflexão do *ser-para-além do limite* certamente tem de ser admitida; embora esse ultrapassar seja apenas uma tentativa, uma mera *nostalgia* que não alcança o que procura; alcançar o objeto, conhecê-lo, na verdade significaria desistir de minha finitude; mas ela é o nosso mais íntimo, não devemos renunciar a ela; e é dentro dela que somos prontos, satisfeitos e com ela reconciliados.

Por ora temos de considerar todo esse ponto de vista mais detalhadamente, examinar o que constitui sua determinidade universal e avaliar o que lhe é essencial. Nele está a determinidade de minha finitude, de minha relatividade; o infinito se contrapõe a ele, mas como um além. Com a negação, e eu sou determinado como negação essencialmente, minha afirmação *alterna*, ou seja, a determinação que eu sou. Nós veremos que ambas, negação e afirmação, desmoronam em uma unidade e a absolutidade do eu emerge.

1. Por um lado, trata-se aqui de sair de minha finitude para uma instância mais elevada, por outro lado, eu sou determinado como o negativo dessa instância mais elevada; esta permanece um outro, indeterminável por mim, inatingível na medida em que a determinação deve ter um sentido objetivo. Apenas a minha abertura rumo ao distante é dada; eu permaneço deste lado e tenho nostalgia por um além.
2. Temos de notar que esta direção para um além é tão somente *minha*, minha atividade, minha direção, minha afecção, meu querer, minha aspiração. Quando eu utilizo os predicados de infinita bondade e onipotência como determinações desse além, eles só têm sentido *em mim*, um sentido subjetivo, não objetivo, e incidem completamente apenas naquela *minha direção*. Minha finitude absoluta, firme, impede-me de alcançar aquele além; abdicar de minha finitude e alcançá-lo seriam uma coisa só. O interesse por *não* alcançá-lo e *me* preservar é o mesmo.
3. Isso esclarece que a negatividade duplicada, a minha como finito e a de um infinito face a mim, no qual o próprio *eu* está assentado, são, por um lado, apenas uma duplicação em mim, a determinação de que eu sou o negativo; mas por outro lado, também o negativo é determinado como outro face a mim. Esta segunda determinação pertence igualmente a mim; são direções distintas, uma voltada para mim e uma voltada para fora, mas que também incide *em mim*; minha direção para o além e minha finitude são determinações em mim; nelas eu permaneço *junto de mim* mesmo. Por consequência, também o próprio *eu* se tornou *afirmativo*, e isso é o que constitui o outro aspecto desse ponto de vista. Minha afirmação se expressa assim: eu sou. Sou distinto de minha finitude e sou a superação de minha finitude. Trata-se da perspectiva do anseio, da aspiração, do dever em geral: *eu sou o que devo ser*, ou seja, eu sou bom por natureza, ou ainda, eu sou, e de fato na medida em que sou *imediatamente bom*. Sob esta

ótica, trata-se apenas de me preservar assim; por certo, também há em mim uma possibilidade de relacionamento com outro, com os pecados, com os erros etc.; mas isso é determinado imediatamente como ulterior, como exteriormente *acidental*. Eu sou - este é um relacionamento comigo, uma afirmação; eu sou como eu devo ser. A imperfeição é o que eu não sou e ela não está em minhas raízes, mas em um *embaraço contingente* em geral.

Assim, sob esse ponto de vista da afirmação deve estar certamente contido que eu também me relacione com um exterior, que o bem possa ser ofuscado. Minha afirmação na relação com tal incorreção se torna, assim, também afirmação mediada, partindo de tal isolamento, torna-se afirmação produzida, mediada pela superação da imperfectibilidade, que em si é apenas contingente. O bem de minha natureza retornou à igualdade comigo mesmo; desse modo, esta reconciliação não remove *nada do interior*, não o afeta, mas apenas retira o exterior. Desse modo, o mundo, o finito, reconcilia-se consigo mesmo. Se, além do mais, também se dizia que Deus reconciliou o mundo consigo, esta reconciliação ocorre agora do mesmo modo *em mim como finito*; eu *como singular* sou bom; tendo caído em erro, preciso apenas me livrar do acidental e estou reconciliado comigo. O interno é apenas ofuscado em sua superfície, mas esse ofuscamento não atinge o cerne; o *espírito* não entrou em relação com o acidental, ele permanece fora do jogo; o interior, o espírito, é o originalmente bom e o negativo não é determinado no interior da natureza do próprio espírito.

Na velha teologia, ao contrário, havia a representação da condenação eterna; ela pressupunha a vontade como genuinamente livre: não depende de minha natureza, mas de *minha vontade autoconsciente* o que eu sou, e eu sou culpado por conta da vontade. Assim, a minha natureza, o originário, não é o bem; eu não posso atribuir nenhum ser-bom *fora de minha vontade*; o bem cai apenas no lado de meu espírito autoconsciente. Aqui, em contrapartida, só foi assumida a boa originariedade, cuja afecção por outro é superada através da reprodução do originário. Nada mais pode ser adicionado a essa boa originariedade do que o *saber* dela, a *convicção*, a *crença do ser-bom*, e aquela mediação reconciliada consiste meramente nessa *consciência*, a saber, que eu sou bom por natureza - é, portanto, um sistema de alternância vazio. Por certo, eu oscilo em mim mesmo na direção da nostalgia e daquele além ou, ainda, no reconhecimento de meus erros cometidos, e eu oscilo entre aquela nostalgia e afecção que apenas ocorrem dentro de mim, que retornam a mim e nelas estou imediatamente comigo mesmo.

Essa é a determinação abstrata; embora mais desenvolvidas, todas as perspectivas do tempo convergiriam para ela, como por exemplo, a de que o bem reside apenas em minha convicção, de que sobre essa convicção repousa minha

eticidade e de que o que é bom consiste, novamente, apenas em minha natureza. Minha convicção é suficiente no que concerne a mim mesmo. Que eu *saiba* a ação como boa é suficiente no que concerne à minha ação. Uma consciência ulterior sobre a *natureza substancial* da ação não é requerida. Mas isso depende unicamente daquela consciência, de modo que na realidade eu não posso cometer nenhum erro; pois para mim sou *apenas afirmativo*, enquanto que a duplicação permanece formal, uma aparência que não ofusca meu interior essencial. Minha nostalgia, minha comoção são o substancial. Por este ponto de vista se guiam todas as perspectivas do tempo mais recente desde a filosofia kantiana, que apresentou pela primeira vez esta fé no bem.

Este é o ponto de vista da consciência subjetiva, que desenvolve as oposições que concernem à consciência, oposições que permanecem porque ela as mantém sob seu controle, já que ela é o afirmativo.

Temos de considerar agora o que é a finitude em geral e qual é a relação verdadeira do finito com o infinito; que o espírito humano seja finito ouvimos reafirmarem diariamente. Trataremos primeiramente da finitude no sentido popular, no sentido que se exprime quando se diz que o ser humano é finito, em seguida falaremos de seu sentido verdadeiro e da própria intuição racional.

Há *três* formas nas quais a *finitude* aparece, a saber, na *existência sensível*, na *reflexão* e no modo em que ela está *dentro do espírito e é para ele*.

α. A finitude na existência sensível

Que o ser humano seja finito tem inicialmente o seguinte sentido: eu, o ser humano, relaciono-me com outro; um outro, meu negativo, é dado, com o qual eu estou em ligação, e esta constitui minha finitude; nós dois excluimos um ao outro e nos relacionamos autonomamente um em face do outro. Assim, eu sou *sensorialmente sensível*; tudo que é vivente é, de igual modo, excludente. Ao ouvir e ver eu tenho apenas um singular diante de mim e ao me relacionar praticamente, eu sempre tenho a ver apenas com um *singular*; os objetos de minha satisfação são igualmente singulares. Este é o ponto de vista do *ser natural*, da existência natural; eu estou, por conseguinte, em múltiplas relações, de diferentes maneiras, com o ser exterior, isto é, em sensações, necessidades, relações práticas e teóricas; todas são, segundo seu conteúdo, limitadas e dependentes, finitas. Mas já no interior dessa finitude ocorre a *superação* do finito; cada impulso, como subjetivo, relaciona-se com outro, é finito, mas ele supera essa relação, esse finito, na medida em que ele se satisfaz. Este retorno para sua afirmação é a satisfação; mas, em contrapartida, ela permanece finita, pois o impulso satisfeito desperta novamente e a superação da negação recai na necessidade. A satisfação, esta infinitude, é apenas uma infinitude da *forma* e, por isso, não é verdadeiramente concreta; o conteúdo permanece finito e a satisfação permanece igualmente finita uma vez que a necessidade enquanto tal

contém a carência e é finita; mas segundo o aspecto formal, que a necessidade se satisfaça é uma superação² de sua finitude. A satisfação da fome é superação da cisão entre mim e meu objeto, é superação da finitude, embora apenas formal.

O natural não é em e para si, mas porque ele *não é posto por si próprio*, a finitude constitui sua natureza. Também nossa consciência sensível, na medida em que nós, nela, temos a ver com singulares, pertence a essa finitude natural; esta tem de se manifestar. O finito é determinado como o negativo, precisa se libertar de si; esse primeiro libertar-se natural e ingênuo do finito de sua finitude é a *morte*; esta é renúncia do finito e o que a vida natural é *em si* é aqui *posto actualiter* e realmente. A vitalidade sensível do singular tem seu fim na morte. As sensações singulares são, como singulares, transitórias: uma supprime a outra; um impulso ou um desejo expulsa o outro. Esse sensível se põe *realiter*, como aquilo que ele é em sua ruína. Na morte, o finito é posto como superado. Mas a morte é apenas a *negação abstrata do negativo em si*; ela própria é *nula*, a nadidade *manifesta*. Mas a nadidade *posta* é simultaneamente a nadidade superada e o *retorno ao positivo*. Aqui ocorre o término, a saída da finitude. Essa saída da finitude não é, *na consciência*, o que a morte é, mas essa instância mais elevada está no pensar, - já mesmo na representação, na medida em que ali o pensar é atuante.

B. A finitude sob o ponto de vista da reflexão

Na medida em que agora nos elevamos, a partir do ponto de vista da consciência imediata, para o da *reflexão*, tratamos novamente de uma *finitude*, que surge *na oposição determinada com a infinitude*. Esta oposição tem formas diversas e a questão é: quais são elas?

Sob este ponto de vista está dada uma *saída da finitude*, mas a verdadeira infinitude também é, nesta esfera, tão somente como *finitude superada*. Portanto perguntamos: cabe à reflexão pôr o finito como o nulo em si, ou a reflexão só chega tão longe quanto a natureza?; ela pode fazer perecer o que é perecível ou o nulo é para ela imperecível? Porque ele nada é, devemos deixá-lo desaparecer, pois aquilo a que a natureza é apta, muito mais pode o espírito infinito. Assim a reflexão, como a natureza, mostra o finito como nulo. Mas a natureza sempre retorna ao finito e este é também o ponto de vista da reflexão, a saber, o de *reter* perenemente a *oposição*, a *finitude* face à infinitude. Justamente a relação destas é o ponto de vista da reflexão; ambas pertencem à oposição que é própria a este ponto de vista. Por certo, parte-se para o infinito apenas como para a *negação abstrata* do finito, como para o não-finito - este, porém, não como o que tem o *finito como a si próprio dentro de si* - em face do qual permanece um *outro* e, portanto, ele mesmo permanece um

² Escolhemos este termo para traduzir *Aufhebung*. Compreendemos que “superação” se aproxima da acepção conferida por Hegel à noção porque indica tanto o sentido da “elevação” que a dupla negação promove às categorias quanto o da “manutenção” do negativo “sobre o qual se opera”.

finito, que novamente parte para um infinito e assim novamente ao infinito.

aa) *O fora-um-do-outro da finitude e a universalidade*. - Quando nós considerarmos a primeira oposição do finito e do infinito na reflexão, a finitude é um *fora-um-do-outro* distinto, *múltiplo*, e dentro desta multiplicidade cada um é *particular, limitado*; contraposto a este, o múltiplo se determina em sua *universalidade, ilimitação*, como o *universal nessa pluralidade*. Esta forma ocorre em figuração mais concreta em nossa consciência.

Nós sabemos de muitas coisas, mas sempre apenas de *singulares*. Enquanto aspirante, o espírito é determinado segundo fins e interesses *particulares*. Mas nas duas relações, como representante e aspirante, o espírito se comporta como particularidade excludente e se encontra, portanto, na contextura de outras coisas independentes. Aqui também ocorre a oposição na medida em que o espírito compara sua singularidade *sendo-aí* com sua singularidade como *universalmente* representada, determinada. Eu comparo a riqueza do conhecimento que eu *posso* com a massa *representada* de conhecimentos e encontro ambos, minha efetividade e minha universalidade representada, inadequados; exige-se, em seguida, que a multiplicidade efetiva seja promovida, aperfeiçoada, esgotada e elevada à universalidade. Igualmente na [vida] prática, fazemos da *universalidade* da satisfação, da integralidade dos impulsos e dos prazeres um plano, uma universalidade e integralidade que chamamos de bem-aventurança. A uma totalidade chamamos universalidade do saber, à outra chamamos totalidade da propriedade, da satisfação, do desejo, do prazer. A *totalidade* pensada aqui isoladamente é apenas como *multiplicidade e todidade*³ e ela permanece, portanto, contraposta à finitude, que não pode possuir *tudo*. O *eu* é igualmente um excludente face a excludentes; igualmente, os muitos são os excludentes por excelência, face a outros muitos, e *todos* é apenas uma abstração que permanece exterior aos muitos. Aqui chegamos à conclusão de que os conhecimentos não têm fronteira alguma, o voo de estrelas a estrelas é ilimitado, e podemos certamente pensar que a ciência da natureza conhece todos os animais, mas não alcança as determinidades mais sutis; o mesmo se passa com a satisfação dos impulsos: o ser humano pode alcançar muitos interesses e fins, mas não todos ou, ainda, a própria bem-aventurança; a todidade é um ideal inatingível. Essa finitude *permanece* justamente porque ela é algo de verdadeiro; o não-verdadeiro é a unidade, a universalidade; a multiplicidade precisaria abdicar de seu caráter para que pudesse ser colocada sob a unidade. O ideal é, portanto, inatingível precisamente porque não é verdadeira em si mesma uma unidade de muitos que deve simultaneamente permanecer um *fora-um-do-outro* múltiplo. Antes, o fim e o ideal, ao lado dos quais permanecemos, são eles mesmos um finito essencial, e precisamente por isso eu preciso permanecer ao

³ Traduzimos *Allheit* por “todidade” para mantermos a sua distinção em relação a *Totalität*, que traduzimos por “totalidade”.

lado deles; pois ao atingi-los, eu alcançaria apenas um finito.

BB) *A oposição do finito e infinito.* - Temos de considerar agora a forma da oposição do finito face ao infinito, a maneira em que ela é *como tal* na *reflexão*. Ela é a finitude em oposição à infinitude, *ambas postas para si*, não meramente enquanto predicado, mas como oposição *essencial*, e, assim, de modo que uma é determinada como o outro da outra. Aqui também a finitude *permanece* precisamente porque o infinito que a ela se contrapõe é ele próprio um finito e, de fato, um tal que é posto como o *outro do primeiro*. Apenas o verdadeiramente infinito, que põe a si próprio como finito, ultrapassa a si como seu outro e ali permanece porque ele é *seu outro* na unidade consigo. Se o uno, o infinito, é determinado como o não-muitos, não-finito, ele permanece além dos muitos e do finito e, assim, os próprios muitos do finito também permanecem para si, sem poder alcançar seu além.

Devemos então questionar se essa oposição é a verdade, ou seja, se estes dois lados se desintegram e se persistem fora-um-do-outro. Sob esta perspectiva, já dissemos que nós, ao pormos o finito como finito, ultrapassamo-lo. No limite temos um limite, mas apenas na medida em que nós o ultrapassamos; ele não é mais o afirmativo; na medida em que ali estamos, não estamos mais ali.

O finito se relaciona com o infinito, *ambos excluem um ao outro*; mais precisamente, o finito deve ser o *circunscrito* e *a sua fronteira, o infinito*.

Na primeira forma, um particular circunscreve um outro; aqui, o finito tem no próprio infinito uma fronteira. Se, então, o finito é circunscrito pelo infinito e se encontra de um lado, também o próprio infinito é um circunscrito; no finito ele tem uma fronteira, ele é o que o finito não é, tem um do-lado-de-lá e é, assim, um finito, circunscrito. Por conseguinte, nós temos, ao invés do mais elevado, um *finito*. Nós não temos aquilo que queremos, nós temos apenas um finito nesse infinito. Ou dizemos, por outro lado, que o infinito não é circunscrito, por conseguinte, o finito também não é circunscrito; se ele não é circunscrito, então ele não é distinto do infinito, mas conflui com ele, é idêntico a ele na infinitude, assim como antes, na finitude. Essa é a natureza abstrata dessa oposição. Nós precisamos reter isso na consciência; essa compreensão é relevante na medida em que perpassa todas as formas da consciência reflexiva e da filosofia. Justamente na *contraposição absoluta* a própria oposição se dissolve; ambos lados que entram nesta relação se dissolvem em momentos vazios e o que é e permanece é a *unidade* de ambos, ali onde eles se superaram.

O finito tomado *mais concretamente* é o *eu* e o infinito é, de início, o além desse finito, o negativo dele; mas como o negativo do negativo, o infinito é o afirmativo. Por consequência, incide deste lado do infinito a *afirmação*, o ente, o além do *eu*, de minha autoconsciência, de minha consciência como capacidade, como querer. Mas temos de notar que foi o *próprio eu* que primeiro determinou aqui o além como

o afirmativo; mas este é contraposto àquele *eu* que anteriormente determinamos como o *afirmativo*: eu sou imediato, eu sou um comigo mesmo.

Se a consciência se determina como finita e se do lado do além resta o infinito, este *eu* faz a mesma reflexão que nós fizemos, ou seja, que aquele infinito é apenas o-que-desaparece, apenas um *pensamento posto por mim*. Eu sou o que produz aquele além e me determino, portanto, como finito; ambos são meu produto; eles desaparecem em mim; eu sou o senhor e mestre desta determinação e, assim, o seguinte é posto, que *eu* sou o *afirmativo* colocado além; eu sou a negação da negação; eu sou aquilo em que a oposição desaparece, eu sou a reflexão que anula a negação. Assim, o *eu* dissolve, através de sua própria reflexão, aquelas oposições.

γγ) *A asseveração absoluta do finito na reflexão*. - Chegamos a este ponto e por ora queremos ver o que sucede com o finito, se temos efetivamente, realmente, de sair dele, se ele de fato conquista seu direito de ser *superado verdadeiramente*, de se infinitizar, ou se ele permanece em sua finitude e apenas recebe, por conseguinte, a *forma* do infinito, de modo que o infinito, em contraposição a ele, é um finito. Aqui parece ser o caso que a reflexão não quer abandonar o nulo e, como autoconsciência, quer levar a cabo sua finitude e se realizar em sua verdade. Porém, é justamente isso o que não acontece aqui, mas que é apenas aparência; antes, o que acontece é que o finito *se mantém*, eu me restrinjo a mim, não renuncio à minha nadaidade, mas ali me torno infinito, *infinito efetuado, operado*. Portanto, o que temos é que o *eu* finito, na medida em que ele é o pôr de um infinito além de si, pôs o próprio infinito como um finito e, ali, é idêntico consigo como o igualmente finito e se torna agora, como idêntico ao infinito, infinito. Esse é o ponto mais alto da subjetividade que se mantém em si, a finitude que permanece e se torna ali o infinito, a subjetividade infinita, que se conclui com todo conteúdo; mas essa própria subjetividade, esse ápice da finitude ainda se mantém. Todo conteúdo é volatilizado e minado; tão somente essa vaidade não se dissolve. Esse ápice tem a aparência de renúncia do finito; ele é aquilo em que a finitude *enquanto tal* ainda se afirma. De fato, a autoconsciência abstrata é o pensar puro enquanto o poder absoluto da negatividade que tudo realiza, mas como o poder que ainda se mantém como *este eu*, na medida em que ele renuncia à toda finitude e expressa este finito como a infinitude, como o afirmativo universal. A carência é a da objetividade. Importa saber se na renúncia verdadeira esse ápice ainda tem um objeto.

O ponto de vista considerado é o *da reflexão em sua completude*, a subjetividade abstrata, o *eu*, o absoluto idealizante, na medida em que para tal, toda diferença, determinação, conteúdo são superados e são postos apenas através dele. O determinante sou eu, e *apenas* eu, e eu sou como *este* singular, como o si imediato, como o *eu* que sou imediatamente.

Eu sou em todo conteúdo *a relação imediata comigo, ou seja, ser, e o sou*

como *singular*, como a relação da negatividade consigo mesma. Sou posto por mim, posto como diferente de mim, como o *negativo*, e, assim, posto como negado, como *apenas* posto. Por conseguinte, eu sou a *negatividade imediata*. Esse excludente é a maneira como eu sou imediatamente - ou seja, segundo meus sentimentos, opiniões, segundo a arbitrariedade e contingência de minha sensibilidade e de meu querer -, o *afirmativo em geral*, sou bom. Todo conteúdo objetivo, lei, verdade, obrigação se dissolvem para mim, eu não reconheço nada, nada de objetivo, nenhuma verdade; Deus, o infinito, é para mim um além, afastado de mim. Eu sozinho sou o positivo e nenhum conteúdo vale em si e para si, não contém mais nenhuma afirmação em si, mas apenas na medida em que eu o ponho; o verdadeiro e o bem são apenas meu *ser-convicto* e, portanto, que algo seja bom pertence apenas a este meu ser-convicto, a este meu reconhecimento. Nessa idealidade de todas as determinações somente eu sou o real.

Agora esse ponto de vista se define inicialmente como o da humildade e essa sua humildade consiste em que o *eu* exclui de si o infinito, o saber e o conhecimento de Deus, renuncia a estes e se determina, ao contrário, como finito. Mas por isso essa humildade se contradiz, ela é, antes, arrogância; pois eu *excluo justamente o verdadeiro de mim*, de modo que eu, *como este*, sou *sozinho* o afirmativo e o essente em si e para si, em oposição ao qual todo outro se dissolve. Ao contrário, a verdadeira humildade abandona a si, o *este como o afirmativo* e reconhece apenas o verdadeiro e o essente-em-si-e-para-si como o verdadeiro. Aquela falsa humildade, inversamente, na medida em que reconhece o finito como o negativo, limitado, torna-o simultaneamente o único afirmativo, infinito e absoluto: eu - este - sou isoladamente o único essencial, ou seja, eu, este finito, sou o infinito. O *infinito* expresso *como transcendente* é posto apenas *por mim*. Nesta determinação está contida a unidade do finito e do infinito, mas uma tal unidade na qual o finito não pereceu, mas se tornou rígido, absoluto, perene. Desse modo, porque esta unidade é posta pelo *eu* finito, ela própria se torna unidade finita. O *eu* finge ser humilde na medida em que ele, por orgulho da vaidade e da nadidade, permanece ignorante a seu respeito. Por outro lado, na medida em que o saber do que é mais elevado é descartado e apenas resta a afecção subjetiva, a conveniência, nada *objetivamente comum* liga os singulares, e por conta da diversidade conveniente de seu sentimento, eles se dirigem hostilmente um ao outro com ódio e desprezo.

Essa versão ponto de vista em seu aspecto extremo, carente de conteúdo, de que a subjetividade finita põe a si como absoluta, constitui a dificuldade de compreensão desse ponto de vista.

A primeira dificuldade é que o próprio ponto de vista é um tal abstrato; a segunda é a sua aproximação ao conceito filosófico. Ele está no limiar do ponto de vista filosófico, pois é a instância mais elevada da reflexão. Ele contém expressões

que, vistas superficialmente, parecem conter a filosofia. Contém a idealidade, negatividade, a subjetividade, e isso tudo, considerado para si, é um momento verdadeiro e essencial da liberdade e da ideia. Além do mais, ele contém a unidade do finito e infinito; o mesmo também precisa ser dito a respeito da ideia. Certamente, é a subjetividade que desenvolve, a partir de si, toda objetividade e, portanto, como forma, converte-se em conteúdo e só se torna forma verdadeira através de seu conteúdo verdadeiro. No entanto, o que assim aparece como o mais próximo, mostra-se como o mais distante. Essa idealidade, este fogo, na medida em que todas as determinações se consomem, é ainda, sob esse ponto de vista, *negatividade incompleta*; eu como *imediato, este*, sou a única realidade; todas as determinações restantes são idealmente postas, consumidas. Apenas eu me preservo e todas as determinações valem se eu quiser. Somente minha própria determinação, e a de que tudo é posto apenas por mim é, vale. A idealidade não foi levada a cabo; esta última instância ainda contém o que precisa ser negado, isto é, que eu, como este, não tenho verdade, realidade. Somente eu mesmo sou ainda positivo, ali, no *eu*, tudo se torna afirmativo através da negação. Desse modo, o próprio ponto de vista se contradiz. Ele põe a idealidade como princípio, e a realização da idealidade não é ela mesma Ideal.

A *unidade do finito e infinito*, que é posta na reflexão, é, sobretudo, uma definição da ideia, de modo que o infinito é o pôr de si mesmo como o finito, enquanto que o finito é o finito de si próprio e, através deste caráter da superação, é negação de sua negação e, desse modo, o infinito, mas este infinito apenas é como pôr de si dentro de si mesmo como o finito e a superação desta finitude enquanto tal. Em contrapartida, sob o ponto de vista subjetivo, essa unidade ainda é posta na unilateralidade, ela é posta pelo próprio *finito*, ainda está *sob a determinação do finito*; eu, este finito, sou o infinito. Desse modo, essa própria infinitude é a finitude. Temos de separar desta afirmação, deste infinito, esta singularidade de meu *eu* finito, minha ipseidade imediata. A reflexão é ela mesma o-que-separa; mas ela omite aqui a operação de separar e diferenciar e chega à unidade, mas esta é apenas unidade finita. Ela se abstém aqui de separar, do infinito e afirmativo, a singularidade imediata do eu, e ao invés de submergir o singular, sem o estatuto de para si, na universalidade e compreender a afirmação em sua universalidade absoluta, na qual a reflexão encerra dentro de si o singular, ela apreende a própria singularidade imediatamente como o universal. Esta é a carência desse ponto de vista. As oposições só podem ser ajuizadas se nós as reconduzirmos ao último pensamento.

Trata-se do ponto de vista de nosso tempo e, com ele, a filosofia entra em sua relação peculiar. Quando comparamos este ponto de vista com a religiosidade passada, notamos facilmente que anteriormente essa consciência religiosa tinha um conteúdo ente em si e para si, um conteúdo que descrevia a natureza de Deus.

Tratava-se do ponto de vista da verdade e da dignidade. A obrigação mais elevada era conhecer Deus e adorá-lo em espírito e em verdade, e a salvação ou condenação, valor absoluto ou desvalor do homem, eram condicionados ao reconhecimento do verdadeiro, ao saber deste conteúdo. Agora o mais elevado não é o saber da verdade, de Deus, e, por isso, não sabemos mais o que é direito e obrigação. Todo conteúdo verdadeiro tem de se livrar dessa subjetividade pura, formal. Nesse ponto de vista está desenvolvido expressamente que eu sou *bom por natureza*; não é *por mim* ou por meu querer que eu o seja; mas enquanto sou *inconsciente*, sou bom. A visão contraposta declara, por sua vez: eu sou bom apenas através de minha atividade autoconsciente, espiritual, de minha liberdade; eu não sou originariamente bom por conta de minha natureza, mas isso deve resultar de minha consciência, isso pertence a meu mundo espiritual. A graça de Deus tem ali sua obra; mas o meu ser-participante como consciência e como *meu* querer também necessariamente concorre para [o bem]. Agora o ser-bom é minha arbitrariedade, pois tudo é posto por mim.

Nesta oposição estranha presente na perspectiva religiosa nós devemos reconhecer a grandiosa revolução no mundo cristão: surgiu uma *autoconsciência* completamente diversa sobre o verdadeiro. Todo dever, tudo o que é direito, depende da consciência mais interior, do ponto de vista da autoconsciência religiosa, da raiz do espírito, e esta é o fundamento de toda efetividade. De fato, ela só tem verdade quando ela é a forma para o *conteúdo objetivo*. Sob aquele ponto de vista carente de conteúdo, em contrapartida, nenhuma *religião é possível*, pois eu sou o afirmativo, enquanto que a ideia ente em si e para si na religião por excelência precisa ser posta por si e não por mim; portanto, lá não pode haver religião e tampouco sob o ponto de vista da consciência sensível.

Sob essa perspectiva, a filosofia é algo específico. Uma vez que a formação universal é posta na consciência, a filosofia é uma operação, uma maneira de apreciação que é exterior ao que é comum, uma operação que tem um lugar particular e, assim, também a filosofia da religião, segundo a apreciação do tempo, é algo que não pode ter significado para a comunidade e ela tem de esperar, antes, pela resistência, pela animosidade de todos os lados.

Se tomássemos agora a primeira relação do finito com o infinito como o *natural* e não-verdadeiro, porque o conjunto e multiplicidade da particularidade foram mantidos em contraposição à universalidade, nós veríamos, ademais, como a segunda relação a da *reflexão*, onde a finitude reside na abstração inteiramente consumada do pensar puro, que não se apreende efetivamente como universal, mas permanece como *eu*, como este; temos, então, de considerar a maneira como a relação da finitude se manifesta na *razão*.

γ. A consideração racional da finitude

A respeito deste ponto de vista, temos de considerar primeiramente a

maneira como ele se encontra *em relação* com a forma da reflexão em seu ponto mais elevado. A passagem deste ponto de vista precisa ser dialética e realizada segundo sua natureza; esse movimento, todavia, pertence à lógica. Isso posto, nós pretendemos proceder de modo que o apresentemos concretamente e, em vista da necessidade da passagem, recorramos somente às consequências próprias desse ponto de vista. Ele diz: *eu como finito sou um nulo*, o qual tem de ser superado; por certo, essa superação não é realizada se, simultaneamente, essa *singularidade imediata permanecer*, e assim ela permanece de modo que *apenas* este *eu* seja o afirmativo, assim como indica o ponto de vista da reflexão. O finito, que se aprimora como infinito, é apenas *identidade abstrata*, vazio dentro de si mesmo, a forma mais elevada da inverdade, a mentira e o mal. Por consequência, precisamos mostrar um ponto de vista a partir do qual o *eu*, nessa singularidade, renuncia a si de fato e realmente. Eu preciso ser realmente subjetividade particular *superada*; assim, um *objetivo* de mim mesmo precisa ser reconhecido, um tal que de fato valha para mim como verdadeiro, que seja reconhecido como o afirmativo, posto para mim, no qual eu como este *eu* sou negado, onde minha liberdade, porém, está simultaneamente preservada. A liberdade da reflexão é uma tal que nada faz nascer dentro de si e, porque ela precisa criar, ela procede, nesse pôr, sem lei e ordem, ou seja, nada de objetivo nasce. Uma vez que o lado objetivo deve efetivamente ser reconhecido, disso depende que eu seja determinado como *universal*, conserve-me, valha para mim apenas como universal. Mas isso não é nada mais do que o ponto de vista da razão pensante e a própria religião é esse agir, essa atividade da razão pensante e do pensamento racional, atividade de pôr-se como singular e como universal, de encontrar-se como singular que se supera e como seu verdadeiro si como universal. Igualmente, a filosofia é razão pensante, de modo que nela esse agir, que é religião, aparece na forma do pensar, enquanto que a religião, por assim dizer, razão pensante ingênua, permanece no modo da representação.

Agora temos de apresentar as determinações de pensamento gerais e específicas desse ponto de vista.

Diz-se que a subjetividade renuncia a seu singular no objeto ao reconhecer algo de objetivo em geral. Este objeto não pode ser *nada sensível*; eu sei do objeto, sei que ali a coisa é para mim o consistente, mas ali ainda não está minha liberdade; nós ainda temos que pressupor a inverdade da consciência sensível. A determinação necessária é a que esse objetivo seja como verdadeiro, afirmativo, *na determinação do universal*; nesse reconhecer de um objeto, de um universal, eu renuncio à minha finitude, a mim como este. Para mim vale o universal; eu não seria um tal se eu me conservasse como este. Isso também está dado no saber imediato de Deus; eu sei do universal objetivo que é em e para si, mas porque este é apenas um comportamento imediato e a reflexão ainda não surgiu, este universal, este objeto do universal,

é ele próprio apenas um subjetivo ao qual falta a objetividade sendo em e para si. Portanto, a última reflexão é tão somente a de que essas determinações só se encontram no sentimento, estão restritas à consciência subjetiva, que ainda não renunciou a si segundo sua particularidade imediata, de modo que essa determinação do universal objetivo enquanto tal ainda não é suficiente. Ao contrário, é preciso que o universal abstrato ainda tenha um *conteúdo*, *determinações* dentro de si; para mim ele é dado como sendo em e para si. Posto que ele é vazio, a determinidade só é *visada*, ela incide em *mim*, todo conteúdo permanece para mim; toda atividade, toda vitalidade, a determinação e a objetivação são apenas minhas; eu tenho apenas um Deus morto, vazio, uma essência conhecida como a mais elevada, e esse vazio, essa representação, permanece apenas subjetiva, não leva à objetividade verdadeira. Sob este último ponto de vista, encontra-se apenas a *certeza*, mas nenhuma *verdade*, e nele eu posso permanecer determinado tão somente como este, finito. Disso segue que a objetividade é apenas aparência.

Não apenas para a filosofia o objeto é pleno de conteúdo, mas este é comum à filosofia e à religião; ainda não foi apresentada uma diferença entre ambas perspectivas.

Em decorrência disso, coloca-se a pergunta: como o sujeito é ali determinado? Ele é determinado como *pensante* no relacionamento com o objeto reconhecido. O pensar é atividade do universal, um universal tido por objeto; aqui o universal deve ser o universal absoluto por excelência. O relacionamento com tal objeto é, portanto, o pensar do sujeito; o objeto é a essência, o ente para o sujeito. O pensamento não é meramente subjetivo, mas também objetivo.

Junto ao pensamento sobre a coisa, reflexivamente, eu sou subjetivo, tenho meus pensamentos a respeito dela; pensando a coisa, pensando o pensamento da coisa, a relação *comigo como particular* face à coisa é descartada e eu me comporto objetivamente; ali eu renunciei a mim - como este - segundo minha particularidade e sou universal; este e o pensar de que o universal é meu objeto é o mesmo; eu renuncio, aqui, *actualiter*, *realiter* a mim. O efetivo e a vida na objetividade são a verdadeira confissão da finitude, a real humildade.

Podemos perceber que a determinação essencial do pensar é que a *atividade mediadora* é universalidade mediada, é afirmação como negação da negação. É mediação através da superação da mediação. Universalidade e substância são pensamentos tais apenas através da negação da negação. Por conseguinte, está contido ali o modo da imediatidade, mas não apenas. Encontramos a expressão: “nós sabemos imediatamente de Deus”. Saber é uma atividade pura e é tal apenas enquanto nega o impuro, imediato. Podemos saber de Deus de modo empírico; de tal modo, esse objeto universal está imediatamente diante de mim, sem prova. Esta imediatidade no sujeito empírico é, em parte, o próprio resultado de muitas

mediações, em parte, apenas um lado dessa atividade. Uma peça de piano difícil pode ser tocada com facilidade depois de ter sido praticada repetidamente, após ter sido detalhadamente percorrida; ela é tocada como operação imediata na medida em que é resultado de muitas ações mediadoras. O mesmo é o caso do hábito que para nós se torna segunda natureza. O resultado simples da descoberta de Colombo é resultado de muitas atividades e deliberações isoladas precedentes.

A *natureza* de uma tal atividade é distinta do *fenômeno*; por certo, a natureza do pensar é essa igualdade consigo mesma, essa transparência pura da atividade, que é em si negação da negação, e o resultado é o que se torna imediato, o que aparece como imediato.

Portanto eu sou determinado como pensante na relação com o objeto e, de fato, não meramente na filosofia, mas também na religião afirmativa; na *devoção*, que provém do *pensar* e do *pensado*, Deus é para mim. Esse pensamento do universal é, por conseguinte, um modo determinado do *eu* ser, como pensante puro. Em seguida, *eu estou refletido em mim* na devoção, nessa relação com a substância universal, *diferencio-me* desse objeto, *diferencio-o* de mim, pois tive de *me* superar; ali reside a consciência *de mim mesmo*, e na medida em que eu só tenho devoção ao superar a mim mesmo face a Deus, eu sou apenas como reflexão em mim ao mesmo tempo proveniente de Deus. Nesse sentido, como eu sou de agora em diante determinado como o *eu* que novamente aparece? Aqui eu sou determinado verdadeiramente *como finito*, como o que em última instância é diferente desse objeto, sou determinado como o particular face ao universal, como o acidental nessa substância, como uma diferença, que simultaneamente não é para si, mas que renunciou a si e que sabe de si como finito. Assim, eu permaneço na consciência de mim mesmo e disso decorre que o *objeto universal* agora é *em si* mesmo *pensamento* e tem o conteúdo dentro de si, é substância que se move dentro de si, é como processo interno no qual ele engendra seu conteúdo, não é vazio, mas é como preenchimento absoluto. Toda *particularidade* pertence a ele; enquanto universal, ele é *abrangente* face a mim e, assim, eu me vejo como finito, eu sou um *momento nessa vida*, como aquilo que só tem seu ser particular, sua subsistência, nessa substância e em seus momentos essenciais. Por conseguinte, eu sou posto não apenas em si, mas também *actualiter* como finito. Precisamente por isso eu não me comporto como imediato, como afirmativo.

Já que consideramos até aqui a relação do *eu* com a substância universal concretamente, temos ainda de tratar da *relação abstrata* do finito com o infinito em geral.

Na *reflexão*, o finito só se contrapõe ao infinito na medida em que o *finito* é *redobrado*. O verdadeiro é a *unidade imediata de ambos*. É precisamente isso que nós consideramos de modo mais concreto como a relação do eu subjetivo com o universal. Agora o finito é apenas momento essencial do infinito; o infinito é a

negatividade absoluta, ou seja, afirmação, mas que é mediação dentro de si. A unidade *simples*, identidade e afirmação abstrata do infinito não são, em si, nenhuma verdade, mas é essencial ao infinito *se suprimir dentro de si*; ali há primeiramente a afirmação, em seguida a diferenciação e, por fim, a afirmação emerge como negação da negação. O ponto de vista do finito tampouco é o verdadeiro; este último precisa ser superado e apenas este negar é o verdadeiro. Desse modo, o finito é momento essencial do infinito na natureza de Deus e, por conseguinte, podemos dizer: Deus é aquilo mesmo que se finitiza, que *põe determinações dentro de si*. Por certo, isso pode nos parecer de início não-divino; mas já temos esse resultado presente nas representações comuns de Deus, pois nós estamos habituados em crer nele como criador do mundo. Deus cria um mundo; Deus determina; fora dele, não há nada a ser determinado; ele se determina na medida em que ele se pensa, contrapõe a si um outro; ele e o mundo são dois. Deus cria o mundo do nada; ou seja, fora do mundo não há nada de exterior, pois ele é a própria exterioridade. Apenas Deus é: ele quer o finito; ele o põe como um outro e se torna, por consequência, ele próprio um outro de si mesmo, um finito, pois ele tem um outro contraposto a si. Mas este ser-outro é contradição de si consigo mesmo. Assim, ele é o finito face ao finito; mas o verdadeiro é que essa finitude é apenas fenômeno, no qual Deus tem a si mesmo. O criar é a atividade; nela reside a diferença e o momento do finito. No entanto, esse subsistir do finito precisa se suprasumir novamente, pois ele é Deus; o finito é um outro e é, não obstante, na determinação do *outro* de Deus. Ele é o outro e *não* outro; ele dissolve a si próprio; ele não é ele próprio, mas um outro; ele destrói a si mesmo. Mas por isso o ser-outro se dissipou completamente em Deus e nele Deus conhece a si mesmo, por esse conhecer ele se preserva através de si mesmo como resultado.

Segundo essa consideração, temos de diferenciar corretamente as duas infinitudes: a verdadeira e aquela muito deficiente do entendimento. Assim é, pois, o momento finito da vida divina.

c. Passagem para o conceito especulativo de religião

Para o tratamento racional desenvolvido do finito, as formas simples de uma *proposição* não valem mais. “Deus é infinito, eu finito”; estas são expressões falsas e deficientes, formas que não são adequadas ao que a ideia é, ao que é a natureza da coisa. O finito não é o ente; igualmente, o infinito não é rígido: essas determinações são apenas *momentos do processo*. Nesse sentido, Deus é também como finito e o *eu* é também como infinito. O “é”, que em tais proposições é tratado como estático, não tem, apreendido em sua verdade, nenhum outro sentido além do de *atividade*, vitalidade e espiritualidade.

Também os predicados não são suficientes à determinação, eles são tanto

unilaterais quanto *provisórios*. Mas o que é verdadeiro e o que é a ideia é, portanto, apenas como o *movimento*. Assim, Deus é esse movimento dentro de si mesmo e apenas por isso é Deus vivo. Entretanto, essa subsistência da finitude não pode ser retida, mas tem de ser superada: Deus é o movimento para o finito e, assim, é como superação deste em direção a si mesmo; no *eu*, como o-que-se-suprassume como finito, Deus retorna a si e é Deus apenas nesse retorno. Sem mundo, Deus não é Deus.

Em especial os antigos alcançaram essas abstrações; elas são produtos do começo do pensar reflexivo, abstrato. No entanto, Platão já tinha reconhecido o infinito como o deficiente e determinando-o como o mais elevado, a fronteira que se circunscreveu dentro de si foi tomada por mais elevada que o não-circunscrito. O verdadeiro é a unidade do infinito, na qual o finito está contido.

Disso resulta que nós precisamos nos livrar do espectro da oposição do finito e do infinito. Face à atitude de querermos saber de Deus e de termos uma relação positiva com ele, desapegamo-nos do espectro de que isso é uma presunção e, ao contrário, falamos com muita pompa, senso de edificação e com humildade maçante; mas essa presunção é atribuída tanto à filosofia como à religião. Sob esse ponto de vista, é indiferente se eu reconheço o conteúdo, Deus, pelo pensamento ou se o tomo por verdadeiro com base na autoridade ou com o coração, através de iluminação interior, ou como quer que seja; contra tudo isso, o espectro da presunção, isto é, o conhecimento de Deus, a pretensão por apreender o infinito através do finito, é lançado. Nós precisamos rejeitar completamente essa oposição através da compreensão de sua especificidade.

Quem não rejeita esse fantasma afoga na vaidade; pois ao pôr o divino como impotente para conhecer a si próprio, mantém-se em sua própria subjetividade e a partir desta assegura a impotência de seu conhecer. Essa é sobretudo a inverdade subjetiva, a hipocrisia que mantém o finito para si, que admite a vaidade do finito, mas este eu vaidoso conhecido, admitido, no entanto se conserva e se faz absoluto e, com isso, afasta-se do conhecimento, da religião e da religiosidade objetivas plenas de conteúdo e as aniquila ou não permite que elas surjam. - Evadimo-nos dessa vaidade da subjetividade que se preserva, desse *eu*, e afundamos na coisa; a vaidade é levada às últimas consequências. Isso é uma consequência em razão de nosso agir na ciência.

A relação *negativa* da consciência com o absoluto é sustentada pela *observação*. Para a consciência só há finito; em contrapartida; o infinito é tão somente carente de determinação (por isso em si, como vimos, apenas subjetivo) e a consciência tem apenas uma relação negativa com o infinito. Porque dizemos então que na observação só *encontramos* tal relação, é *impossível* saber do absoluto, da verdade. Acerca dessa expressão ainda temos de fazer algumas considerações.

Nomeamos *possibilidade* e *impossibilidade* em geral quando estas têm um

sentido *determinado* e, assim, o *interior* concerne a ambas, ou seja, o *conceito* de um objeto, aquilo que ele é em si; por conseguinte, elas também precisam ser distinguidas pela natureza do próprio conceito. Mas sob o ponto de vista da consciência como observadora, sob este ponto de vista do *observar*, *não* podemos falar do interior, do conceito, pois ele renuncia ao conhecimento do que concerne ao interior; ele só tem diante de si o que incide na consciência exterior enquanto tal. Possibilidade e impossibilidade não incidem, portanto, nessa esfera.

Mas esse ponto de vista especifica que justamente o que é, ou seja, o que incide nessa consciência percipiente, é o que concede o *critério* da *possibilidade* e, por isso, o seu conceito; impossível é aquilo que vai contra a experiência.

Em contrapartida, devemos notar que esse observar se *restringe arbitrariamente à esfera da consciência finita*. Mas há ainda outras esferas que *podem ser observadas*, não apenas essa cujo conteúdo é apenas finito face a finito, mas tais nas quais o divino é ente em e para si na consciência. A consciência afirmativa do absoluto na forma da religiosidade ingênua, da devoção, ou na forma do conhecimento filosófico, *também* pode ser observada e nelas se dá um resultado completamente diferente do que o do ponto de vista da consciência finita, o sujeito observador pode agora observar essas formas mais elevadas da consciência *em outros* ou *em si mesmo*. Pois a deficiência desse ponto de vista pode bem ser que a *sensibilidade religiosa* é mais afirmativa e plena de conteúdo do que a *consciência*: no coração pode haver mais do que na consciência, na medida em que ele é consciência determinada, que conhece, que observa; ambos podem ser diferentes. Só depende da consciência igualar o conhecimento com aquilo que eu como espírito sou em e para mim mesmo.

Mas a convicção de que o espírito só tem uma relação negativa com Deus arruína, deteriora a sensibilidade, a devoção, o comportamento religioso; pois pensar é a fonte, a base sobre a qual está o universal em geral, Deus; no pensar, o universal é para o pensar. Apenas o espírito em sua liberdade, ou seja, como pensante, tem o conteúdo da verdade divina e o fornece à sensibilidade; *seu* conteúdo é o teor da sensibilidade no que concerne à toda devoção e piedade verdadeiras. Quando retemos na consciência que não há nenhuma relação positiva com Deus, por consequência, todo conteúdo se esvai da sensibilidade; como aquela esfera torna a si mesma vazia, também a sensibilidade fica oca, assim como eu não posso enxergar sem luz exterior. Se o conteúdo dessa base é negado, desalojado, não está mais presente o que a verdadeira determinação da sensibilidade pode oferecer. Se, portanto, por um lado, precisamos admitir que na devoção pode haver mais do que na consciência religiosa, é, por outro lado, por arbitrariedade ou incompetência que o que está presente nela mesma ou em outros não seja observado. Mas de fato essa arbitrariedade, essa incompetência, ainda não surgem aqui; mas somente quando se trata do que deve ser *observado*, a observação se *restringe* ao campo da finitude; pois observar significa

se relacionar *com um exterior* que ali deve *permanecer* exterior. Esse observar só é posto na medida em que ele próprio é exterior; isso é o finito. Portanto, quando permanecemos nesse ponto de vista, temos diante de nós tão somente o que esse ponto de vista preza e o que é adequado a ele.

Uma vez que a observação queira observar o infinito segundo sua natureza verdadeira, ela mesma precisa ser *infinita*, ou seja, não mais observação da coisa, mas a *coisa mesma*. Também podemos observar o pensamento especulativo, mas este é apenas para o próprio pensante; igualmente, a piedade é apenas para os devotos, ou seja, o pensante é o que ele observa. O caso é que aqui nada é meramente observado, mas sim que o observador está em uma relação com o objeto, de modo que a observação não é uma instância puramente exterior; o observador não é puramente observador, não está em uma simples relação negativa com o que ele observa.

Segue disso que para encontrar a base da religião nós precisamos abdicar da relação da observação; nós precisamos abandonar esse ponto de vista empírico justamente porque ele é apenas este ponto de vista e porque ele, como vimos, superou-se através de si mesmo. Por certo, a reflexão tem a relação do finito com o infinito; no entanto, este último é ele mesmo posto apenas como uma negação. De fato, a reflexão avança até a exigência de pôr o finito como infinito, mas mostramos que essa exigência deve se relacionar apenas ao afirmativo; ou seja, na observação o finito se tornou infinito e, no entanto, permaneceu e se deteve como finito. Mas, simultaneamente, a exigência da superação do finito se faz presente.

Todavia, depois de termos superado o finito e o ponto de vista da reflexão, temos de partir para o ponto de vista da observação infinita e do conceito especulativo, ou seja, para a esfera na qual nós nos abrimos ao conceito verdadeiro de religião.

Recebido em: 07.09.2019

Aceito em: 24.10.2019

Summary

Editorial	9
-----------	---

Articles

The role of civil disobedience in non-totalitarian mass societies in Arendt	13
---	----

NATHALIA RODRIGUES DA COSTA

Reflections on the I in Freudian theory: limits of approximations between Kant and Freud	29
--	----

MUNIQUE GAIO FILLA

Thomas Reid's objection to Hume's theory of personal identity	53
---	----

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS

The Hegelian response to the problem of the criterion	71
---	----

EDIOVANI ANTÔNIO GABOARDI

<i>The German Artist Novel</i> – Art and Utopia in the Young Marcuse	87
--	----

CIBELE SARAIVA KUNZ

Against the genius: the science of art in <i>Human, All too Human</i> by Nietzsche	99
--	----

JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA

Rousseau's Anthropology within M. Immanuel Kant's Announcement for the Winter Semester 1765-1766	121
--	-----

LEONARDO RENNÓ RIBEIRO SANTOS

Summary

Translation

Selected texts from *Preleções sobre a filosofia da religião*, by G. 137
W. F. Hegel

translation and presentation by FABIANA DEL MASTRO

Summary 161