

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 20 • n. 01 • jan.-jun. 2015

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

Indexado por:  
The Philosopher's Index  
Latindex  
Ulrich's Periodicals Directory  
Clase

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

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

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

*Editores Responsáveis*

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola  
Ricardo Ribeiro Terra

*Editora Responsável pelo Número*

Yara Frateschi

*Comissão Editorial*

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

*Conselho Editorial*

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

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* Marco Antonio Zago

*Vice-reitor:* Vahan Agopyan

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

*Diretor:* Sérgio França Adorno de Abreu

*Vice-diretor:* João Roberto Gomes de Faria

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* Roberto Bolzani Filho

*Vice-chefe:* Luiz Sérgio Repa

*Coordenador do Programa de*

*Pós-graduação:* Alberto Ribeiro

Gonçalves de Barros

**Capa**

Hamilton Grimaldi

**©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP**

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail:filosofiaalema@usp.br

V. 20; n. 01 - jan.-jun. 2015

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial	9
Artigos	
Gibbon e a história filosófica de Tácito PEDRO PAULO PIMENTA	13
História e Crítica: Gibbon e a “Grandeza imoderada de Roma” FERNÃO DE OLIVEIRA SALLES	33
Seria Nietzsche um kantiano? VINICIUS DE FIGUEIREDO	51
Deber, justicia y coacción en el cosmopolitismo jurídico kantiano NURIA SÁNCHEZ MADRID	75
Acerca de una consideración naturalizada de la <i>filosofía de la historia</i> de Immanuel Kant: Epigénesis e historia universal NATALIA LERUSSI	93
“Una via genuina a la verdadera filosofía”. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el <i>Über das Wesen der philosophischen Kritik</i> SANDRA VIVIANA PALERMO	109
Soberania e poder em <i>Sobre a Revolução</i> de Hannah Arendt RENATA ROMOLO BRITO	127

## Sumário

A tensão entre fenomenologia e teoria nos comentários de Kant sobre a música	143
RICARDO NACHMANOWICZ	
Kierkegaard <i>antimoderno</i> , ou para uma tipologia (alternativa) da posição sociopolítica kierkegaardiana	163
GABRIEL GUEDES ROSSATTI	
Sobre a presença da mística na filosofia tardia de Walter Benjamin	181
FERNANDO DEL LAMA	
Índice em inglês	198

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 ([www.revistas.usp.br/filosofiaalema](http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema)), apresenta seu volume 20, número 1 (2015). Esta edição conta com artigos elaborados por importantes pesquisadores nacionais e estrangeiros.

Neste número, seguindo a diretriz de ampliar nossa abrangência temática, apresentamos dois textos sobre Gibbon, destacado historiador inglês do século XVIII e autor de *Declínio e queda do império romano* e *Ensaio sobre o estudo da literatura*, entre outras obras. Pedro Paulo Pimenta, em “Gibbon e a história filosófica de Tácito”, argumenta, seguindo Gibbon, que a concepção filosófica da história do século XVIII se fortalece com o recurso ao historiador romano Tácito. São feitas referências a escritos de Tácito como *Anais*, *Germânia* e *Histórias*. No segundo artigo, “História e Crítica: Gibbon e a grandeza imoderada de Roma”, Fernão de Oliveira Salles coloca em questão a leitura de que Gibbon endossa sem restrições a tese de que a vida de luxo e suas consequências seriam determinantes para o declínio e a queda do império romano. Ainda que reconhecendo a importância do tema e a valorização da “austera simplicidade da república” romana por Gibbon, Salles, como Pocock, aponta que não há uma mera identificação da rusticidade com a virtude e considera que, em vista de sua concepção de história, Gibbon não poderia aceitar tais dicotomias - tendo, assim, uma posição peculiar no pensamento do século XVIII.

Vinicius de Figueiredo, em “Seria Nietzsche um kantiano?”, discute a tese presente no livro *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, de Fernando Costa Mattos, de que o perspectivismo nietzscheano representa o aprofundamento da subjetividade crítica de Kant e que, em decorrência

## Editorial

disso, o pensamento de Nietzsche se coaduna com a democracia. O autor deste artigo problematiza a aproximação destes filósofos, fazendo referência ao projeto crítico kantiano e a diversas interpretações da filosofia de Nietzsche. São mencionadas as leituras de Heidegger e Derrida sobre Nietzsche, e de outros autores brasileiros, como Giacoia, Marques, Marton e Moura, de modo a explicitar a posição de Mattos a respeito desta filosofia.

Em “Deber, justicia y coacción en el cosmopolitismo jurídico kantiano”, Nuria Sánchez Madrid propõe uma leitura acerca da debilidade coercitiva do direito cosmopolita de Kant, analisando o modelo kantiano de passagem do estado de natureza social ao estado civil.

No artigo “Acerca de una consideración naturalizada de la *filosofía de la historia* de Immanuel Kant: Epigénesis e historia universal”, Natalia Lerussi defende uma concepção naturalizada da *filosofia da história* de Kant, por perceber, em sua concepção da *história universal* em *Ideia de uma história universal em sentido cosmopolita*, uma identidade com a teoria da epigênese, presente na *Crítica da faculdade do juízo*.

Em “‘Una via genuina a la verdadera filosofía’. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*”, Sandra Palermo volta-se ao conceito de *philosophische Kritik*, sugerindo uma leitura de tal conceito como “ponto de crise” na concepção hegeliana de filosofia.

Em seu artigo “Soberania e poder em *Sobre a Revolução* de Hannah Arendt”, Renata Romolo Brito aborda a noção de abolição da soberania nos escritos de Hannah Arendt, em relação intrínseca com sua crítica ao nacionalismo e à concepção de direitos humanos vigente - confrontando a questão da soberania, entendida sob estes aspectos, à leitura que Arato e Cohen fazem do texto arendtiano.

Ricardo Nachmanowicz, em “A tensão entre fenomenologia e teoria nos comentários de Kant sobre a música”, aborda os

## Editorial

comentários de Kant sobre música na *Crítica da faculdade do juízo*, no contexto da discussão sobre a divisão das belas artes.

Em “Kierkegaard *antimoderno*, ou para uma tipologia (alternativa) da posição sociopolítica kierkegaardiana”, Gabriel Rossatti propõe uma leitura da obra de Kierkegaard, sob seus aspectos sociopolíticos, apoiada no conceito de *antimoderno*. Trata-se de um conceito oriundo dos escritos de Antoine Compagnon, utilizado inicialmente para caracterizar determinada tradição francesa de pensamento que tem posição ambivalente em relação à modernidade.

Em “Sobre a presença da mística na filosofia tardia de Walter Benjamin”, Fernando Del Lama aborda as teses “Sobre o conceito de História”, tendo em vista a presença nestes escritos do materialismo histórico e de temas relacionados à mística judaica, como as noções de redenção, “fraca força messiânica” e tempo-de-agora. De modo a expor a disputa que se formou na tradição em torno da chave de leitura mais adequada para esta obra de Benjamin (materialista ou teológica), o autor retoma as interpretações de Brecht, Scholem, Adorno, Habermas e Tiedemann - e as contrapõe a leituras mais recentes, como de Löwy e Gagnebin, que visam a uma síntese destes elementos.

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.



# Gibbon e a história filosófica de Tácito

## Gibbon and the philosophical history of Tacitus

Pedro Paulo Pimenta

pedronamba@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Trata-se de mostrar como a concepção filosófica da história se fortalece no século dezoito com o recurso ao historiador antigo que fora negligenciado por Voltaire, o romano Tácito, autor de *Germânia*, *Histórias* e *Anais*, entre outras obras. Em Tácito, os autores de língua inglesa encontram o esquema histórico geral que permite compreender a gestação das instituições políticas da Europa moderna nas profundezas da floresta germânica da época de Roma.

**Palavras-Chave:** Gibbon; Tácito; liberdade; leis da história; civilização.

**Abstract:** The paper deals with Gibbon's philosophical history so as to show his indebtedness to the Roman historian Tacitus, author of the "Germania", "Histories", "Annals" and other books. Overcoming the neglect of Voltaire for the Roman author, Gibbon and his contemporaries find in his works the general principle of explanation for the origins of modern European political institutions in the deeps of the German forests at the time of Rome.

**Keywords:** Gibbon; Tacitus; liberty; laws of history; civilization.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p13-30>

No *Ensaio sobre o estudo da literatura*, seu escrito de estreia, Gibbon afirma: "não sei de outro além de Tácito que responda à ideia que tenho de historiador filosófico" (§ 52). O que Gibbon entende por essa ideia, não poderia ser mais simples:

Escolher os fatos que devem ser os princípios de nossos raciocínios: percebe-se que a tarefa não é fácil. A negligência ou o mau gosto de um historiador podem pôr a perder, para sempre, um traço único, para atordoar-nos com o ruído de uma batalha. Se nem todos os filósofos são historiadores, seria ao menos desejável que todos os historiadores fossem filósofos.<sup>1</sup>

Não surpreende, dada a importância do bom gosto para o juízo do historiador,

---

1 GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*. Paris: 1762. Edição eletrônica Eighteenth Century Collections online, § 52. Em citações subsequentes, as inserções entre colchetes indicam acréscimos da tradução inglesa (1765), feita pelo próprio Gibbon.

que o caráter filosófico de Tácito se descubra, para Gibbon, já no estilo:

O interessante Tito Lívio não se compara a Tácito. Ambos souberam se elevar acima dos compiladores grosseiros, que não vêem nos fatos nada além de fatos: mas enquanto um escreveu a história como rétor, o outro a escreveu como filósofo. Não é que Tácito tenha ignorado a linguagem das paixões ou Tito Lívio a da razão: mas este último, mais dedicado a agradar do que a instruir, vos conduz, passo a passo, atrás de seus heróis, e vos faz experimentar, alternadamente, o horror, a admiração, a piedade. Tácito não se serve do império da eloquência sobre o coração a não ser para ligar, diante de vossos olhos, a cadeia dos eventos, e preencher vossa alma com as mais sábias lições. Escalo os Alpes junto com Aníbal; mas delibero no conselho que se reúne em torno de Tibério. Tito Lívio pinta o abuso do poder; uma severidade que a natureza aprova, com um frêmito; o espírito de vingança e de patriotismo, que constitui o da liberdade, e a tirania que tomba sob sua investida<sup>2</sup>: mas as leis dos decênviros, [o caráter destas, os seus defeitos, a sua conveniência ao gênio do povo romano, ao partido do povo e aos] seus ambiciosos planos, ele as esquece por completo. Eu simplesmente não sei, pela leitura de Tito Lívio, como essas leis, feitas para uma república pequena, pobre, semi-selvagem [semi-civilizada], modificaram por completo a própria república, quando a força que mostraram, desde a sua instituição, levou-a ao topo da grandeza. Uma explicação como essa, eu encontraria em Tácito. E, se digo isso, não é só pela conhecida têmpera de seu gênio, mas também pelo quadro, enérgico e variado, que ele oferece das leis, filhas da corrupção, da liberdade, da equidade e da facção.<sup>3</sup>

Para Gibbon, o poder expressivo, ou o “império” de Tácito “sobre o coração” contribui para a justa apreensão dos eventos ao transportar a imaginação do leitor para os fatos *tais como eles ocorreram*, fornecendo, ao mesmo tempo, a *inteligência das causas destes*, com destaque para a origem das leis nas maneiras. Lívio é minucioso, toca a imaginação através da visão, mas não necessariamente permite a compreensão das verdadeiras causas dos eventos. Tácito mobiliza o sentido interno para produzir semelhante compreensão.

Esse paralelo reaparece numa das lições de Hugh Blair sobre retórica. Para Blair, “o quadro histórico é uma arte esplêndida”, que comporta diferentes graus de expressividade. Blair propõe um contraste entre Tito Lívio (*História de Roma*) e Tácito (*Anais*). Lívio se destaca por descrições minuciosas, que compõem cenas belas e vivas, ricas em “detalhes pitorescos” (*picturesque circumstances*). A “maneira” de Tácito é “inteiramente diferente”, menos preciosa, mais sugestiva, com cenas fortes exibidas sob luz inusitada. Lívio é mais “natural”, Tácito é mais “expressivo”; Lívio pinta “para a imaginação”, Tácito “fala ao coração”, e o poder evocativo do autor

---

2 TITO LÍVIO. *História de Roma*. 6 vols. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1990, III, 44-60.

3 GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*, § 52. O paralelo entre Tito Lívio e Tácito retoma um lugar-comum ciceroniano. No *De oratore*, Cícero põe em contraste Heródoto e Tucídides, destacando a expressão do último e a imitação do primeiro. CÍCERO. *De oratore*. Tradução de E. Courband. Paris: Belles-Lettres, 2003, II, 56. Cf. também DIONISO DE HALICARNASSO. *Da imitação*. In: *Critical essays*, vol. I. Londres: Loeb, 1974, livro III, cap. 01-03.

dos *Anais* é tão grande que chega a *ultrapassar* “as imagens de todos os poetas”. Por isso, Tácito, embora seja o “pintor mais talentoso”, não é um modelo a ser imitado pelos que se iniciam numa arte que requer, dos jovens, uma “maneira mais natural, fluente, popular” (*natural, flowing, popular*)<sup>4</sup>. O grande historiador, que Hume considerava “talvez o maior gênio da Antiguidade”<sup>5</sup>, é para aqueles poucos leitores dotados de imaginação suficientemente robusta para suportar, como diz Blair, as “espessas pinceladas” (*bold strokes*) do estilo mais elevado<sup>6</sup>: “aos vinte anos, Ovídio pode ser o autor favorito; aos quarenta, Horácio; e talvez Tácito aos cinquenta”<sup>7</sup>.

A comparação do estilo do historiador romano ao de um pintor, comum nos séculos XVII e XVIII, foi esmiuçada pela crítica posterior, na tentativa de explicar o gênio desse escritor. Parece haver consenso de que a pintura de quadros, principalmente nos *Anais*, adquire com frequência o caráter de uma sucessão, e alguns chegam a propor que o efeito tem algo de cinematográfico<sup>8</sup>. Aceite-se ou não essa sugestão, não há como recusar a análise de Barthes, que no ensaio “Tacite et le baroque funèbre” não hesita em falar de “pintura barroca”<sup>9</sup> a propósito da desconcertante acumulação de mortes a que se assiste nos *Anais*. Lembrando que na Roma imperial “a morte obedece a um protocolo”, o grande crítico acrescenta que “a morte taciteana é um sistema aberto, submetido, a um só tempo, a uma estrutura e a um processo, a uma repetição e uma direção”<sup>10</sup>. Em suma, *tableau vivant*, como se costumava dizer no classicismo francês. Essa observação vale para o modo como Tácito comprime e compreende o tempo histórico em geral, processo a que se encontra subjacente uma estrutura determinada de causas e efeitos. Ouçamos Tácito a respeito:

Sei muito bem que muitos dos fatos que tenho referido, e que ainda espero referir, não de parecer talvez a certa gente coisas de pouca importância, e como tais indignas de memória (...) Contudo, não se deve considerar como de pouca utilidade os sucessos que, parecendo à primeira vista pequenos, produzem muitas vezes grandes resultados. Em todo o tempo as nações ou as cidades têm sido governadas ou pelo povo, ou pelos nobres, ou por um só imperante; porque uma república, constituída com estes três diferentes poderes escolhidos e unidos, dificilmente poderia existir; e quando existisse não é natural que sua duração fosse longa. Por este motivo assim

4 BLAIR, H. *Lectures on rhetoric and belles-lettres*. Southern Illinois University Press, 2005, pp. 406-07. Uma análise estilística pormenorizada - na mesma linha apontada por Blair e Gibbon - encontra-se em SYME, R. *Tacitus*. 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 2ª edição, 1958, vol. I, caps. 26-27.

5 HUME, D. *A treatise of human nature*. Ed. Selby-Bigge/Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978, X, 02, pp. 122-3.

6 BLAIR, H. *Lectures on rhetoric and belle-lettres*, XXXVI, p. 407.

7 HUME, D. Do padrão do gosto. In: *Essays, moral, political and literary*. Ed. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1986, p. 244.

8 CIZEK, E. *Histoire et historiens à Rome dans l'Antiquité*. Lyon: Presses Universitaires, 1995, pp. 245 ss.

9 BARTHES, R. Tacite et le baroque funèbre. In: *Essais critiques*. Paris: Seuil, 1964, pp. 108-111.

10 Idem, p. 111.

como nos tempos antigos, quando o governo era popular, ou era patriciano ou aristocrático, se julgava necessário conhecer o caráter do povo e os meios de moderar sua efervescência, e então passaram também por mui hábeis e sagazes todos os que se aplicaram com cuidado a estudar o espírito do senado e dos grandes; assim igualmente agora que tudo está mudado, e que temos só um príncipe que governa, não me pareceu fora de propósito indagar, e escrever estas coisas<sup>11</sup>.

“Conhecer o caráter do povo”, “estudar o espírito do senado e dos grandes”, é buscar por causas profundas, às vezes insuspeitas, de eventos de vulto que nem sempre são produzidos por outros de envergadura equivalente. Questão de método, que exige um espírito disciplinado e sutil, capaz de conter a forte influência que exerce na imaginação a presença do que Hume chamará de “circunstâncias superfúas, conjugadas a essenciais”, por meio da “reflexão sobre a natureza de tais circunstâncias”. É preciso conhecê-las em abundância para decidir, diante das que se apresentam, qual a sua verdadeira importância<sup>12</sup>.

A aliança de perspicácia e erudição que se encontra em Tácito e que lhe permite discernir nas maneiras dos nobres de Roma as causas dos reveses do império faz o deleite de Gibbon, que vê nessa argúcia uma faculdade de desvendar o sentido inerente à trama da experiência: “a história, para um espírito filosófico, é como o jogo para o marquês de Dangeau. Ele via um sistema, relações, sequências, ali, onde os outros não discerniam senão caprichos da fortuna. Essa ciência, para o filósofo, é a ciência das causas e efeitos” (§ 48). Para ser filosófico no estudo da história, não basta, portanto, que um autor identifique, fiando-se por evidências, relações de causa e efeito a propósito de fenômenos; o verdadeiro gênio - que Gibbon considera raríssimo - toma tais relações como um sistema, e, comparando-as com outras relações concomitantes, se alça até causas gerais que, no estudo da história humana, adquirem o caráter de leis:

Entre a multidão dos fatos, há aqueles, e são muitos, que nada provam além de sua própria existência. Há outros que podem ser citados numa conclusão parcial, que facultam ao filósofo julgar os motivos de uma ação ou um traço de caráter: que iluminam uma cadeia de ideias. Os que predominam no sistema geral, que estão intimamente ligados a ele e põem em movimento as molas da ação, são muito raros; mais raro ainda é encontrar espíritos que consigam entrevê-los, no vasto caos dos eventos, e extraí-los puros, sem mistura.<sup>13</sup>

“Extraír os fatos puros e sem mistura” é destacá-los de um emaranhado de eventos pouco importantes, com os quais se confundem por estarem próximos deles no tempo e/ou no espaço. Voltaire lia Tácito para se distrair, recorrendo a Lívio para se instruir<sup>14</sup>; talvez não considerasse que a perspicácia na seleção dos fatos é a virtu-

11 TÁCITO. *Anais*. Tradução Freire de Carvalho. Rio de Janeiro: Jackson, 1970, IV, 32-33.

12 HUME, D. *A treatise of human nature*, I, 03, 12, p. 148.

13 GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*, § 54.

14 Cf. MOMIGLIANO, A. Tacitus and the tacitist tradition. In: *The classical foundations of modern*

de que aproxima a arte do historiador daquela do pintor (de quadros históricos). Com a diferença que a seleção das formas na pintura obedece ao critério de proporção e simetria, enquanto que na história ela é pautada pelas relações de causa e efeito, semelhança e contiguidade (para Gibbon, nessa ordem), o que leva frequentemente a opções como as de Tácito, que põe de lado “a descrição de diferentes povos e dos diferentes países, a variedade das batalhas e as ações ilustres dos grandes capitães” para se concentrar em eventos determinantes dessas ações. Assim, no livro I da *História*, pode-se ler:

Parece-me apropriado, antes de dar início à tarefa proposta, examinar a condição da capital, o ânimo das tropas, a atitude das províncias, e os elementos de fraqueza e de força que se encontravam ao longo do império, para que assim possamos nos familiarizar não apenas com as vicissitudes e resultados dos eventos, o que com frequência depende do acaso, mas também com as causas e relações entre eles.<sup>15</sup>

Mas o discernimento das causas e das relações entre os eventos não se restringe ao tempo histórico enquanto tal, deve se estender à análise das relações espaciais, destinada a revelar séries inusitadas de relações de causa e efeito. Se “em todos os seus escritos Tácito se mostra preocupado com a causalidade histórica profunda”<sup>16</sup>, muitos são da opinião de que quando se volta para a descrição de terras estrangeiras e de seus costumes é que o espírito filosófico de Tácito mostra por inteiro o fôlego que o distingue dos meros historiadores. Assim Montesquieu, n’*O espírito das leis*: “Tácito escreveu uma obra expressamente sobre os costumes dos germânicos: é essa a obra de Tácito que tudo abrange, pois nela, ele tudo viu”<sup>17</sup>. De acordo com Montesquieu, é preciso recuar até o pequeno escrito, anterior aos *Anais*, para perceber por que, afinal, a história de Tácito é incomparável. Teríamos ali um tratado menor, sobre costumes estrangeiros? Não nos enganemos. O que enxergou o historiador romano, ao ter visto *tudo*? Segundo Montesquieu, sua curiosidade pelas “maneiras” (*moeurs*) germânicas, longe de ser atizada pelo gosto do diferente ou do inusitado, tem a ver com uma indagação que remete à identificação com um passado que é o dos romanos e aponta para um futuro que é o da Europa da Idade Média, e também das Luzes. Quanto ao primeiro ponto, *Germânia* mostra, nas palavras de um comentador, que a “*libertas*, que fora o grande ideal de Roma, uma vez em mãos alheias se torna uma ameaça” a um povo que não a conhece mais, que se tornou ser-

---

*historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 111.

15 TÁCITO. *Histórias*. Tradução Church. In: *The Great Books of the Western World*, vol. 15. Chicago: 1952. Veja-se igualmente *Anais*, III, 55.

16 CIZEK, E. *Histoire et historiens à Rome dans l’Antiquité*, pp. 227-28.

17 MONTESQUIEU. *Esprit des lois*. 2 vols. Paris: Garnier, 1973, XXX, 02. Deve-se a Montesquieu a descoberta, na idade moderna, do mérito filosófico de Tácito como historiador. Cf. a respeito Catherine VOLIPILLAC-AUGER, C. *Tacite et Montesquieu*. Oxford: Voltaire Foundation, 1985.

vil e precisa voltar a ser virtuoso, o que não se confunde com ser livre<sup>18</sup>. Quanto ao segundo ponto, Montesquieu afirma que já entre os germânicos descritos por Tácito a forma da dominação política é a vassalagem<sup>19</sup>, que posteriormente se imporia a toda a Europa, apagando quase que por completo os vestígios das instituições políticas greco-romanas. O interessante é que ambas essas características - liberdade e vassalagem - são aspectos integrantes de um mesmo sistema, que Tácito descreve assim:

Escolhem-se os reis dentre os nobres, os chefes segundo a coragem. Mas o poder dos reis não é nem ilimitado nem arbitrário, e os chefes, mais pelo exemplo do que pela autoridade, se concentram a decisão, se atraem os olhares, se atuam mesmo antes da guerra, impõem-se pela admiração.<sup>20</sup>

A estrutura de poder delineada nessa passagem não é o amálgama de estruturas conhecidas; tem uma peculiaridade própria que permite situá-la fora da sucessão dos Estados que na Antiguidade clássica se enfrentaram pela dominação do Mediterrâneo, e que Tácito descreve nos *Anais* nos seguintes termos:

Os primeiros homens, ainda sem paixões desordenadas, viviam sem vícios e sem crimes, assim como sem leis e sem castigos. Nem eram precisos os prêmios, porque cada um seguia voluntariamente a virtude; e como nada se fazia contra ela, também era escusado o medo dos castigos. Porém tanto que se entrou a perder a igualdade, e em lugar da modéstia e do pejo se introduziram a ambição e a força, apareceu o despotismo, que entre muitos povos se tem conservado eternamente. Houveram alguns que logo, ou só depois de terem experimentado o poder arbitrário dos reis, recorreram ao abrigo da lei; mas no princípio todas as leis eram símplices, e conformes com os costumes símplices dos homens.<sup>21</sup>

Alheios a esse esquema geral, habitantes de um espaço em que o tempo parece ter transcorrido estabelecendo outros parâmetros de evolução política, os germânicos podem ser considerados uma anomalia, entretanto decisiva, como se os seus costumes - e não só os políticos - oferecessem um esquema de leitura e compreensão dos *mores* romanos, gregos, persas, modernos, etc., num jogo de identificação e estranhamento.

Gibbon, como bom leitor de Montesquieu e de Tácito, percebeu isso muito bem, e foi ainda mais longe que o filósofo francês: “as mais civilizadas nações da Europa moderna surgiram das florestas da Alemanha, e nas rudimentares instituições desses bárbaros podemos distinguir os princípios originais de nossas leis e manei-

---

18 THOMAS, R. F. *The Germania as literary text*. In: WOODMAN, A. J. (org.). *The Cambridge companion to Tacitus*, Cambridge: University Press, 2009, p. 64.

19 MONTESQUIEU. *Esprit des lois*. 2 vols, XXX, 03.

20 TÁCITO. *Germânia*. Ed. Bilíngue. Tradução de Jacques Perret. Paris: Les Belles-Lettres, 1997, VII.

21 TÁCITO. *Anais*, III, 26.

ras”<sup>22</sup>. Confessar este segredo - os europeus da Ilustração estão mais próximos dos bárbaros do norte que dos antigos gregos e romanos - é ampliar o campo de investigação histórica para nele incluir uma sociologia.

É preciso, porém, adverte Gibbon, precaver-se para que as generalizações não escapem ao controle da imaginação que as realiza. Também nisso o historiador romano teria sido magistral. Restringindo-se a *exibir* as provas que respaldam uma teoria da história que permanece sugerida, jamais enunciada, Tácito evita a tentativa de estender o esquema que preside as comparações entre romanos e germânicos a outros povos em outros momentos da experiência. Gibbon, cioso dessa lição, evita do mesmo modo uma generalização como a que propõe um de seus ilustres contemporâneos, também leitor de Montesquieu, Adam Ferguson: “na condição presente das tribos americanas podemos contemplar, como num espelho, as feições de nossos progenitores, e delas extrair conclusões a respeito da situação em que, assim nos parece, se encontravam os nossos ancestrais”<sup>23</sup>. Gibbon ajusta os termos dessa afirmação, tornando-a menos geral, mais plausível, ao sugerir um antepassado de data certa e lugar determinado, reforçando a contiguidade e semelhança entre dois objetos que dificilmente poderiam ser aproximados diretamente por relação de causa e efeito:

Em seu primitivo estado de simplicidade e independência, os germânicos foram observados pelo penetrante olhar e delineados pela magistral pluma de Tácito, o primeiro dos historiadores a aplicar a ciência da filosofia ao estudo dos fatos. Em seu incomparável tratado, que contém, talvez, mais ideias do que palavras, ele incluiu a descrição das maneiras germânicas, fornecendo exercício para a diligência de inúmeros estudiosos da Antiguidade e emprego ao gênio e à penetração dos historiadores filosóficos de épocas posteriores<sup>24</sup>.

Como mostra David Womersley<sup>25</sup>, nesse capítulo de *Declínio e queda do império romano* Gibbon se sente à vontade para citar, parafrasear e distorcer Tácito. Isso tudo, porém, acrescentemos, ocorre na superfície: o método e o argumento de Gibbon, bem como sua cautela, são estritamente calcados na atitude de seu predecessor.

Logo na abertura de *Germânia*, Tácito encontra um abismo insuperável a separar os romanos de seus mais próximos e mais ameaçadores vizinhos, observando que “antigos poemas são a única forma de tradição e de história que eles conhecem”<sup>26</sup>.

22 GIBBON, E. *Decline and fall of the Roman Empire*. 6 vols., Londres: 1774. Edição eletrônica Eighteenth century collections online, I, 09.

23 FERGUSON, A. *An essay on the history of civil society*. Ed. Oz-Salzberg. Cambridge: University Press, 1998, p. 90.

24 GIBBON, E. *Decline and fall of the Roman Empire*, I, 09, p. 308.

25 WOMERSLEY, D. *The transformation of “The decline and fall of the roman empire”*. Cambridge: University Press, 1988, cap. 06.

26 TÁCITO. *Germânia*, II, 03.

Gibbon interpreta essa frase como evidência de que os bárbaros germânicos ignoram o uso das letras: têm tradição exclusivamente oral, suas leis não são redigidas, os contratos celebrados são precários e, por isso, os costumes são tão violentos quanto ditam as paixões, com consequências diretas para a ordem pública. De certa forma, essa nação está fora do campo em que se encontram os objetos passíveis de história. Lembremos a advertência de Hume, que restringia os domínios da experiência política a, no máximo, dois ou três mil anos (quando foi inventada a escrita)<sup>27</sup>:

A curiosidade das nações civilizadas pela investigação dos feitos e aventuras de seus ancestrais explica porque é tão comum que se lamente que a história de épocas remotas esteja sempre envolta em obscuridade, incerteza e contradição. Homens sagazes, com o tempo à sua disposição, estendem suas pesquisas para além dos períodos em que monumentos literários foram erguidos ou preservados, sem refletir que a história de eventos passados é imediatamente perdida e desfigurada quando confiada à memória e à tradição oral, e que as aventuras de nações bárbaras, mesmo que tivessem sido registradas, ofereceriam pouco ou nenhum entretenimento a homens nascidos em épocas mais cultivadas. As convulsões de um estado civilizado respondem, usualmente, pela parte mais instrutiva e interessante de sua história, e as revoluções súbitas, violentas e inesperadas, tais como as dos bárbaros, são tão guiadas pelo capricho, e tantas vezes terminam em crueldade, que nos repugnam por sua aparência uniforme, e é para o bem das letras que sejam relegadas ao silêncio e ao esquecimento.<sup>28</sup>.

No Século das Luzes continua vigente o preceito da retórica antiga: só é digno de narrativa o elevado e nobre, nunca o vil e baixo<sup>29</sup>, com a diferença de que essa norma aristocrática é reformulada nos termos de uma ciência em que o testemunho fidedigno de épocas respalda uma crença que não tem outro fio condutor, senão esse, pelo qual se guiar no reconhecimento da verdade de épocas passadas. O próprio Gibbon confessa, quando está prestes a examinar os costumes de outros bárbaros - os Hunos - que é com certa relutância que ele deixa, por um instante, a grande política romana para se debruçar sobre as maneiras de um povo pastoril cuja única arte é a da guerra<sup>30</sup>. Daí o mérito relativo de uma investigação sobre os germânicos:

Os germânicos da época de Tácito desconheciam o uso das letras<sup>31</sup>, e o uso das letras é a principal circunstância que distingue um povo civilizado de uma horda de selvagens incapazes de conhecimento ou reflexão. Sem o auxílio artificial das letras, ele logo dissipa ou corrompe as ideias confiadas à sua guarda, e as faculdades mais nobres do espírito, não mais supridas de modelos ou de materiais, gradualmente esquecem os seus poderes: o juízo se torna débil e letárgico, a imaginação lânguida ou irregular. Para apreendermos essa importante verdade, tentemos, numa sociedade desenvolvida, calcular a imensa distância que separa o homem de conhecimentos e o camponês

27 HUME, D. Da liberdade civil. In: *Essays, moral, political and literary*, p. 87; *A treatise of human nature*, IV, 04, VI.

28 HUME, D. *History of England*, vol. I, pp. 03- 04.

29 CÍCERO. *De oratore*, II, 51 ss.

30 GIBBON, E. *Declínio e queda do império romano*, cap. 36, início.

31 TÁCITO. *Germânia*, II, 19.

iletrado. O primeiro, pela leitura e pela reflexão, multiplica sua própria experiência, e vive em épocas distantes e países remotos, enquanto o último, enraizado num único ponto, e confinado a uns poucos anos de sua própria existência, mal supera seu companheiro de trabalho, o bovino, no exercício de suas faculdades mentais. A mesma diferença, ou ainda maior, será encontrada entre as nações, e podemos declarar com segurança que sem alguma espécie de escrita nenhum povo jamais preservou fielmente os anais de sua própria história, ou realizou algum progresso considerável nas ciências abstratas, ou possuiu, em algum grau tolerável de perfeição, as artes úteis e agradáveis da vida<sup>32</sup>.

Encontra-se aqui uma interessante analogia entre o bárbaro germânico da época de Tácito e o camponês iletrado da época de Gibbon. De um lado, uma diferença demarcada por uma fronteira: o contato entre romanos e germânicos ocorre a partir do reconhecimento de uma separação política entre duas “nações” (lembrando que aqui os germânicos não têm “Estado”). É pelo crivo dessa distinção que podem ser pensadas, por homens como Tácito, as diferenças entre a civilidade romana e a barbárie germânica. Do outro lado, uma diferença que se põe entre homens de um mesmo corpo político. O camponês da França ou da Inglaterra está tão distante de seu soberano, da corte ou do mundo elegante desses “países” quanto estão próximas entre si essas esferas, ainda que separadas por fronteiras políticas. A “humanidade” não se restringe a este ou aquele território, e o mesmo vale para a “bestialidade”. O homem de letras é letrado em toda parte, o camponês é, em toda parte, um animal. Quanto a uma nação de camponeses, não seriam os seus membros, indistintamente, “animais”, por desconhecerem o uso das letras?<sup>33</sup>

Entre o homem que adquiriu letras e o que permanece ignorante há um hiato cuja extensão e profundidade não deve ser negligenciada. Bárbaros, selvagens e camponeses não deixam de ser humanos; mas, por permanecerem estagnados, ou por se posicionarem *no espaço* mediante o que poderíamos chamar de *intuição estática do tempo*, oferecem o quadro de uma humanidade que se recusa, às vezes tenazmente, a realizar suas próprias disposições, a se tornar *plenamente* humana. Assim, a diferença entre quem fala e escreve e quem apenas fala é que este último não se dá conta de que falar é representar-se algo para si mesmo, ou seja, fala como quem caminha ou respira: sem saber o que está fazendo<sup>34</sup>. A comparação entre o

32 GIBBON, E. *Decline and fall of the Roman Empire, Declínio e queda*, cap. 36, pp. 314-5.

33 A comparação proposta por Gibbon fez escola. Encontramo-la, poucos anos depois, em José Bonifácio. Ouçamos Manuela Carneiro da Cunha: “Os grupos indígenas hostis são o *homo ferus*, o homem abandonado a si mesmo, semelhante ao “animal sylvestre seu companheiro”. O que se deve notar aqui é a passagem de um coletivo, o grupo indígena, para um singular, o *homo ferus*, passagem com implicações importantes, porque é aí que se articula o raciocínio. As nações indígenas, abandonadas a si mesmas, são como uma criança que não conheceu o convívio humano: cumpre trazê-las ao “comércio com as nações civilizadas” para que, comunicando-se com elas, realizem plenamente sua humanidade”. CARNEIRO DA CUNHA, M. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: *Cultura entre aspás*. São Paulo: CosacNaify, 2009, p. 161.

34 HUME, D. *A treatise of human nature*, I, 4, 3, 183.

iletrado e o alfabetizado ensina também porque não poderíamos obter junto a este último, que é um desgarrado do mundo natural, uma história natural do espírito humano, e porque o primeiro, que *pensa quase como os animais*, estaria mais capacitado a fornecê-la. Voltemos ao *Ensaio sobre literatura*:

Que espetáculo, para um espírito verdadeiramente filosófico, ver as opiniões mais absurdas serem aceitas nas nações mais esclarecidas! Bárbaros chegarem ao conhecimento das mais sublimes verdades; conseqüências verdadeiras, mas pouco justas, extraídas dos princípios mais errôneos; princípios admiráveis, que aproximam da verdade mas não conduzem a ela; a linguagem formada sobre as ideias, as ideias justificadas pela linguagem; as fontes da moral, por toda parte as mesmas; as opiniões da contenciosa metafísica, sempre diferentes, via de regra extravagantes, nítidas somente quando superficiais, sutis, obscuras, incertas, todas as vezes que se pretendem profundas. Uma obra filosófica escrita por um iroquês, por repleta de absurdos que fosse, seria uma produção inestimável. Ofereceria uma experiência única da natureza do espírito humano, em circunstâncias que nunca experimentamos, dominado por maneiras e por opiniões religiosas totalmente contrárias às nossas. Poderíamos nos surpreender e nos instruir com a contrariedade de ideias que nasceria; buscaríamos suas razões; acompanharíamos a alma de erro em erro. Poderíamos reconhecer, com prazer, alguns de nossos princípios, descobertos, porém, por outras rotas, quase sempre modificados e alterados. Aprenderíamos não somente a admitir como também a sentir a força de nossos preconceitos, a não nos surpreendermos com o que parece ser mais absurdo, e a desconfiarmos do que parece mais bem estabelecido.<sup>35</sup>

O raciocínio de Gibbon é paradoxal: para fornecer uma tal história, o iroquês ou o germano ou o camponês teria que saber escrever, e então se esqueceria dela para pensar em coisas “mais interessantes”. Isso não esgota, contudo, as chances de um experimento tal como o proposto por Gibbon. E se a língua falada fosse dissociada da escrita, e esta não fosse mais considerada como complemento necessário daquela? É o que propõe Rousseau, no *Ensaio sobre a origem das línguas*:

A arte de escrever não tem a ver com a arte de falar. Ela responde a uma outra natureza de necessidades, que nascem mais cedo ou mais tarde segundo circunstâncias inteiramente independentes da duração da existência dos povos e que podem nunca ocorrer mesmo em nações muito antigas.<sup>36</sup>

Feita essa dissociação, que põe em igualdade nações recentes e antigas, nações que escrevem e nações que falam, seria possível dirigir-se respeitosamente ao iroquês e conversar com ele, escutar atentamente sua fabulação sobre a história do espírito humano em seu habitat primordial, o mundo dos elementos naturais. O resultado dessa conversa, transcrito para o papel e exposto de forma ordenada, por um homem alfabetizado, poderia resultar em algo como uma gramática dos mitos (a exemplo das *Mitológicas* de Lévi-Strauss). Ora, não é fortuito que o autor dos *Tristes*

---

35 GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*, §47.

36 ROUSSEAU, J. J. *Essai sur l'origine des langues*. Ed. Starobinski, Paris: Gallimard/Folio, 1990, p. 76.

*trópicos*, como leitor de Rousseau, tenha mostrado que a escrita não tem a ver com a reflexão nem com a produção dos conhecimentos, que teria ocorrido sem signos gráficos durante todo o neolítico; e desenvolva a seguinte consideração - detendo-se justamente naquelas “circunstâncias” extrínsecas a que se refere Rousseau:

Se a minha hipótese estiver certa, se o único fenômeno que acompanhou fielmente a escrita foi a formação das cidades e dos impérios..., há que se admitir que a função primária da comunicação escrita foi facilitar a servidão. O emprego da escrita com fins desinteressados, visando extrair-lhe satisfações intelectuais e estéticas, é um resultado secundário, se é que não se resume, no mais das vezes, a um meio para reforçar, justificar ou dissimular o outro.... Se a escrita não bastou para consolidar os conhecimentos, foi talvez indispensável para fortalecer as dominações<sup>37</sup>.

É lícito presumir que se Lévi-Strauss se desobriga de demonstrar a hipótese “genealógica” acerca da origem da escrita, ao mesmo tempo em que concorda explicitamente com a tese de Rousseau no *Ensaio sobre a origem das línguas*, é porque aceita, em alguma medida, o que este diz sobre a dissociação entre signo visual/gráfico e signo verbal, e identifica, tal como fizera Rousseau, a invenção do alfabeto à entrada do homem na civilização ou na história.

Todavia, Lévi-Strauss tem sagacidade suficiente para não se contentar com a simples denúncia da escrita alfabética e do tipo de civilização que ela engendra. A empreitada realizada nas *Mitológicas* não seria possível se não fossem as transcrições de mitos realizadas por estudiosos, e o que a leitura dessas histórias e fábulas mostra é um mundo que, longe de ser estacionário, é feito de um movimento similar ao que Gibbon esperava encontrar no espírito do selvagem. Com esta diferença: o espírito deste, para o etnólogo, é feito não de operações básicas que o mito reproduz, mas de uma especulação, complexa e sinuosa, a respeito das origens e da ordem do mundo em que ele vive. Em suma, trata-se mesmo de uma história natural, mas não do espírito humano e sim das coisas, contada a partir do ponto de vista da organização dualista que nas diferentes sociedades ameríndias é a base estrutural das relações de parentesco que, ao menos em parte, condicionam o olhar histórico do selvagem. O que nos leva à conclusão de Lévi-Strauss:

Tentamos definir por suas características distintivas o que seria uma história sem arquivos, escrita segundo as tradições orais de várias famílias, cujos ancestrais viveram mais ou menos os mesmos eventos. Dessa história, comum de direito ou mesmo de fato, cada um deteria apenas fragmentos, e, para preencher suas lacunas, tomaria de empréstimo aos outros, impondo-lhes sua perspectiva própria, eventos análogos àqueles de que seus membros - acredita ele - podem ter outrora participado. Desse modo, seriam constituídos, como matéria prima da história, o que se pode chamar de eventos-tipo: não rigorosamente verdadeiros, mas tampouco completamente falsos.<sup>38</sup>

37 LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 282-3.

38 LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas palavras*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 155.

A fabulação do historiador selvagem de mitos é um dispositivo de estabilização, que compensa a ausência, nas sociedades originárias do continente americano, do aparato estatal que nas sociedades civilizadas é responsável pela manutenção da ordem política. Lévi-Strauss chama a atenção para essa equivalência precisamente porque sua análise é centrada no mito e na linguagem como estruturas e não como meios de vinculação de conteúdos estranhos a essas formas. Ao contrário, a ênfase nos conteúdos explica porque Gibbon desconsidera a possibilidade de reconstituir algo como uma “metafísica de iroquês”, que ele, por razões determinadas, supõe ser desprovida de lógica. Se só articula os próprios pensamentos quem sabe escrever, se falar não é suficiente, e só sabem escrever, como assinala Rousseau, “povos refinados (*policées*)”<sup>39</sup> por instituições que abrandaram seus sentimentos mais naturais em nome das boas relações e do comércio, segue-se que a filosofia e as ciências abstratas, as louvadas por Gibbon, só podem surgir quando a dominação e a desigualdade tiverem se tornado fato consumado<sup>40</sup>. O estudo de uma sociedade iletrada deve ser tal como o de objetos da natureza irracional, baseado em observação e em experimentos cuidadosos, de modo algum na comunicação, pois o selvagem, embora saiba falar e tenha uma língua, não sabe utilizá-la para os fins apropriados. Por essa razão, o material etnográfico herdado de Tácito tem valor puramente histórico: é registro de uma nação iletrada por um dos grandes escritores latinos. Sem a pluma deste, e sem o seu estilo único, capaz de filtrar as características pertinentes de uma nação que, vista de perto, pareceria repugnante, o passado dos germânicos antes da invasão do império teria desaparecido, sem que ninguém desse por falta dele. Referindo-se aos hunos, Gibbon diz:

A memória de eventos passados não poderia ser preservada por muito tempo em meio às frequentes e longas emigrações dos iletrados bárbaros. Os tártaros modernos ignoram as conquistas de seus ancestrais, e o conhecimento que temos da história dos citas deriva do contanto deles com as nações letradas e civilizadas do Sul, os gregos, os persas e os chineses<sup>41</sup>.

O historiador inglês tem em mente, por certo, o material sobre os citas que se encontra em Heródoto, que se ocupa longamente dessa nação no livro IV de *Histórias*. Ali, diferentemente de Tácito, não se trata de encontrar no bárbaro a origem

---

39 ROUSSEAU, J. J. *Essai sur l'origine des langues*, p. 74. “Policées”, não “civilisées”: estaria Rousseau reservando esta última alcunha a um uso mais geral, que denominaria toda e qualquer organização social humana?

40 Novamente Manuela Carneiro da Cunha: “a sujeição em seus múltiplos sentidos é a condição e critério do estado de sociedade”. Pouco importa, no entanto, se, como quer Bonifácio, a lei vem “coibir e dirigir as paixões” do desregrado indígena, ou se, como propõe Von Martius, há nestes uma “sociabilidade irreduzível” que a lei contraria e a muito custo reprime: “anteriores à civilização ou posteriores a ela, em ambos os casos, no entanto, eles faltaram ao encontro da história”. CARNEIRO DA CUNHA, M. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: *Cultura entre aspás*, pp. 162-3.

41 GIBBON, E. *Decline and fall of the Roman Empire*, cap. 26.

do grego, mas sim de identificar nos citas certas práticas, diríamos estruturantes da vida social, que os citas têm em comum com os gregos, o que permite medir a enorme distância que separa uns de outros. Assim, comentando a questão do sacrifício, Hartog explica que “o sacrifício grego, agindo como modelo ausente, oferece, a um só tempo, a possibilidade de apreender a prática cita e de traduzir a sua alteridade”<sup>42</sup>. Quanto a Gibbon, sua digressão sobre os citas está centrada na única característica que ele considera historicamente relevante desse povo de origens ancestrais: são nômades que vagueiam pelas estepes, são guerreiros iletrados. Daí a conclusão metodológica: só é possível conhecê-los na medida em que sua imagem estiver fixada na palavra escrita. E a conclusão conceitual: só há interesse em conhecê-los na medida em que são relevantes para a dissolução do império romano e em que protagonizam uma verdadeira *involução* da natureza humana na história, nação de pastores rústicos que contribui para o fim de uma civilização urbana e comercial.

É na história, com efeito, que se desvenda a fugidia *estrutura* do espírito humano, como regularidade de comportamentos ditados por afecções e paixões que moldam a imaginação humana e ditam seu ritmo e direcionamento na constituição do mundo da cultura. Precisamente por insistir no uso da palavra escrita como ferramenta indispensável ao estudo do caráter histórico da natureza humana, Gibbon formulou, por via negativa, um esboço da ideia que não deixa de ser próxima daquela de Lévi-Strauss: as narrativas do selvagem, os seus mitos, revelam antes uma estrutura do espírito humano, do que conteúdos ou ideias particulares. Mas, por definir sua investigação como histórica e não antropológica, pautada por necessidades verificáveis, não lhe pareceria importante ouvir o que teria a dizer o iroquês, abertura que essa poderia fornecer o mais improvável: uma história da formação do espírito humano. É verdade que mesmo que Gibbon aceitasse esse projeto, não chegaria às conclusões de Lévi-Strauss; mas poderia reconhecer nas páginas da *Germânia*, mais que um espelho distorcido da grandeza romana e um prenúncio das instituições europeias, um gênero de investigação histórica promissor, no que se refere ao alargamento e aprofundamento da noção mesma de natureza humana. Não é fortuito que Lévi-Strauss, na conclusão das *Estruturas elementares do parentesco*, atribua a Tácito o seguinte feito:

A relação excepcionalmente estreita entre o tio por parte de mãe e o filho da sobrinha deste, descrita por Tácito entre os germânicos... põe o mesmo problema da presença de um traço pseudo-matrilinear num regime de direito paternal, a cuja solução fomos progressivamente levados pelo estudo de sociedades birmanesas, siberianas e indianas<sup>43</sup>.

42 HARTOG, F, *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Tradução J. L. Brandão, B. Horizonte: UFMG, 1999, p. 50.

43 LEVI-STRAUSS, C. *Les structures elementaires de la parenté*. 2ª edição. Paris: Mouton, 1967, pp. 536 ss.

Tácito, pioneiro da antropologia estrutural? A sugestão não é tão disparatada quanto parece. Tendo em vista as complexas regulações do direito romano referentes às regras do casamento e da hereditariedade<sup>44</sup>, a atenção de Tácito a esse costume<sup>45</sup> não é fortuita. Detendo-se nela, o historiador destaca uma diferença essencial para compreender que os costumes que regulam o matrimônio podem variar, o que importa é que em Roma como na Germânia ele ocorre segundo regras claras e definidas, que dão unidade ao conjunto de relações que distinguem o estado civil do estado de natureza.

Esta constatação, como poderão reconhecer os leitores de Gibbon, é de extração filosófica, e mostra a abrangência e a penetração da visão taciteana. Ouçamos Gibbon a respeito:

Uma nação belicosa como a dos germânicos, carente de cidades, de letras, de artes ou de moeda, encontrou no desfrute da liberdade alguma compensação para essa condição selvagem. Sua pobreza assegurou sua liberdade, pois nossos desejos e poses são os mais fortes incitadores do despotismo. “Entre os suecos”, diz Tácito, “riquezas são consideradas honrosas. Submetem-se, *por isso*, a um monarca absoluto, que em vez de conceder ao povo o livre uso das armas, como acontece no restante da Germânia, confina-o a uma custódia não como a de um cidadão, tampouco como a de um homem liberto, mas como a de um escravo. Os vizinhos dos suecos, os suevos, estão mergulhados abaixo do nível da servidão: obedecem a uma mulher”. Ao mencionar essas exceções, o grande historiador confirma a teoria geral do governo. Ficamos apenas sem saber como riquezas e despotismo teriam penetrado num remoto canto do norte, extinguindo ali a generosa chama que com tanta intensidade resplandecia na fronteira das províncias romanas; ou como os ancestrais dos dinamarqueses e noruegueses, que em épocas mais recentes se distinguiram por seu espírito indômito, poderiam ter renunciado tão docilmente ao caráter da liberdade germânica. Algumas tribos, é verdade, na costa do Báltico, reconheciam a autoridade de reis, embora não entregassem a eles os direitos dos homens; mas, na grande maioria da Germânia, a forma de governo era a democracia, temperada, e mesmo controlada, não tanto por leis gerais positivas quanto por ocasionais distinções de berço ou de valor, de eloquência ou de superstição.<sup>46</sup>

A etnografia redundante, no balanço final, numa teoria das formas de governo, baseada no estudo das maneiras da nação em que cada forma se manifesta. Em outras palavras, a riqueza de costumes e a inteligência da ordem que os conecta não conduz a uma etnologia, antes fornece os materiais necessários para que o discernimento do historiador separe o essencial do supérfluo e estabeleça um sistema de causas e efeitos ali onde outros preferirão ver estruturas mais ou menos estáticas e resistentes à passagem do tempo.

Ciente de que um Tácito não poderia surgir na modernidade, os tempos são

---

44 Descritas por Paul Veyne em VEYNE, P. Les noces du couple romain. In: *Sexe et pouvoir à Rome*. Paris: Tallandier, 2005.

45 Cf. TÁCITO. *Germânia*, XVI - XVIII.

46 GIBBON, E. *Declínio e queda do império romano*, III, 37. A passagem citada da Germânia é 44-5.

outros, e mudaram as circunstâncias, Gibbon, no *Ensaio sobre literatura*, identifica em Montesquieu o herdeiro legítimo da história filosófica na época das Luzes.

A teoria das causas gerais nas mãos de um Montesquieu seria uma história filosófica do homem. Ele nos mostraria as causas regrado a grandeza e a queda dos impérios, assumindo, sucessivamente, as feições da fortuna, da prudência, da coragem, da fraqueza, agindo sem o concurso de causas particulares, às vezes triunfando sobre elas. Isento de amor por seus próprios sistemas, a mais vil das paixões filosóficas, ele saberia reconhecer que, malgrado a extensão das causas, seu efeito não deixa de ser limitado, e mostra-se, principalmente, nos eventos gerais, cuja influência lenta, mas certa, altera a face da terra, sem que na época se perceba essa alteração, que ocorre sobretudo nas maneiras, na religião e em tudo o que está submetido ao jugo da opinião. Eis uma parte das lições que esse filósofo poderia extrair.<sup>47</sup>

É preciso dar todo o peso a essa maneira de falar: “nas mãos de um Montesquieu”, o que pode querer dizer *pelo pincel de um Montesquieu que nos mostrasse*, indo além de Roma, as leis gerais *definitivas* que regem a história humana com uma necessidade tão férrea quanto a das leis naturais. O que veríamos, então, é um quadro do espírito humano, firmemente delineado, em meio a vicissitudes, caprichos e contingências, que dão colorido e variedade a uma cena que o olho identifica, desde que se pautе pelos sentimentos mais profundos de uma imaginação que se reconhece a si mesma, na história, como regrada.

Em *Declínio e queda*, Gibbon parece ter mudado de opinião quanto à posição de Montesquieu, que em muitas notas é criticado por deficiências de estilo e por certa condescendência em relação a fatos insuficientemente demonstrados pela experiência. Os aparentes descuidos do autor de uma obra minuciosa como *Do espírito das leis* se explicam, em última instância, pela rígida concepção da relação entre o particular e o geral que pauta as suas análises. Gibbon percebeu, no trabalho de historiador, que a história humana é mais complexa do que poderia sugerir a ideia de que “cada lei particular estaria ligada a outra ou dependeria de uma lei mais geral”<sup>48</sup>. O verdadeiro Tácito moderno, agora, é Hume, que demonstra, na *Investigação sobre o entendimento humano*, uma compreensão mais fina da lógica que governa as coisas humanas:

Não devemos esperar que a uniformidade das ações humanas chegasse a ponto de todos os homens, nas mesmas circunstâncias, agissem sempre precisamente da mesma maneira, sem que nada se concedesse à diversidade de caracteres, preconceitos e opiniões. Tal uniformidade em cada particular não se encontra em parte alguma da natureza. Ao contrário, da observação da variedade de conduta em diferentes homens, capacitamo-nos a formar uma variedade maior de máximas que supõem sempre um grau de uniformidade e variedade.<sup>49</sup>

47 GIBBON, E. *Essai sur l'étude de la littérature*, § 55.

48 MONTESQUIEU. *Esprit des lois*, prefácio.

49 HUME, D. An inquiry concerning the principles of morals. In: *Inquiries concerning human understanding and the principles of morals*, ed. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975, VIII, 01.

Em *Declínio e queda do império romano*, Gibbon presta homenagem - não sem uma pitada de ironia - a esse sutil estudioso da natureza humana:

Quando caçavam pelas florestas, consta que [os caledonianos] atacavam antes o pastor que o seu rebanho, e cuidadosamente escolhiam as partes mais delicadas e carnedas tanto dos varões quanto das fêmeas que preparavam para os seus horrendos repastos. Se existiu de fato nas vizinhanças da cidade comercial e literária de Glasgow uma raça de canibais, podemos admirar na história escocesa os extremos opostos de vida selvagem e civilizada. Tais reflexões tendem a alargar o círculo de nossas ideias e a encorajar a grata esperança de a Nova Zelândia produzir nalguma época futura o Hume do hemisfério sul.<sup>50</sup>

Tirada jocosa, mas nem por isso leviana. O surgimento de “um Hume do hemisfério sul” seria um evento único, produção, por uma feliz concorrência de circunstâncias, de uma cabeça filosófica capaz, tal como a contraparte do norte, de contribuir para a compreensão *filosófica* dos fatos *históricos* que começam a transcorrer no hemisfério meridional, que já conta, na época de Gibbon, com muitos homens letrados que governam territórios de acordo com leis lavradas por escrito e regulam instituições que impõem uma ordem regular ao que antes parecia caprichoso - aparato que visa, explicitamente, estabelecer a desigualdade entre os homens e consagrá-la a ponto de ser tida por natural, a exemplo do que a escrita faz com a expressão verbal. Mas, contrariamente ao que havia sugerido Ferguson, se os caledônios podem ser comparados aos habitantes dos mares do sul, é porque nas instituições destes - rudimentares demais, primitivas demais -, assim como nas daqueles, não se entrevê algo como o passado de Roma e o futuro da Europa; apenas uma humanidade estacionária, à mercê de uma natureza benevolente da qual não soube ou não quis se desgarrar. Isso vale tanto para os que estão à margem das margens da Europa quanto para os que estão muito além de sua fronteira: uma mesma desumanidade, regida pelas mesmas leis. Fica, porém, a dúvida: permitirão as características dos selvagens do sul, tão diferentes das daqueles do norte, que se mantenha essa uniformidade de resultados? Ou serão suficientes para que os gênios do sul jamais sejam como os do norte?

Que não se peça, porém, a Gibbon, para vestir o manto do profeta. Tal como Hume, ele entreviu o fim da civilização das Luzes, e pôde testemunhar, diferentemente de seu mestre, o evento que varreria do mapa europeu as monarquias esclarecidas com suas cortes de filósofos. Mas, entre a Revolução Francesa e as invasões bárbaras, os paralelos são impossíveis; a não ser que, reduzindo a ciência histórica à comparação superficial e gratuita, alguém queira perverter a *crítica* em *ideologia*. Para tanto, seria preciso desconsiderar uma característica muito peculiar do estilo de Gibbon, para a qual Borges (quem mais, senão ele?) chamou a atenção: um tom

---

50 GIBBON, D. *Declínio e queda do império romano*, cap. XII, 02, p. 353.

solene, que acomoda e mesmo não dispensa a ironia, suave ou até franca<sup>51</sup>. Gibbon aprendeu com Tácito algo que podemos aprender com Gibbon: grandes livros de história não se restringem a ensinar fatos, aguçam o tino do leitor e despertam o gênio do investigador. É tudo, e é o bastante.

## Referências

- BARTHES, R. Tacite et le baroque funèbre. In: *Essais critiques*, Paris: Seuil, 1964.
- BLAIR, H. *Lectures on rhetoric and belles-lettres*. Southern Illinois University Press, 2005.
- BORGES, J. L. Prólogo a Gibbon. In: *Prologos*. Buenos Aires: Emecê, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: *Cultura entre aspás*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- CÍCERO. *De oratore*. Tradução de E. Courband. Paris: Belles-Lettres, 2003.
- CIZEK, E. *Histoire et historiens à Rome dans l'Antiquité*. Lyon: Presses Universitaires, 1995.
- DIONISO DE HALICARNASSO. Da imitação. In: *Critical essays*, vol. I. Londres: Loeb, 1974.
- FERGUSON, A. *An essay on the history of civil society*. Ed. Oz-Salzberg. Cambridge: University Press, 1998.
- GIBBON, E. *Decline and fall of the Roman Empire*. 6 vols., Londres: 1774. Edição eletrônica *Eighteenth century collections online*.
- \_\_\_\_\_. *Declínio e queda do império romano*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur l'étude de la littérature*. Paris: 1762. Edição eletrônica *Eighteenth Century Collections online*.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de J. L. Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- HUME, D. *A treatise of human nature*. Ed. Selby-Bigge/Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Essays, moral, political and literary*. Ed. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1986.
- \_\_\_\_\_. *History of England*. 6 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

51 BORGES, J. L. Prólogo a Gibbon. In: *Prologos*. Buenos Aires: Emecê: 1987.

- \_\_\_\_\_. *Inquiries concerning human understanding and the principles of morals*. Ed. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures elementaires de la parenté*. 2ª edição. Paris: Mouton, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Minhas palavras*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MOMIGLIANO, A. Tacitus and the tacitist tradition. In: *The classical foundations of modern historiography*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- MONTESQUIEU. *Esprit des lois*. 2 vols. Paris: Garnier, 1973.
- ROUSSEAU, J. J. *Essai sur l'origine des langues*. Ed. Starobinski. Paris: Gallimard/Folio, 1990.
- SYME, R. *Tacitus*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 2ª edição, 1958.
- TÁCITO. *Anais*. Tradução de Freire de Carvalho. Rio de Janeiro: Jackson, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Germânia*. Ed. Bilíngue. Tradução de Jacques Perret. Paris: Les Belles-Lettres, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Histórias*. Tradução Church. *The Great Books of the Western World*, vol. 15. Chicago: 1952.
- THOMAS, R. F. The Germania as literary text. In: WOODMAN, A. J. (org.). *The Cambridge companion to Tacitus*. Cambridge: University Press, 2009.
- TITO LÍVIO. *História de Roma*. 6 vols. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1990.
- VEYNE, P. Les noces du couple romain. In: *Sexe et pouvoir à Rome*. Paris: Tallandier, 2005.
- VOLPILLAC-AUGER, C. *Tacite et Montesquieu*. Oxford: Voltaire Foundation, 1985.
- WOMERSLEY, D. *The transformation of "The decline and fall of the roman empire"*. Cambridge: University Press, 1988.

Recebido em: 03.03.2015

Aceito em: 18.05.2015





# História e Crítica: Gibbon e a “Grandeza imoderada de Roma”

## History and Critique: Gibbon and the “Immoderate greatness of Rome”

Para Mark Julian Richter Cass, In memoriam.

Fernão de Oliveira Salles

fernao.salles@gmail.com

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

**Resumo:** Trata-se de mostrar que, embora se utilize de termos da tópica difundida na *querela do luxo*, Gibbon realiza sua análise das causas da queda do Império Romano sob uma perspectiva inovadora. Tal ponto de vista é, segundo pensamos, incompatível com a simples avaliação moral do luxo e da frugalidade, bem como de suas consequências para o Estado, os indivíduos e a civilização. Tal perspectiva, conforme tentamos apontar aqui, depende de um bem delimitado conceito de história, desenvolvido a partir de um certo conceito de crítica que situam Gibbon numa posição peculiar no interior do Século XVIII.

**Palavras-chave:** história; crítica; luxo; vício; virtude.

**Abstract:** In this article we aim to show that, nevertheless Gibbon uses the topics of the *quarrel of luxury*, he analyses the causes of the fall of Roman Empire from a different and innovative perspective. This point of view is incompatible with the mere moral evaluation luxury and frugality, as well of its consequences to the state, individuals and civilization. As we try to indicate here, this perspective depends on a well defined concept of what is history that is developed from a certain conception of critique that put Gibbon in a peculiar position in the Eighteenth Century.

**Keywords:** history; critique; luxury; vice; virtue.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p33-48>

### Introdução

São conhecidas as passagens do *Declínio e queda do império romano* nas quais Edward Gibbon não poupa elogios aos tempos de austera simplicidade da república e caracteriza pejorativamente os habitantes rica da luxuosa Roma imperial como sendo uma “raça de pigmeus” que ao final seria suplantada pelos “ferozes gigantes do norte”. Os germânicos, nos termos de Gibbon, teriam corrigido os desvios e a corrupção resultantes do luxo e da opulência do império e restaurado o “espírito viril da liberdade”. Passagens como essa são notáveis justamente pela maneira sintética como estruturam sua análise, usando a oposição entre a simplicidade rude dos bár-

baros germânicos (no caso) e o luxo e o refinamento corrompidos da Roma imperial. Ao empregá-la na construção do quadro histórico que pretende examinar, Gibbon se remete à tópica comum entre os autores do século XVIII<sup>1</sup>, a da “querela do luxo”, que se serve das antíteses entre simplicidade e refinamento, polidez e rudeza, urbanidade e rusticidade, entre outras, para conduzir a uma crítica do luxo, que irá desembocar numa disputa acerca do valor do progresso das ciências e das artes e - por que não dizer? - da própria civilização<sup>2</sup>.

A querela, na descrição sucinta e precisa de Luiz Roberto Monzani, vem na esteira de outra discussão, a dos antigos e dos modernos, travada em torno da disputa sobre quais deles (antigos ou modernos) seriam superiores em “diferentes campos”. Como diz Monzani: “Havia os que defendiam a pureza, a frugalidade, a austeridade e as virtudes dos antigos, em contraposição ao amolecimento geral dos costumes nas sociedades modernas, sofisticadas fúteis, efeminadas e dissipadoras.” Os defensores dessas últimas, por sua vez, advogavam a tese de que o refinamento e a abundância, propiciados por avanços científicos e pela economia das nações modernas, não implicavam necessariamente tais consequências. Não foi à toa que, na controvérsia, os críticos da cidade moderna elegeram Esparta e a Roma republicana como modelos de virtude moral e austeridade, em contraste com o fausto e a dissipação das cidades modernas; os luxuosos impérios orientais e a decadência do também luxuoso império romano forneciam exemplos dos efeitos nocivos do luxo. A querela dos antigos e dos modernos vai se desdobrar, no século XVIII, na discussão acerca do luxo, de seus benefícios e prejuízos, considerados, desde o início, sob um viés moral:

“O problema”, como ressalta ainda Monzani, “foi colocado em termos de virtude/vício: qual das cidades oferece melhores condições para desenvolvimento das virtudes morais dos sujeitos: aquela antiga, rústica, que só fornecia o necessário, ou a moderna, mais sofisticada tecnologicamente que, além do necessário, oferece também a possibilidade do supérfluo e, portanto, condições à aparição e manutenção do luxo?”<sup>3</sup>

É verdade que, nas linhas às quais aludimos acima, Gibbon parece tomar partido dos críticos do refinamento e da civilização em prol da simplicidade e da rusticidade; noutras, entretanto, sua posição parece ser distinta. Não faltam exemplos de textos nos quais as ciências e as artes, bem como os confortos e agrados que elas são

1 Sobre a origem e os desdobramentos da “querela”, cf. a preciosa reconstituição feita por Luiz Roberto Monzani, no capítulo 1 de seu *Desejo e prazer na idade moderna*.

2 A esse respeito, cf., por exemplo, STAROBINSKI, J. A palavra “civilização”. In: *As máscaras da civilização*. Tradução de Maria Lúcia Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 2001, p. 18: “Antes que se forme e se difunda a palavra civilização toda uma crítica do luxo, do refinamento das maneiras, da polidez hipócrita, da corrupção provocada pela cultura das artes e das ciências já está instalada. E de Montaigne a Rousseau, passando por La Hontan e muitos outros viajantes do Novo Mundo, a comparação entre o civilizado e o selvagem (ainda que canibal) não acaba em vantagem do civilizado.”

3 Cf. MONZANI, *Desejo e prazer na idade moderna*, p. 21.

capazes de produzir, não aparecem associadas à corrupção dos costumes e ao desfibramento dos cidadãos. Aliás, a própria sequência do texto do *Decline and Fall* que citamos dá a entender que no pensamento de Gibbon há uma certa modulação que mereceria ser examinada. Com efeito, o grande mérito, por assim dizer, dos germânicos foi que promoveram algumas condições que posteriormente seriam favoráveis ao cultivo das ciências e das artes na Europa moderna. Nas palavras do autor: “[Os germânicos] Restauraram o espírito viril da liberdade, e ao fim de um período de dez séculos, a liberdade se tornou a ditosa progenitora do gosto e da ciência”.<sup>4</sup> Por isso, vale perguntar, como o faz Pocock em seu grande comentário da obra do historiador inglês, se, na obra desse pensador do final do Século das Luzes, estamos realmente diante de mais um episódio da velha condenação moral do luxo<sup>5</sup>. E, se este não for exatamente o caso, vale investigar quais razões teriam levado Gibbon a aludir essa tópica sem, no entanto, conceder a ela seu endosso completo.

#### **Declínio imperial e virtude republicana:**

É, como se sabe, com dois estudos sobre o chamado período dos antoninos (98 d.C. - 180 d.C.) que o autor inglês inicia sua história do “triunfo da barbárie e da religião”. A escolha faz sentido, pois, o movimento que levou à queda de Roma começa justamente no momento de maior prosperidade, poderio e refinamento dos romanos. Como afirma Gibbon, já no prefácio ao primeiro volume, no período de Trajano e dos antoninos “a monarquia romana, tendo atingido sua máxima (*full*) força e maturidade começou a se inclinar para seu declínio”.<sup>6</sup> Tendo atingido praticamente a sua máxima extensão territorial, os romanos teriam procurado manter suas fronteiras dentro dos limites<sup>7</sup> sugeridos por Augusto (primeiro dos césares<sup>8</sup>) e apenas desfrutado

4 DFb, p.70.

5 Cf. POCOCK, J.G.A. *Barbarism and religion, volume III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 425.

6 Na verdade, segundo o prefácio do autor, a destruição do império romano ocorre em três tempos ou revoluções: uma primeira que tem início com o reinado de Trajano e dos Antoninos e culmina com o fim do império romano do ocidente; uma segunda que tem início com a restauração do brilho do Império romano do oriente por Justiniano e termina com a invasão da Itália pelos lombardos e a conquista das províncias africanas e asiáticas pelos muçulmanos; e, finalmente, uma terceira revolução, a mais longa de todas, que vai desde o breve renascimento do império do ocidente com Carlos Magno até a tomada de Constantinopla pelos otomanos. Cf. Prefácio do autor, In: *Decline and Fall Of the Roman Empire*, p. xxix, Ed. Fred DeFau and Company, capturado no sítio [http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1365/0214-01\\_Bk.pdf](http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1365/0214-01_Bk.pdf), em 11/06/2015.

7 Segundo nos informa o texto, ao morrer, o hábil general, o herdeiro de César que pôs fim à República, desaconselhava seus sucessores a continuarem a expansão das fronteiras do império. A recomendação vai no sentido de estancar a expansão e manter o império dentro de certos limites naturais impostos pelo oceano atlântico, no oeste, o Reno e o Danúbio, no norte, o Eufrates, no leste, e os desertos árabes, no sul. Do ponto de vista de Augusto, não haveria nada a ganhar entrando em guerra seja com os selvagens da Germânia, ao norte, seja com os nativos da Etiópia e da Arábia, ao sul.

8 Não por acaso, a datação do fim da república é controversa. Muitas datas são comumente propostas

da prosperidade do império. Nos termos do próprio texto:

No 2º século da era cristã, o império de Roma abrangia a mais bela parte da Terra e o seguimento mais civilizado da humanidade. As fronteiras daquela vasta monarquia eram guardadas por antigo renome e disciplinada bravura. A influência branda das leis e das maneiras (*manners*) haviam gradualmente cimentado a união das províncias. Seus pacíficos habitantes desfrutavam até o ponto do abuso os privilégios da opulência e do luxo<sup>9</sup>.

Apesar de sucinta, essa descrição já deixa entrever algo da posição de Gibbon acerca da questão que nos propusemos a tratar. Afinal, nestas linhas, a prosperidade, a opulência e o luxo aparecem associados não apenas à paz e à unidade de Roma e das províncias, mas já indicam certo enfraquecimento daquela virtude marcial que era característica dos cidadãos republicanos e que impulsionava o avanço dos domínios romanos. No Império, esta virtude guerreira ficará confinada às legiões que guardam as fronteiras. E, no que tange ao restante dos cidadãos, as qualidades marciais cederão lugar à pacífica unidade das províncias, resultante da influência das leis e do refinamento das maneiras, e ao desfrute abusivo da opulência e do luxo. Não é por acaso que o “período da história do mundo em que”, nos termos do próprio autor, “a humanidade foi mais feliz e próspera” não coincide com aquele em que os domínios romanos mais aumentaram. Pelo contrário, a expansão se deu em todo seu vigor justamente nos anos da república e não durante a vigência daquela “vasta monarquia” que era o império<sup>10</sup>.

“Os imperadores”, diz Gibbon, “na maior parte dos casos, contentaram-se em preservar os domínios adquiridos em consequência da *política do senado*, da ativa *emulação dos cônsules* e do *entusiasmo marcial do povo*”.<sup>11</sup>

A paz, a prosperidade e o luxo que marcam o período de ouro do império contrastam com o espírito marcial e a igualdade que caracterizam a república.

---

para marcar a transição da República ao Império, incluindo a data da indicação de Júlio César como ditador perpétuo (44 a.C.), a vitória de seu herdeiro Otaviano na Batalha de Áccio (2 de setembro de 3 a.C.), ou a data em que o senado romano outorgou a Otaviano o título honorífico Augusto (16 de janeiro de 27 a.C.).

9 GIBBON, E. *Declínio e queda do império romano (Edição abreviada)*. Organizado por D. A. Sanders. Tradução e notas de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, s/d, p.29. É importante notar que sempre que possível tiraremos proveito da tradução de José Paulo Paes, indicando-a no texto como DFb. As nossas traduções do original virão acompanhadas da indicação DF, para marcar a diferença.

10 A crer em John Robertson, essa caracterização do império como uma espécie de monarquia universal remonta ao pensamento do século XVI. Sobre as implicações dessa maneira de conceituar o poder imperial e suas possíveis raízes na tradição do pensamento político moderno, vale conferir ROBERTSON, J. *Gibbon's Roman Empire as an Universal Monarchy*. In: *Edward Gibbon and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

11 DFb, p. 29.

Numa explicação que ecoa a leitura de Montesquieu, a república aparece no texto de Gibbon como propícia ao aprimoramento da virtude na medida em que o espírito marcial dos romanos, aliado à sua igualdade de cidadãos, os conduzia (sobretudo os cônsules) a uma incessante emulação, cada um tentando incessantemente superar os feitos de seus antecessores. O império, por sua vez, ao instituir a sujeição dos cidadãos ao imperador, teria destruído esse solo até então fértil para o cultivo da virtude. Nos termos de Montesquieu:

Roma, depois de expulsar os reis criou cônsules anuais; foi também isso que a levou a seu elevado grau de poder. Os príncipes têm em sua vida períodos de ambição, após os quais se sucedem outras paixões e até a ociosidade. Mas tendo a república líderes que mudavam todos os anos e que procuravam deixar marcada a sua magistratura para conseguir outras, não havia um só momento de trégua na ambição: eles exortavam o senado a propor guerra ao povo e a cada dia lhe mostravam novos inimigos.<sup>12</sup>

No *Declínio e queda*, porém, esse contraste não se restringe apenas à emulação, que é quase que natural entre os líderes políticos da república, e às paixões caprichosas que determinam a ação do príncipe ou imperador. Com efeito, se a virtude tendeu a deteriorar-se no império foi também porque, na passagem do regime republicano para o imperial, os romanos perderam a liberdade pública da qual gozavam até então e, com ela, perdeu-se ainda a virtude pública que animava as legiões e moldava o caráter dos cidadãos. Como Gibbon não deixa de nos lembrar, nas épocas “mais puras da República” o cidadão por excelência era justamente aquele que tinha direito ao uso das armas, pois possuía alguma propriedade a defender e gozava da prerrogativa de, em algum grau, legislar.

Em oposição a essa época de liberdade e virtude marcial, a época dos antoninos é curiosamente pintada como um momento de tranquilidade na guerra e de refinamento da sociedade. Exceção feita ao reinado de Trajano, ele mesmo talhado na carreira militar, trata-se de um tempo de manutenção das fronteiras, de “gentil repouso” (mais especificamente o reinado de Antonino Pio) e de cultivo das ciências e das artes (Adriano, culto, prudente e moderado, e Marco Aurélio, justo, virtuoso e filósofo). “As obedientes províncias de Trajano e dos Antoninos estavam unidas pelas leis e adornadas pelas artes”.<sup>13</sup>

Mesmo antes dos antoninos, os romanos do império - quer pensemos nos aristocratas, quer consideremos o povo - já não são mais aqueles que correspondiam à dura virtude dos primórdios do regime republicano e que prezavam a sua liberdade a ponto de guerrear para mantê-la. Habitados ao conforto e aos

12 MONTESQUIEU. *Observações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*.

Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, cap. I, p. 12

13 DFb, p. 46.

espetáculos públicos, propiciados pela extensão de seus domínios, os romanos, mesmo antes da instituição do governo imperial, estão distantes daquele ideal de virtude cívica que caracterizou os primeiros anos da república. Pelo contrário, quando este romano amolecido pela tranquilidade e desacostumado à liberdade se mobilizar pela queda de imperadores cruéis, ele não o fará para restaurar a república mas por mera necessidade de autopreservação - diga-se de passagem, o que parece restar a este povo amolecido pelo luxo e pelo refinamento e acostumado à servidão.

Era um motivo de autopreservação, e não um princípio de liberdade, que animava os conspiradores contra Calígula, Nero e Domiciano. Atacavam a pessoa do tirano, sem dirigir seu golpe na autoridade do imperador.<sup>14</sup>

Destituídos de sua liberdade e amolecidos pelo refinamento de suas maneiras e pela opulência de seu Estado, quando os romanos se opõem à opressão de seus piores imperadores o fazem apenas por uma questão de sobrevivência. Não se trata mais de recuperar a liberdade de seus ancestrais e, por isso, o povo romano não ameaçará nenhum imperador que prudentemente se mantenha dentro dos limites da monarquia, evitando a degeneração desta em tirania. Por isso, mesmo que se trate dos governos mais justos, como o de Marco Aurélio, a ausência da virtude republicana vem acompanhada pela servidão. Vejamos o *Declínio e queda* no momento em que Gibbon elabora uma preciosa síntese do processo que levou Roma à república e, posteriormente, ao império:

Desde que Rômulo, com um pequeno bando de pastores e foras-da-lei, entrincheirou-se (*fortified himself*) nas colinas próximas ao Tibre, dez séculos haviam se passado. Durante as primeiras quatro eras, os romanos adquiriram, na laboriosa *escola da pobreza*, as virtudes da guerra e do governo. Pelo vigoroso exercício dessas virtudes e com a assistência da fortuna, no decurso dos três séculos seguintes, eles adquiriram um império absoluto sobre muitos países da Europa, Ásia, e África. Seus últimos trezentos anos foram despendidos em prosperidade aparente e declínio interno.<sup>15</sup>

O texto de Gibbon não poderia ser mais claro na oposição que estabelece entre a simplicidade frugal da república e a opulência do império. A vida frugal e mesmo pobre dos primeiros romanos foi favorável para lhes inculcar uma dupla virtude: guerreira, por um lado, e política, por outro. Foi justamente essa combinação, de virtude marcial e virtude política, que lhes assegurou, com o auxílio da fortuna, a conquista de outras nações em nada menos que três continentes. Ora, esse povo, composto por cidadãos que reúnem as qualidades do político e

---

14 DF, p. 29, grifo nosso.

15 Idem, p. 79.

do guerreiro, tem pouco em comum com os romanos que aceitaram o poder absoluto de Augusto, com vistas a manter seu conforto e tranquilidade. Com efeito, os primeiros romanos jamais cometeriam o erro fatal de delegar sua defesa a estrangeiros e mercenários, separando aquela dupla virtude que lhe trazia força. Todavia, as qualidades da república romana e sua expansão parecem ter engendrado as condições para o império e, com ele, para o amolecimento da virtude e o enfraquecimento da nação. Conforme afirma Gibbon na continuação daquele trecho que acabamos de citar:

A nação de soldados, magistrados e legisladores, que compunham as 35 tribos do povo romano, dissolveu-se na massa comum da humanidade e se confundiu com os milhões de provinciais servis que receberam o nome sem adotar o espírito dos romanos. Um exército mercenário, alistado entre os súditos e bárbaros da fronteira era a única ordem de homens que preservava sua independência - e dela abusava.<sup>16</sup>

Amolecidos pela prosperidade a que suas próprias virtudes cívico-militares quase paradoxalmente os conduziram, os romanos delegaram suas funções militares a tropas mercenárias e a estrangeiros. Acostumados à prosperidade e ao fausto, desfrutando “até o ponto do abuso os privilégios da opulência e do luxo”, os romanos perderam sua virtude marcial e acabaram por enfraquecer as outras. O texto supracitado parece, neste sentido, antecipar o veredicto dado pelo autor nas *Observações gerais*:

A prosperidade fez com que amadurecesse o princípio da decadência; as causas de destruição se multiplicavam com a extensão das conquistas, e tão logo o tempo ou os acidentes removeram os sustentáculos artificiais, a estupenda estrutura desabou sob seu próprio peso.<sup>17</sup>

As conquistas e a opulência amoleceram os romanos e puseram a perder liberdade e a virtude civil, dando início ao declínio? A segurança e a grandeza do império produziram uma sociedade refinada e corrompida? Parece que sim, afinal Gibbon mesmo nos diz que: “Essa longa paz e o governo uniforme dos romanos instilaram um lento e secreto veneno nos órgãos vitais do império”.<sup>18</sup> Mas será que esse diagnóstico equivale exatamente à condenação do refinamento e da polidez, por um lado, e, por outro, ao elogio da rusticidade e da incultura? É preciso ter cautela aqui. Pois trata-se muito mais de entender em que condições o cultivo produz avanços e aprimoramentos e sob quais outras ele apenas serve ao amolecimento e à submissão dos homens. Vale perguntar, como faz Pocock,

---

16 Idem, p. 79.

17 Observações gerais sobre a queda do Império Romano do Ocidente, DFb, p. 442.

18 DFb, p. 68.

se estamos mais uma vez diante da “clássica crítica moral ao luxo”, que tanto mobilizou os séculos XVII e XVIII<sup>19</sup>.

Ora, chama a atenção do leitor o fato de que, ao lado da crítica ao fausto do império, o texto do *Declínio e queda* não deixa de considerar o que há de benéfico na grandeza e prosperidade dos tempos áureos dessa civilização. Assim, por exemplo, Gibbon chama nossa atenção para o fato de que, longe de serem meramente frívolos, os esforços de ornamentação do império, tanto na capital quanto nas cidades de província, muitas vezes demonstram alguma nobreza, contribuem para o interesse público e resultam em benefícios, mesmo para os cidadãos mais pobres<sup>20</sup>. E até mesmo o comércio de artigos de luxo, bens supérfluos dos quais apenas os ricos desfrutam, tem efeitos positivos. Pois, quando restritas à medida correta, a produção e a comercialização de artigos desse gênero ajudam a corrigir desigualdades derivadas da distribuição da propriedade de terras, beneficiando o “obreiro diligente e o artífice engenhoso, que não obtiveram quinhão algum na repartição da terra”.<sup>21</sup>

Mas, talvez mais importante, a expansão do império, a unidade e a relativa segurança que ele trouxe, conduziram ao refinamento das nações bárbaras da parte ocidental da Europa. E isso ocorreu seja através da difusão das artes mais fundamentais que eles ignoravam - caso emblemático da agricultura - seja pela difusão daquelas meramente agradáveis e refinadas, voltadas apenas ao prazer e ao ornamento. Por sua extensão e abrangência, o domínio romano criou condições para o estabelecimento de algum comércio entre o oriente e o ocidente, difundindo as artes dos orientais entre os povos rudes da Europa ocidental, polindo essa parcela do mundo. A estabilidade e a proteção propiciadas pelo império, sobretudo durante o período de repouso e paz dos antoninos, favoreceram que a “indústria das nações mais civilizadas” se introduzisse entre os povos do ocidente:

Nas épocas mais remotas da antiguidade o mundo estava dividido de forma desigual. O oriente detinha a posse das artes e do luxo, ao passo que o ocidente era

---

19 Cf. POCOCK, J.G.A. *Barbarism and religion*, vol. III, p. 425.

20 “Todos os outros recantos da capital e das províncias do império eram embelezados pelo mesmo espírito liberal de magnificência pública, repletos que estavam de anfiteatros, templos, pórticos, arcos triunfais, balneários e aquedutos, todos a seu modo benéficos à saúde, à devoção e aos prazeres dos mais modestos cidadãos” (DFb, p. 61) Vale notar que, segundo Gibbon, a opulência e o lazer dos romanos imperiais preservaram algo do espírito da república. O problema é que no império, onde o governante goza de poder absoluto, a magnificência depende sempre da virtude deste ou daquele imperador. Por isso, ainda que o governo Roma seja virtuoso durante o reinado de Marco Aurélio, ele facilmente se degenerará em “luxo egoísta” sob o mando de Nero. Diferentemente do que ocorre na república, onde a igualdade entre os cidadãos e as barreiras impostas instituições são fontes de estabilidade e controle do poder político, no império o caráter do governo depende do caráter do governante.

21 DFb, p.66.

habitado por bárbaros rudes e belicosos, os quais desdenhavam a agricultura ou a desconheciam totalmente.<sup>22</sup>

O total desconhecimento da agricultura é, note-se, a marca inequívoca do caráter inculto e rústico dos povos da Europa ocidental. Superado esse estado de rudeza, tais nações não tardarão a cultivar as letras, as ciências e a filosofia. “O amor às letras, quase inseparável da paz e do refinamento, estava em moda entre os súditos de Adriano e dos Antoninos, que eram eles próprios homens cheios de erudição e de refinamento intelectual”.<sup>23</sup> Mas os efeitos da difusão das artes e ciências, do refinamento dos povos conquistados, têm um caráter ambíguo.

O cultivo das artes, da filosofia, das letras e das ciências traz benefícios, refina as maneiras e os sentimentos dessas nações, mas se realiza em detrimento de sua liberdade civil. Os “países ocidentais”, diz Gibbon, “foram civilizados pelas mesmas mãos que os subjugaram”.<sup>24</sup> Assim, por exemplo, o cultivo das letras - que toma conta de Roma e se espalha pelas províncias - é marcado por uma importante e inevitável duplicidade, característica de todo este processo que refina os costumes e sentimentos dos romanos e dos povos por eles conquistados: por um lado, ele consolida a submissão ao domínio de Roma sobre os territórios conquistados e, por outro, é um meio pelo qual o cidadão romano da capital ou da província torna-se mais civilizado, refina suas maneiras e despoja-se de rude belicosidade bárbara<sup>25</sup>.

Mas, embora traga benefícios, o processo civilizador que se segue da grandeza da Roma imperial é marcado pela servidão inerente ao regime imperial. Noutras palavras, o cultivo e o refinamento, durante o império, são afetados pela perda da liberdade pública e pela separação da virtude cívica e da virtude militar, inerentes ao fim da república. Como ressalta a fórmula precisa de John Pocock: “O divórcio entre o princípio militar e o civil leva à degeneração de ambos”<sup>26</sup>. Enraizado no despotismo e na servidão, o cultivo das letras, das ciências e da filosofia não levará a grandes avanços dessas atividades, mas se reduzirá à erudição quase estéril e à imitação servil dos modelos mais antigos. O resultado, longe de ser um progresso, é a corrupção do gosto, em todos esses campos:

A física e a astronomia foram ciências cultivadas com êxito pelos gregos (...) Mas os provincianos de Roma, disciplinados por uma educação uniforme, de índole artificial

22 Idem, p. 64.

23 Idem, p.68.

24 DF, II. p.15.

25 “Tão sensíveis eram os romanos à influência da língua sobre os costumes nacionais que punham o maior empenho em estender, com o avanço de suas armas, o uso da língua latina (DFb, p. 53; DF, II, p. 15).” Acrescentar menção à exceção dos gregos DFb, p. 54-56.

26 POCOCK, J.G.A. Between Machiavelli and Hume: Gibbon as Civic Humanist and Philosophical Historian. *Daedalus*, vol. 105, no.3, MIT Press, 1976.

e estrangeira, deixavam-se envolver numa competição desigual com aqueles antigos audaciosos que, por expressar seus sentimentos genuínos em sua língua materna, já tinham ocupado todos os lugares de honra. (...) Uma nuvem de críticos, compiladores e comentadores obscurecia a face do saber, e ao declínio do gênio seguiu-se em breve a corrupção do gosto<sup>27</sup>.

Isso é bastante diferente de simplesmente condenar o refinamento, associando-o necessariamente ao amolecimento dos costumes. Ora, é verdade que, para Gibbon, o refinamento dos romanos imperiais e dos cidadãos de província terminou por rebaixar o gênio e o gosto e produziu uma sociedade de “pigméus”. É verdade também que, segundo o *Declínio e queda*, os “gigantes do norte” “corrigiram a raça franzina” que o império criara e trouxeram de volta um “espírito viril de liberdade”, que os romanos já haviam perdido. Mas nem por isso esses bárbaros, com seu modo de vida frugal e rústico, são escolhidos como modelos de virtude pelo autor. Com efeito, afirmar que o cultivo num regime despótico leva à corrupção é uma coisa e identificar a rusticidade com a virtude é outra, bem diferente.

### **Os germânicos: senso de honra x virtude civil.**

O melhor exemplo dessa posição é o tratamento dado aos próprios “gigantes do norte”, no capítulo IX da obra. De fato, entender que o estado rude e impolido dos germânicos fosse virtuoso parece ser um excesso que o próprio Gibbon trata de ressaltar para tomar alguma distância. No perfil do povo germânico que o capítulo em questão apresenta aos leitores, o historiador inglês segue Tácito, o “primeiro historiador que aplicou a ciência da filosofia ao estudo dos fatos”, e se recusa a aderir à opinião daqueles “declamadores” que dignificaram o estado dos bárbaros com o “título (*appellation*) de virtuosa simplicidade”.<sup>28</sup>

Com efeito, os germânicos não possuem certos refinamentos dos quais parece depender a própria sociabilidade. Desconhecedores da escrita, eles são incapazes de reflexão, possuem a mente embotada, fraca e letárgica. Neste estado, eles são inaptos a maiores progressos nas “ciências abstratas” e nas “artes úteis ou agradáveis”. Um fator bastante concreto é exposto aqui como determinante desta rusticidade: a agricultura, arte fundamental para a fixação dos povos à terra, é rudimentar e secundária em relação à caça e à pilhagem. Consequentemente, os homens não se fixam à terra, não há comércio, a indústria não floresce, não há cidades, há apenas “vilarejos irregulares” e fortificações, e o governo é precário, em geral restrito aos períodos de guerra. O mais grave é que sem agricultura não há determinação da propriedade e não há, tampouco, fixação plena

27 DFb, p. 69.

28 DF, p. 89.

das regras de justiça e das instituições a elas relacionadas (magistrados, governo político fixo etc.). Como ressalta Pocock:

Porque os germânicos não cultivam o solo eles não trabalham e são, portanto, preguiçosos. Uma outra consequência é que eles não se apropriam ou demarcam o solo, e não têm, portanto, qualquer compreensão do direito, que consiste na adjudicação da propriedade: da *suumcuique*.<sup>29</sup>

Não por acaso, esses povos não são capazes senão de formas rudimentares de convívio que não lhes permitem desenvolver senão um forte senso de honra e independência. Daí o contraste entre os germânicos e os estados civilizados, nos quais o laço social e a dependência entre seus membros são muito melhor delimitados e reforçados pelas instituições, podendo favorecer o surgimento e o exercício da virtude cívica:

Num Estado civilizado, toda faculdade do homem é expandida e exercitada; e a grande cadeia da dependência mútua liga e abarca os diversos membros da sociedade. A porção mais numerosa deles é empregada no trabalho constante e útil. Porém, os poucos escolhidos, postos pela fortuna acima daquela necessidade, podem ocupar o seu tempo na busca do seu interesse, ou da glória, na melhoria de sua condição ou do seu entendimento, através dos deveres, prazeres ou mesmo pecadilhos da vida social.<sup>30</sup>

Em suma: para Gibbon, desprovidos da noção de propriedade, os bárbaros germânicos carecem dos elementos mínimos para adquirir certa urbanidade e refinamento, que dela advém, sem os quais suas faculdades permanecem embotadas, a ponto de eles serem comparáveis “ao gado, seu companheiro de trabalho”.<sup>31</sup> Nesse estado de indigência e rudeza, eles são incapazes de compreender os laços sociais e a interdependência dos homens em sociedade exatamente porque esta sociabilidade é bastante tênue. Assim sendo, se o refinamento e a opulência dos romanos imperiais foram inférteis e até perniciosos, a frugalidade, a rusticidade e até mesmo a liberdade dos bárbaros não são vistas exatamente com bons olhos. Considerá-las como virtudes, apenas devido ao contraste com os romanos imperiais, é deixar-se levar por um erro de avaliação. O “elevado senso de honra” de que os germânicos são dotados não os torna capazes de virtudes propriamente ditas, pois, essa honradez é, como nota Pocock, “baseada em paixões que de tão distantes se inflamam em orgulho disciplinadas ou decaem em letargia”.<sup>32</sup> O que não significa, porém, que o historiador inglês simplesmente dê

29 POCOCK, J.G.A. *Barbarism and religion*, vol. IV, p. 82

30 DF, IX, p.89.

31 DF, p. 88.

32 Cf. POCOCK, J.G.A. *Barbarism and religion*, vol. IV, p. 83.

seu aval ao partido do refinamento e do luxo, sem maiores considerações.

Poderíamos dizer, de maneira um tanto caricatural, que Gibbon se recusa a fechar questão seja com a veemente censura do luxo contida no *Discurso sobre as ciências e as artes*, de Rousseau, seja com o elogio imoderado da sociedade moderna expresso n’*O Mundano*, de Voltaire, seja com os elogios ao luxo feitos por Mandeville, seja pela sua condenação moral tal como fora feita por autores como Lord Kames<sup>33</sup>. Nem o império no auge de seu refinamento e opulência, nem os germânicos ou os pastores citados, servirão de modelos para o historiador inglês.

Aos olhos de Gibbon, não é apenas como moralistas, mas, sobretudo, como historiadores que devemos avaliar as lições que a queda de Roma tem a nos ensinar. Não parece razoável, como bem observa John Robertson, que a visão de Gibbon sobre o Império Romano seja pautada por uma censura simplesmente moral. Como afirma o comentador: “Tal hostilidade [contra o império] poderia ser explicada como simples expressão de ultraje moral diante da decadência e da corrupção do Império, mas a sugestão de que o cético e irônico Gibbon era principalmente um moralista não chega a ser persuasiva”.<sup>34</sup> Assim, em vez do elogio ou da condenação, deve-se verificar em que medida e sob quais condições e circunstâncias o refinamento, o luxo e a opulência podem ser benéficos; assim como, em que medida e sob quais circunstâncias serão nefastos. E para isso é necessário reconstituir as causas do declínio de Roma de maneira sistemática, detalhista e criteriosa.

Essa posição é indicativa de uma peculiaridade fundamental do pensamento gibboniano, a qual nos parece tributária do fato de que, ao cabo, ele se coloca num outro campo e se recusa a simplesmente endossar as clássicas antíteses entre a austeridade virtuosa e luxo vicioso, ou, de seu reverso. Esse campo é o campo da história e de uma história concebida de maneira um tanto particular, a qual já se desenha no *Ensaio sobre o estudo da literatura*, de 1761, obra de juventude do autor. É essa concepção de história que precisamos ao menos esboçar, se quisermos vislumbrar por que razões o autor do *Declínio e queda* não se ajusta com perfeição aos termos e dicotomias presentes na “querela do luxo”.

### **História, crítica e espírito filosófico**

A concepção de história apresentada ao leitor do Ensaio requer, antes de mais, um historiador capaz de praticar a arte da crítica. Na definição do autor, a crítica consiste em “julgar os escritos e os escritores, o que eles disseram, se o

---

33 Cf., HOME, H, LORD KAMES. *Sketches of the History of Man, livro I*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, pp. 327- 330.

34 ROBERTSON, J. Gibbon’s Roman Empire as an Universal Monarchy. In: *Edward Gibbon and Empire*, p. 248

disseram bem, se disseram a verdade”.<sup>35</sup> Tal maneira de conceber essa disciplina implica subdivisões que abarcam a história: em primeiro lugar, a gramática, que estuda as línguas e os manuscritos, a autenticidade das obras e restabelece as passagens corrompidas; em segundo, a teoria da eloquência e da poesia; em terceiro, a história considerada, liminarmente, como o “exame e a crítica dos fatos”. Falando rigorosamente, a história é, para Gibbon, parte da crítica e o historiador ideal é um “crítico historiador”.

Não por acaso, antes de constituir sua teoria da história, Gibbon explicitará os problemas e o caráter daquela disciplina maior na qual ela se inscreve. Esse saber é, sem dúvida, erudito, mas não deve ser confundido com mero exercício de memória, desprovido de juízo e de razão. Longe de render-se à erudição vazia, depreciada por D’Alembert no *Discurso Preliminar* da Enciclopédia, o crítico gibboniano “pesa, combina, duvida, decide”.<sup>36</sup>

Que a crítica não é disciplina unicamente da memória e que é de fundamental importância é algo que fica quando ela é comparada à geometria:

Diz-se que a geometria é uma boa lógica, e acredita-se que assim se lhe tece um grande elogio: mais glorioso, porém, para as ciências, do que estender os limites do universo, é desenvolver ou aperfeiçoar o homem. E a crítica não poderia reclamar para si o título de boa lógica? Tem esta vantagem: a geometria se ocupa de demonstrações que só dependem dela mesma: a crítica balança diferentes graus de verossimilhança [delibera entre diferentes graus de probabilidade]. É comparando tais graus que regulamos, todos os dias, nossas ações, e decidimos, por vezes, nossa sorte.<sup>37</sup>

Dois elementos importantes se destacam desta comparação. Primeiramente, a crítica ocupa um lugar central, traz mais proveito até que a geometria, uma vez que é fundamental para o aprimoramento dos homens, visa aperfeiçoá-los e desenvolvê-los. Isto a coloca no âmbito da prática e do cálculo de probabilidades. Eis o segundo ponto, essencial, diga-se, para a caracterização do que está em jogo no trabalho do crítico. Pesar verossimilhanças, calcular probabilidades, no caso do historiador, significa, antes de mais nada, avaliar criteriosamente os documentos de que dispomos, comparando-os a outros, considerando suas contradições, uns com os outros, e verificando discrepâncias, seja no que tange aos fatos (se possível) seja quanto à datação. Nessa medida, a crítica é definida como prática que deve exercer-se pontualmente sobre produções particulares. Não por acaso, Gibbon nos dá exemplos como o exame das diversas histórias de Roma

35 GIBBON, E. Ensaio sobre o estudo da literatura. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios de história*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 34.

36 Cf., Idem, p. 35.

37 Idem, p.36.

já escritas, ou das grandes obras da poesia clássica. Trata-se de uma disciplina, que não apenas visa um fim prático (o aprimoramento dos homens), mas que só se realiza mediante a prática constante, a do exame das obras e do estudo da história, que não se esgota nos estudos de princípios especulativos. Nesse sentido, aliás, é que ela não só é um saber, mas uma arte.

Algumas ciências são puro conhecimento: seus princípios são verdades especulativas e não máximas de conduta. É mais fácil compreender de maneira estéril uma proposição que torná-la familiar, aplicá-la com justeza, servir-se dela como um guia nos estudos, ou como uma luz para realizar novas descobertas.<sup>38</sup>

A crítica não é da alçada da pura especulação, sem interesse prático pelo aprimoramento dos homens e da sociedade, por isso demanda exercício e não pode contentar-se com o mero conhecimento de seus princípios e regras gerais. Mas ela tampouco é mera rotina, uma aplicação irrefletida de princípios. “Seus princípios gerais são verdadeiros, mas estéreis. Quem só conhece esses princípios há de se extraviar, quer queira segui-los, quer queira contrariá-los”.<sup>39</sup> O crítico ideal deve conhecer sem dúvida as regras de sua arte, deve admirá-las, mas deve ser “um admirador esclarecido”, um conhecedor das razões de tais regras, a ponto de poder, em seu progresso em direção à descoberta de novas verdades, parecer afastar-se delas. O que se demanda ao crítico é que seja genial, num sentido preciso: “O gênio, repleto de recursos, mestre das regras, mas mestre também da razão das regras, parece, muitas vezes, menosprezá-las”.<sup>40</sup> Isso não significa, porém, uma depreciação das regras da arte. Como qualquer outra disciplina e arte, a crítica deve, aos olhos de Gibbon, ser sistemática, isto é, possuir o que ele chama de espírito filosófico. Assim como o cientista, o crítico historiador, assim como o gramático, ou o retórico, deve ser capaz de combinar ideias simples e reconduzir sua análise a princípios primeiros de seu saber, formando, na medida do possível, um sistema. “Ele pode ser geômetra, antiquário, músico, mas é sempre filósofo, e, por força de penetrar nos primeiros princípios de sua arte, é superior”.<sup>41</sup>

Esse gênio superior é raro, mas estabelece uma exigência que baliza a concepção de história exposta por Gibbon. O historiador tem de ser capaz de identificar nos fatos e relatos um sistema de causas e efeitos. Noutros termos, sua genialidade tem de ser temperada por juízo e gosto suficientemente refinados para distinguir dentre o emaranhado de fatos, os que em nada interessam à nar-

---

38 Idem, p.40.

39 Idem, ibidem.

40 Idem, ibidem.

41 Idem, p.49.

rativa histórica, daqueles que explicam ao menos parte desse sistema. Ele deve ser capaz “de ver relações, ali onde os outros não discernem senão os caprichos da fortuna”; ele tem que escolher “os fatos que serão os princípios de nossos raciocínios”, identificar as causas gerais que dão conta do maior número possível de eventos.

Parece-nos que é por conta de tal concepção da história que Gibbon não pode aceitar integralmente as dicotomias empregadas na “querela do luxo”. É no interior desse complexo sistema de causas e efeitos, a ser constituído por esse historiador de gênio vigoroso, juízo preciso e gosto apurado, que a medida e os efeitos do luxo e do refinamento poderão ser corretamente compreendidos e avaliados.

Se for mesmo assim, ao que parece, o autor do *Declínio e queda* não se ajusta de maneira exata aos limites mais clássicos da “querela”. Aliás, como afirma o comentário sagaz de Jean Starobinski, já no *Ensaio sobre o estudo da literatura* o historiador inglês não cabia muito bem neste figurino. Como diz Starobinski, opondo Gibbon a Rousseau:

Rousseau era capaz de mover seu processo contra as artes e as ciências opondo-as a um mundo de frugalidade e virtude (...). Se este era o passado perdido, o ‘tempo primitivo’, então nossa sociedade, com todos os seus luxos, tinha de ser vista como degenerada. O jovem Gibbon respondeu a isto rejeitando a antítese e recusando a condenação.<sup>42</sup>

Ao que nos parece essa afirmação vale não só para o jovem, mas também para o Gibbon maduro, o historiador crítico, autor d’O *Declínio e queda do Império Romano*.

## Referências

GIBBON, E. *Decline and fall of the roman empire*. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952.

\_\_\_\_\_. *Decline and Fall Of the Roman Empire*. New York: Fred DeFau and Company Publishers. Fac-símile capturado no sítio da Liberty Fund, link: [http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1365/0214-01\\_Bk.pdf](http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/1365/0214-01_Bk.pdf). Acesso em 11/06/2015.

\_\_\_\_\_. *Declínio e queda do império romano (Edição abreviada)*. Organizado por D. A. Sanders. Tradução e notas de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das

---

42 STAROBINSKI, J. \_\_\_\_\_ Gibbon’s response to French thought. *Daedalus*, Vol. 105, No. 3, Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire (Summer, 1976), pp. 189-207, Ed. MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, em <http://www.jstor.org/stable/20024425>, em 22/09/2009, p.202.

Letras, s/d.

- \_\_\_\_\_. Ensaio sobre o estudo da literatura. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios de história*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- HOME, H, LORD KAMES. *Sketches of the History of Man, livro I*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
- MONTESQUIEU. *Observações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- POCOCK, J.G.A. *Barbarism and religion*, volume III e IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Between Machiavelli and Hume: Gibbon as Civic Humanist and Philosophical Historian. *Daedalus*, vol. 105, no.3, MIT Press, 1976.
- ROBERTSON, J. Gibbon's Roman Empire as an Universal Monarchy. In: *Edward Gibbon and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- STAROBINSKI, J. A palavra "civilização". In: *As máscaras da civilização*. Tradução de Maria Lúcia Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. Gibbon's response to French thought. *Daedalus*, Vol. 105, no. 03, Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire (Summer, 1976), pp. 189-207, Ed. MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, em <http://www.jstor.org/stable/20024425>, em 22/09/2009.

Recebido em: 03.03.2015

Aceito em: 18.05.2015





## Seria Nietzsche um kantiano?

Should Nietzsche be considered a kantian thinker?

Vinicius de Figueiredo

berlendis.figueiredo@gmail.com

(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

**Resumo:** Através da discussão do livro de Fernando Mattos sobre o perspectivismo e a democracia em Nietzsche, examina-se a tese conforme a qual o perspectivismo nietzscheano representa o aprofundamento da subjetividade crítica de Kant. A noção de “indivíduo” possui papel decisivo para esse argumento, assim como para a tese, também subscrita por Mattos, de que o pensamento de Nietzsche se coaduna com a democracia. É para as premissas, implicações e limites da hipótese do Nietzsche kantiano que se quer aqui chamar a atenção.

**Abstract:** Reading the book of Fernando Mattos on perspectivism and democracy on Nietzsche, we shall consider the thesis that Nietzsche’s perspectivism is the development of Kant’s critical subjectivity. The concept of “individual” is essential for this thesis and also for the idea (also subscribed by Mattos) that Nietzsche’s thought is consistent with democracy. We shall discuss the presuppositions, the consequences and the limits of the hypothesis of the kantian influence over Nietzsche.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Kant; perspectivismo; subjetividade; indivíduo

**Keywords:** Nietzsche; Kant; perspectivism; subjectivity; individual

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p51-72>

Na “Introdução” de *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, Fernando Mattos deixa claros os objetivos que persegue neste seu segundo livro. De um lado, quer mostrar que há um nexos forte entre Kant e Nietzsche, e que tomá-lo em conta fornece a melhor solução das inúmeras dificuldades e aporias que atravessam o debate sobre as interpretações do texto nietzscheano. De outro, e na parte final do livro, Mattos confere à interpretação de seu autor um desdobramento político, ao sustentar que a democracia constitui a forma de governo que melhor assegura o anti-dogmatismo e a “liberdade individual em sentido perspectivista”<sup>1</sup> - as duas posições filosóficas fundamentais que Nietzsche teria atingido, ao seguir a trilha aberta por Kant. Os dois objetivos, embora independentes, encontram-se articulados: a defesa da democracia surge naturalmente do argumento, visto ser a forma política para a

1 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 17.

qual já apontaria o perspectivismo interpretado à luz de Kant.

Um Nietzsche democrático é uma ideia insólita. Um dos enlaces mais recorrentes na filosofia política contemporânea (atestam-no Bobbio, Habermas e Rawls, entre outros) tem ligado a democracia a Kant<sup>2</sup>, a quem, como se sabe, Nietzsche apelidou o “chinês de Königsberg”. Também por isso, conseguir persuadir que Nietzsche dá prosseguimento à atitude básica do kantismo constitui o grande desafio para Mattos; transpô-lo já será meio caminho andado para assinalar que Nietzsche combina com democracia. Não que baste ser kantiano para ser democrata. Mas se tornou difícil imaginar que alguém que leve adiante o “espírito crítico” *em sentido kantiano* seja, sem mais, antidemocrata. Logo, nossa questão inicial reside em examinar a tese, avançada por Mattos, conforme a qual Nietzsche leva adiante o kantismo, ao fazer do perspectivismo o método de sua filosofia.

### Interpretações de um discurso errante

A fim de começar a medir a envergadura do argumento, voltemos a fita: quais são as dificuldades e aporias de que, no entender de Mattos, a literatura sobre Nietzsche não deu conta? Visto que o Nietzsche kantiano surgirá no curso dessa revisão, é útil examinar como Mattos expõe as interpretações concorrentes. Além disso, fazê-lo possui um ganho adicional, já que, de Heidegger a Müller-Lauter, Günter Abel e Scarlett Marton, passando por J. Derrida, G. Lebrun e habitantes do universo analítico como, por exemplo, Maudemarie Clark, tomamos contato com leituras significativas do texto nietzscheano, apresentadas de modo objetivo e sob a exigência comum de responder à pergunta por onde Mattos inicia seu livro: qual seria a chave de explicação para a fala nômade, plural e assistemática de Nietzsche e o que, tudo somado, poderíamos extrair daí?

De início, Mattos percorre dois extremos, representados por M. Heidegger, de um lado, e pela “leitura francesa” paradigmaticamente por J. Derrida, de outro. Heidegger, como é sabido, subordina a variação supramencionada ao princípio de unidade representado pela “vontade de potência” ou de “poder”, *arché* fundamental que ordenaria a desordem de superfície de que dão testemunho os escritos nietzscheanos:

O princípio de uma instauração de valores é aquilo que determina a vida em seu fundamento essencial, aquilo em razão do que os valores se mostram como condições perspectivísticas. Ora, mas se o princípio da nova instauração de valores é a vontade de poder, então isso não diz senão que a vida, isto é, o ente em sua totalidade, é em

---

2 Oswaldo Giacoia Jr., por exemplo, projeta a ponte entre kantismo e democracia com base na proeminência que Kant atribui à “dignidade da pessoa humana”, conceito central no discurso constitucional das democracias liberais modernas (cf. GIACOA JR., *O. Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/São Paulo: Casa do Saber, 2012, pp. 18-25).

sua essência fundamental vontade de poder - e nada além disso.<sup>3</sup>

A crer em Heidegger, a questão dos valores, crivo da vida, implica consigo o perspectivismo - só que compreendido, como anota Mattos, “a partir do pensamento da vontade de potência”<sup>4</sup>. Essa noção, por seu lado, é interpretada por Heidegger como expressão derradeira da imposição da ordem subjetiva ao mundo circundante, característica da época moderna. “Perspectiva” torna-se “poder” - e não, como irá argumentar Mattos, “instância autocrítica de reflexão sobre os próprios pressupostos”<sup>5</sup>. Visto que Heidegger toma a “vontade de poder” como o pensamento sob o qual “Nietzsche pensa o caráter fundamental do ente na totalidade”<sup>6</sup>, a questão da validade do discurso nietzscheano termina dissolvida por ele no posicionamento metafísico que, malgrado suas afirmações, Nietzsche compartilharia com seus antecessores: “Nietzsche, o pensador do pensamento da vontade de poder, é o último metafísico do Ocidente”<sup>7</sup>. Sob a ótica de Heidegger, a premissa e fio condutor perseguido por Mattos em sua abordagem a Nietzsche - isto é, o problema do método - subordina-se igualmente a uma compreensão tradicional da noção de verdade e, de modo mais substancial, à compreensão do ser do ente forjada na metafísica ocidental.

Entretanto, o quadro da grande continuidade assinalada por Heidegger em sua interpretação da tradição filosófica permanece válido apenas enquanto estivermos persuadidos de que devemos buscar abaixo da superfície algum princípio que faça as vezes de fundamento. A paisagem transfigura-se, se admitirmos, com Derrida, que a questão do estilo ou da escritura suplanta os aspectos ligados ao conteúdo ou à verdade de um texto; nesse caso, ao invés de procurar discernir a verdade metafísica de Nietzsche, como teria feito Heidegger, percorrer seus escritos constituirá ocasião para nos depararmos com um “repertório variado de imagens e de signos, a fornecer diferentes perspectivas de abertura para o mundo.”<sup>8</sup>

Como se vê, a mudança de Heidegger a Derrida nos reconduz por outra via ao conceito chave do livro de Mattos - o perspectivismo. Mas sob um enfoque inédito. Trazido à cena por Derrida, o conceito equivale ao “elemento estilístico” de um pensamento alheio ao compromisso com a verdade, o que é muito diverso de tomá-lo, por exemplo, como a “base epistemológica” das teses proferidas por Nietzsche. Porque assumirá essa última perspectiva, Mattos terá de afastar-se de Derrida, assim como, por divergir da atribuição de “metafísico” a Nietzsche, havia se afastado

---

3 HEIDEGGER, M. *Nietzsche - I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007, pp. 382-383.

4 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 42.

5 Idem, p. 48.

6 HEIDEGGER, M. *Nietzsche - I*, p. 383.

7 Idem, p. 374.

8 Idem., p. 52.

de Heidegger. Nos dois casos, porém, irá fazê-lo, não devido a elementos do texto nietzscheano que os refutassem, mas por discernir que as leituras de Heidegger e Derrida, embora opostas, produzem implicações que comprometem os quesitos requeridos pelo “pensamento crítico”. O Nietzsche de Heidegger é dogmático, o de Derrida, relativista<sup>9</sup>; nossa tarefa será reencontrar o Nietzsche crítico.

Podemos nos perguntar se isso é um bom motivo para decidir-se por esta ou aquela interpretação. Afinal, os mencionados quesitos requeridos pelo pensamento crítico também possuem uma origem, merecendo, assim, atenção genealógica e senso histórico. Tomá-los como parâmetros situados acima dos filósofos implica aceitar de partida a invariabilidade e necessidade de certos critérios que se aplicariam indiferentemente a cada uma das filosofias. Tal premissa atesta a presença de um conceito determinado do que deva ser a filosofia ou dos critérios a que devem se submeter os enunciados filosóficos, ambos alheios a Nietzsche. Voltaremos ao ponto adiante. Fato é que esse *parti pris*, que já se insinua na apresentação das interpretações de Heidegger e de Derrida, se torna mais explícito ali onde Mattos se posiciona em relação a outra corrente exegetica de peso - a leitura de Nietzsche como autor de uma “cosmologia não metafísica”. Vejamos o embate, sem perder de vista os movimentos de nosso autor.

Como é sabido, para G. Abel, Müller-Lauter e Scarlett Marton, dentre outros, a fala variante de Nietzsche exprime uma cosmologia balizada pelas noções de “eterno retorno” e “vontade de poder”. Como sintetiza Mattos, assim compreendido o mundo nietzscheano é “essencialmente processual e dinâmico (...); seu caráter essencialmente relacional, plural e cambiante passa a poder ser afirmado, em detrimento de uma suposta essência unitária e fixa”<sup>10</sup>. Com essa consequência: tudo assim se torna interpretação, só que não nossa, já que “não somos ‘nós’ que interpretamos o ‘mundo’; é o próprio ‘mundo’ que interpreta a si mesmo ‘através’ de ‘nós’”<sup>11</sup>.

Já se vê, por essa última inflexão, que a leitura conforme a qual Nietzsche elaborou uma “cosmologia não metafísica” convida à plurivocidade dos discursos, como também irá admitir o perspectivismo que será defendido por Mattos. Só que essa admissão opera aqui destituindo o sujeito de suas prerrogativas tradicionais. Não havendo ponto fixo, seja “sujeito” ou “objeto”, o discurso, por assim dizer, anda em círculos, o que, na direção contrária a de Heidegger, atestaria a ruptura de Nietzsche com os sistemas metafísicos de nossa tradição - atravessados pela necessidade de aderência a um princípio ou *arché* capaz de estabilizar a diversidade, fosse do

---

9 Relativismo que seria comum a outros leitores de Nietzsche na França. Mesmo G. Deleuze - que segundo Mattos destoaria das interpretações efetuadas por Derrida, M. Foucault e G. Lebrun -, ao descobrir um Nietzsche “mais sistemático”, “não deixa de partilhar o pressuposto relativista comum aos franceses” (Idem, p. 60).

10 Idem, p. 78.

11 Idem, p. 83.

lado do objeto, fosse do lado do sujeito<sup>12</sup>. Ao invés disso, a interpretação da “cosmologia não metafísica” acolhe a diversidade de perspectivas, mas sem reconhecer em cada uma delas um pólo perspectivador determinado, uma vez que (na paráfrase de Mattos) todo signo é expressão do “fundo móvel e plural que constitui a realidade como um todo”<sup>13</sup>. Eis-nos, portanto, diante de uma leitura que também apoia o perspectivismo - mas, como era o caso em Derrida, outra vez é um perspectivismo sem aquele *sujeito crítico* almejado por Mattos<sup>14</sup>.

E por que deveríamos convocá-lo aqui? Pelo que se depreende da revisão da literatura efetuada por Mattos, só o “sujeito crítico” permitiria blindar Nietzsche contra acusações de que teria permanecido dogmático. É o que já se avistava no passo em que Mattos expunha a interpretação heideggeriana do Nietzsche metafísico: “para Heidegger, o perspectivismo não deve ser entendido como uma ‘teoria do conhecimento’ que fornecesse as condições de possibilidade para o discurso tético a ser feito nos quadros de uma determinada filosofia”, mas como “imposição ao mundo da própria perspectiva”<sup>15</sup>. Conclui-se daí que, se pudermos inverter a abordagem de Heidegger, tomando o perspectivismo como “teoria do conhecimento”, estaremos isentando Nietzsche de ser dogmático ou metafísico. Nisto há uma questão prévia, sobre a qual Mattos não se detém: será que “dogmático” e “metafísico” são necessariamente sinônimos, como se supõe aqui?

Pode-se examinar essa questão à luz do eixo em torno do qual gira a leitura de Scarlett Marton - o conceito de Mundo. O que diz a esse respeito a história da cosmologia? Como é sabido, da filosofia medieval até a *Schulmetaphysik* setecentista, cosmologia, psicologia e teologia racionais integravam a metafísica especial. Isso explica que Wolff afirme, na *Metafísica alemã*, que o conhecimento de Deus e a religião natural se fundam sobre “o conhecimento geral do mundo”, sobre a “cosmologia geral”, como a definia Baumgarten: a “ciência dos predicados do mundo em geral”,

---

12 Em conformidade com essa observação, S. Marton, alinhando-se a W. Kaufmann, contesta frontalmente Heidegger: “o conceito nietzscheano de vontade de potência nada tem de metafísico” (MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 50, nota 28).

13 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 86.

14 Ainda segundo Marton, toda e qualquer concepção forte de “sujeito” teria sido progressivamente afastada por Nietzsche, em função da análise que efetua da noção de força, pivô de sua cosmologia e, por tabela, referência central para a interpretação não metafísica da “vontade de potência”. É o que atestaria, conforme a autora (MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 54), esse trecho de *Genealogia da moral*, § I, 13: “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo” (NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.).

15 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 42.

procedente quer da experiência, quer “da noção de mundo, *racional*”<sup>16</sup>. É notável que, numa Reflexão do período crítico, Kant retome esse mesmo mote, afirmando que o incondicionado, a título de única ideia racional teórica, constitui o tema por excelência da metafísica: “Assim a metafísica concerne àquilo, do qual apenas o todo deve ser representado como absolutamente incondicionado; 2. às coisas, na medida em que elas são em si sensivelmente incondicionadas. A primeira parte é, portanto, a cosmologia; a segunda, a doutrina racional da alma como pneumatologia e teologia”<sup>17</sup>. De Wolff e Baumgarten ao Kant crítico, portanto, a reunião das disciplinas da razão sob a égide da metafísica especial justifica-se igualmente pelo fato de que todas elas concernem ao incondicionado. Bastará esse concernimento para que a cosmologia clássica seja abrigada no seio da metafísica preparada pela revolução copernicana em filosofia. Embora deixando claro que a cosmologia racional não pode jamais atingir o estatuto de saber teórico, como queriam os dogmáticos, Kant cuida de alertar que a metafísica especulativa não é um erro leviano, mas uma ilusão necessária da subjetividade transcendental, visto resultar da vocação natural da razão pelo incondicionado situado além da experiência.

E já se pode compreender, desse modo, em que medida a cosmologia metafísica ganhará sobrevida no interior do programa da *Crítica*: a título de vocação espontânea da subjetividade transcendental, o Mundo ou Cosmos adquire o estatuto de objeto da razão (*ens rationis ratiocinatae*), significação irreduzível à experiência e, *a esse título*, referência indispensável tanto para balizar o conhecimento da natureza como sistema de leis empíricas, quanto para conceber uma causalidade por liberdade<sup>18</sup>. Dada a referência necessária que a razão faz ao incondicionado suprassensível, a noção *metafísica* de “Mundo” ganha abrigo e cidadania na epistemologia crítica.

A inscrição da reflexão cosmológica no plano das condições transcendentais do conhecimento deve-se, assim, ao motivo metafísico que a alma - um motivo, sublinhe-se, chancelado pela *Crítica*. Tudo somado, o incondicionado deixa de ser um existente em si para tornar-se subjetivo - ou, nas palavras de Kant, “esse ser da razão (*ens rationis ratiocinatae*) é realmente uma mera ideia e, portanto, não é to-

16 WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1751, IV, § 541; BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. Halle, 1757, § 351.

17 KANT, I. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1902 ss. (Akademie Text-Ausgabe: Berlin, Walter de Gruyter & Co.), *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, AA: 18: 245-6 (Rx. 6414).

18 O conceito cosmológico assegura a totalidade absoluta da série das condições da natureza em geral a título de “ideia que, embora não seja jamais inteiramente realizada no uso empírico da razão, serve de regra para como devemos proceder em relação a elas, a saber, *como se* as séries fossem em si infinitas, i.e., *in indefinitum*, na explicação de fenômenos dados”; ali onde a razão é determinante - ou seja, na liberdade, “a série dos estados pode ser considerada como se começasse de modo absoluto [...] tudo isso provando que as ideias cosmológicas não passam de princípios regulativos e estão longe de pôr, por assim dizer, uma totalidade real de tais séries” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 515. Na referência usual à paginação da *Crítica*, doravante utilizada nesse texto, KrV, A 685/B 713).

mado em si mesmo, em sentido absoluto, como algo real”<sup>19</sup>. Mas isso mesmo mostra estarmos não diante de uma dissolução, mas de um deslocamento, de uma mudança domiciliar, através da qual o incondicionado descobre *na razão* seu abrigo natural e irreduzível<sup>20</sup>.

Quais dividendos essa breve incursão na *Crítica* traz para nosso debate? Em primeiro lugar, note-se que a sobrevivência da metafísica especulativa no seio da filosofia transcendental se apoia largamente na ideia do tribunal crítico e no exame da validade de nossos enunciados. É o levantamento das faculdades efetuado pelo método crítico kantiano o que confere legitimidade quer aos enunciados que se atêm ao que *podemos conhecer* (o condicionado), quer aos que exprimem o que *devemos pensar* (o incondicionado). Pensar o que está além da experiência, adverte-nos a *Crítica*, é situar-se além dos fenômenos, além da aparência; o que é quase admitir que o mundo noumenal, por oposição às “Erscheinungen”, é o “mundo verdadeiro”, e agora tanto mais verdadeiro porque emancipado daquelas incursões teóricas por meio das quais o entendimento desajeitadamente turvava a vocação natural da razão pelo suprasensível. A “verdade” do incondicionado, pode-se dizer, já não é “teórica”, nem “ontológica”; ela repousa sobre nossa necessidade de pensá-lo - logo, sobre o fato de que o incondicionado constitui um valor inquestionável, que dispensa as demonstrações típicas dos saberes do entendimento. Mas não foi isso que Nietzsche identificou como fenômeno que precipitaria logo adiante o niilismo? “Fez-se da realidade uma ‘aparência’, fez-se de um mundo inteiramente *inventado*, o mundo do ser, realidade. O sucesso de Kant é simplesmente sucesso de teólogo”<sup>21</sup>.

A circunscrição do fenômeno do niilismo efetuada por Nietzsche nos autoriza a ver em Kant um capítulo de peso na história do conceito metafísico de Mundo: através dele, do léxico da validade e do tribunal crítico, o “antigo ideal” do suprasensível retoma a dignidade de que dispunha no interior do dogmatismo. Pelas mãos de Kant, o mundo inventado pela metafísica também se contrapõe ao “mundo do vir-a-ser”, representado como ilusório, tanto mais porque, deixando de ser objeto de disputa teórica, já não há como desmentir ou falsear o suprasensível<sup>22</sup>. Ao apresen-

19 Idem, *KrV*, A 681/B 709.

20 Que se trate disso, é o que fica ainda mais claro (mas não mais estabelecido), quando se leva em conta o aspecto prático moral implicado pela reinterpretação do incondicionado cosmológico na *Crítica*. Esta, afirma Kant no “Prefácio” à segunda edição, “logo se torna positiva [...] quando se percebe que os princípios com que a razão especulativa se arrisca para além dos seus limites têm por resultado inevitável não de fato a *ampliação*, mas sim, se os observa mais de perto, a *contração* do uso de nossa razão, já que eles ameaçam alargar indefinidamente os limites da sensibilidade, aos quais eles próprios pertencem, e assim anular o uso puro (prático) da razão” (Idem, *KrV*, B XXIV-XXV).

21 NIETZSCHE, F. *Anticristo*, apud MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 107.

22 Esse apontamento é feito por Lebrun (cf. sua “Introdução” a *O avesso da dialética - Hegel à luz de Nietzsche*, Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988), muito provavelmente inspirado em Nietzsche. Veja-se os aforismos póstumos reunidos por Lebrun sob o

tar essas conclusões favoráveis à *metaphysica specialis* como resultado da superação do dogmatismo em filosofia pela entrada em cena do “sujeito crítico”, Kant atesta que “dogmático” e “metafísico” não designam a mesma coisa. Ponto que não passou despercebido à análise do niilismo efetuada por Nietzsche, que nos adverte que, em nome da “reflexão crítica”, Kant na verdade teria aprofundado a metafísica inaugurada pelo platonismo.

Se o fenômeno do niilismo ensina que o simples fato de sermos *críticos* não nos impede de permanecermos *metafísicos*, então Nietzsche devia estar ciente de que a verdadeira superação da metafísica não depende de encontrarmos uma justificativa metodológica para nossa fala e nossos enunciados, até porque o método pode servir a senhores diferentes. Sob esse aspecto, a superação da metafísica requer outro pensar, isento da referência ao incondicionado - e é nesta direção que a ideia de uma “cosmologia não metafísica” adquire seu interesse. Talvez a diferenciação entre *conhecer* e *pensar*, tão cara a Kant, já estivesse animada pela convicção, comum a “críticos” e “dogmáticos”, de que, abandonados ao âmbito da experiência, seguiríamos incapazes de assegurar sentido à existência e à positividade. Sim, quando já se decidiu que esse sentido tem de estar *fora* ou *acima* da experiência, tanto faz tomá-lo como real por si mesmo ou classificá-lo como “mera ideia da razão”.<sup>23</sup> Suponha, porém, que as “forças cósmicas” permanecem sendo tudo o que há, sem remissão a qualquer exterioridade; nesse caso, o caráter *não* metafísico reivindicado para essa cosmologia será inequívoco.

Na verdade, e como agora fica claro, F. Mattos e S. Marton dão sentidos diferentes ao mesmo termo. Scarlett toma “metafísica” em sua acepção literal: o que está “além da *physis*”. Daí por que as forças cósmicas, concernindo ao “vir-a-ser” do nosso mundo, não engendram nenhuma metafísica. Mattos, de seu lado, entende por “metafísica” um traço de qualificação das condições da fala e dos enunciados, e que também qualifica o “sujeito” que interpreta e age conforme uma certa modalidade discursiva. “Metafísico” será todo discurso tético não mediado pelo exame das condições de sua validade. Embora soe kantiana, convém observar que, salvo engano meu, essa compreensão da metafísica não possui respaldo textual - já que, para Kant, como vimos, o método crítico intervém, não para suprimir a metafísica, mas para mostrar que o incondicionado refletido pela razão admite uma espécie de dedução<sup>24</sup> e, nessa medida, é tema de um enunciado válido e necessário.

---

título “Niilismo” e “Queda dos valores cosmológicos”. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 389 ss., especialmente p. 391.

23 Nietzsche assinala ao menos duas vezes essa continuidade essencial entre “dogmatismo” e “criticismo” em *Crepúsculo dos Ídolos*: em “A ‘razão na filosofia’”, 6 e em “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” (Idem, pp. 339-340).

24 “Não se pode empregar com segurança um conceito *a priori* sem ter realizado a sua dedução transcendental. As ideias da razão pura não admitem uma dedução como aquela das categorias; se devem, contudo, possuir ao menos alguma validade objetiva, ainda que apenas indeterminada, em

Estaríamos livres para cogitar outro cenário, em que o elemento crítico ressaltado pelo kantismo fosse apresentado isento de seu motivo metafísico? Isso equivaleria a descobrir uma via que nos desviasse do caminho bem pavimentado que conduz do incondicionado como “simples ideia” da razão pura ao Saber Absoluto hegeliano. Contornando a referência do *lógos* ao incondicionado, poderíamos dispensar as ideias da “Dialética transcendental da razão pura” como parâmetros regulativos do conhecimento - e arriscar oferecer uma base puramente “reflexionante” para a atitude crítica, que se veria, dessa forma, enraizada de uma vez por todas na produtividade da imaginação transcendental.

O próprio Kant nos descortina esse cenário na *Crítica da faculdade de julgar*, em especial na sua primeira parte, a “Crítica do Juízo Estético”. Tomando-a como instrumento de aproximação, a aterrissagem de Nietzsche em solo kantiano seria mais fácil. Bastaria mostrar como Nietzsche levou ao extremo a premissa crítico-idealista, como quem tivesse desbravado o caminho que Kant entreviu mas não seguiu até o fim em 1790<sup>25</sup>. O perspectivismo, conforme esse raciocínio e essa filiação, seria a adoção desembaraçada das ficções como instrumentos do conhecimento e da *práxis* do sujeito, sem qualquer remissão ao incondicionado metafísico que fora preservado por Kant nas duas primeiras *Críticas*<sup>26</sup>. A tese de que Nietzsche leva adiante o antidogmatismo e a liberdade individual presentes no kantismo sem, todavia, ceder o que quer que seja às demandas excessivas, abstratas da subjetividade transcendental vai nesta direção - que requer “transformar o *constitutivo* em *regulador*” e pluralizá-lo “como mera perspectiva”<sup>27</sup>. Todavia, como caracterizar o suporte dessa perspectiva, o “sujeito”?

---

vez de representar meros produtos vazios do pensamento (*entia rationis ratiocinantis*), então é fundamental que alguma dedução das mesmas seja possível, mesmo sendo muito distinta daquela que se pode adotar com as categorias” (KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 669-670/B 697-698).

25 De fato, na investigação dos juízos estéticos com que abre a terceira *Crítica*, Kant dá à premissa idealista um aprofundamento inédito diante do enlace que anteriormente a reunia à metafísica especial. Ocorre que, como mostrou G. Lebrun, a substituição da finalidade técnica pela finalidade artística, assim como a eleição da reflexão como método do filosofar, não constituem a última palavra do kantismo, já que ambas cedem o passo à reintrodução da teologia por meio da teleologia, na segunda parte da *Crítica da faculdade de julgar* (ver LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993). Para um acréscimo ao tema, que aprofunda a sugestão de que o Kant metafísico retoma as rédeas do trabalho crítico ver, do mesmo autor, *Sobre Kant* (São Paulo: Iluminuras, 1998).

26 Para Antonio Marques, Nietzsche, “no contexto de seu comentário à *Crítica da Faculdade do Juízo* [que integrava um projeto de tese esboçado em 1868 e depois abandonado] faz um trabalho de *consciencialização do caráter perspectivístico* da teleologia (no fundo, uma representação do todo) que, a nosso ver, é a *matriz da futura teoria do perspectivismo*” (MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editoria UNIJUÍ, 2003). Um pouco adiante, Marques conclui que a “forma”, como princípio de esquematização, é “introduzida pelo ‘sujeito’” - o que constitui convicção “comum a Kant e Nietzsche, como aliás este percebe quando precisamente se confronta com os princípios reguladores da terceira *Crítica*” (Idem, p. 57). Mattos alinha-se a Marques em mais de um momento de seu livro (cf., por exemplo, MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 90).

27 MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, p. 60.

### A questão da validade: tribunal das filosofias?

Vimos que, enquanto o circuito formado pelas significações mundanas defendido pelos partidários da “cosmologia não metafísica” não admite, nem requer qualquer instância estável, que operasse como princípio e domicílio de sua inteligibilidade, Mattos, de seu lado, irá fazer do “sujeito” o ponto fixo, a um só tempo propulsor e beneficiário do perspectivismo nietzscheano.

Para compreender as implicações aí envolvidas, começemos por examinar de que maneira Mattos confronta sua tese do “sujeito” como instância emancipadora com as leituras que desabonam seu papel para a reflexão nietzscheana. Mattos não refuta as interpretações concorrentes com base na presumida verdade do texto nietzscheano. Como vimos, sua recusa do Nietzsche de Heidegger e do Nietzsche de Derrida transcorre sob o argumento de que, se Nietzsche fosse metafísico ou relativista, ele não teria como fazer frente à pergunta pela legitimidade de seus enunciados filosóficos. Esse mote incide com mais força no confronto de Mattos com os partidários da “cosmologia não metafísica”. Aqui, reaparece a linguagem da justificação, que já havia sido empregada na discussão das leituras de Heidegger e, especialmente, de Derrida<sup>28</sup> - o que, examinando a coisa mais de perto, não surpreende, pois as restrições são basicamente as mesmas. Realizando o balanço dos prós e contras da interpretação da “cosmologia não metafísica”, Mattos assinala que, a despeito de seu interesse, ela não permite “escapar ao problema do conhecimento (...) pensado na sua mais antiga e elementar formulação - a necessidade de provar ou demonstrar o conteúdo de nossas afirmações”. E, um pouco abaixo: “Se Nietzsche, no entanto, quer mesmo ‘falar sobre o mundo’, bem nos mostraram os analíticos que ele não pode furtar-se, sob pena de tornar-se tão dogmático quanto os mais dogmáticos ocidentais, a prestar contas de suas afirmações com vistas a certos princípios e condições elementares da ‘fala’ - princípios atuantes não somente em teses ‘cosmológicas’ acerca da constituição do mundo ‘enquanto efetivar-se’, mas mesmo nos mais banais enunciados com pretensão de validade”<sup>29</sup>.

Como se vê, o levantamento das dificuldades que cercam a interpretação cosmológica, ao invés de recorrer a elementos internos ao discurso nietzscheano (o que não é uma observação anódina, visto que Nietzsche fez reflexões detidas sobre a lin-

---

28 Lançando mão dos intérpretes analíticos, Mattos antepõe à “versão forte do perspectivismo”, que corresponderia a Derrida, um perspectivismo “mitigado” ou “fraco” (a expressão é de Hales e Welshon, *apud* MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 71), que faz deferência à noção de verdade ou, se não tanto, que é capaz de satisfazer os pressupostos indispensáveis à comunicação; eis o que possibilita contornar o risco do perspectivismo proposto por Derrida, de nos direcionar rumo ao relativismo e ao solipsismo. Também em direção contrária a Derrida, M. Clark associa o perspectivismo a critérios do interesse cognitivo e de aceitabilidade racional (ver MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, p. 146).

29 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 87.

guagem e a verdade), apoia-se em parâmetros de validade supostamente aplicáveis a qualquer discurso que pretenda ser significativo. Com isso, a controvérsia em torno da fala errante de Nietzsche subordina-se a um conjunto de exigências cuja origem lhe é estranha, uma vez que informam parâmetros gerais, presumivelmente válidos para todo discurso filosófico e que, portanto, se aplicam a todo tipo de sujeito admitido por esses discursos. A fala nietzscheana terá de ser chancelada por tais parâmetros, que assemelham a exigência de *autojustificação* por parte do falante, algo como ser capaz de remontar à base a partir da qual ele fala o que fala. Não é difícil perceber que, com isso, Mattos se expõe ao risco de medir Nietzsche por regras e condições de significação que seriam válidas independentemente do que este último afirma sobre “linguagem”, “verdade”, “conhecimento”, “gramática” etc. Apenas se concedermos essa prerrogativa ao argumento de Mattos, seremos levados a concluir que a interpretação cosmológica de Nietzsche é insuficiente: assim como Heidegger, ela nos apresentaria um Nietzsche “dogmático”, diferindo apenas no tipo de metafísica - mas “havendo nos dois casos, de qualquer forma, um discurso tético acerca da essência do mundo”<sup>30</sup> sem, todavia, uma *dedução* que assegurasse sua legitimidade. Nos dois casos, conclui Mattos, sobressai um Nietzsche pré-crítico, incapaz de justificar suas afirmações sobre o mundo. Retome-se agora Derrida, cujo Nietzsche indiferente à verdade nos conduziria diretamente ao relativismo, e reconheceremos como familiar o quadro geral que inspira essa revisão da literatura. A paisagem se assemelha a Königsberg. De fato, foi Kant quem resumiu a história da filosofia conforme a oposição entre dogmatismo e ceticismo, entre Platão e seus discípulos, de um lado, versus Hume, de outro - uma oposição que, como se sabe, Kant acreditou ter superado com o criticismo. Em analogia com isso, Mattos apresenta o Nietzsche perspectivista como superação das dificuldades do Nietzsche dogmático (o de Heidegger e dos partidários da “cosmologia não metafísica”) e do Nietzsche relativista (o de Derrida e dos franceses).

O problema, como observado, está na aparente circularidade deste acerto de contas com a literatura. A tese de que Nietzsche aprofunda o espírito crítico kantiano é apresentada como superação das leituras concorrentes, porque soluciona os impasses metodológicos que estas teriam deixado irresolvidos; só que esses mesmos impasses surgem apenas quando o texto nietzscheano é *lido à luz de Kant* - já que, até prova em contrário, a “questão da validade”, inclusive sob o manto de sua apropriação analítica, é muito mais kantiana que nietzscheana (e, na extensão que aqui assume, talvez mais analítica que kantiana). Embora de modo algum destitua a interpretação de Mattos de interesse, isso enfraquece sua aposta de que, através dela, superemos as aporias que ele havia identificado nas leituras concorrentes - de resto, apresentadas ao leitor com rigor e clareza incomuns. É que essas leituras só configu-

---

30 Idem, *ibidem*.

ram “antinomias” relativas à interpretação caso admitamos de saída que Nietzsche tenha de fazer alguma deferência à verdade no sentido definido por Mattos ou, o que é a mesma coisa, que Nietzsche tenha de justificar seus juízos perante uma instância crítica geral, similar ao tribunal da razão instituído por Kant<sup>31</sup>.

Naturalmente, essa exigência também molda o “suporte” do perspectivismo nietzscheano proposto por Mattos. O “sujeito” que emana daí exercerá sua autonomia atendendo aos dois quesitos que a trajetória do pós-kantismo mais dissociou que reuniu, a saber, o ideal de autenticidade prática e o crivo da legitimidade formal - como se sua liberdade crítica, sua ousadia espiritual, tivesse que se articular com a competência em “prestar contas” de sua fala. A questão da “validade” do discurso ganha então um peso igual ou até maior do que a determinação dos “valores” por ele enunciados. Mas e se, em Nietzsche, o motivo crítico remeter menos ao *tribunal* do que à *cultura*? Se for assim, os termos se invertem: ao invés de a razão pura assumir a forma de tribunal da metafísica - justificando, com isso, a proeminência da questão metodológica -, ela se manifestará como “vontade judicial” que exprime uma visão parcial, interessada e possivelmente “metafísica” da própria cultura.

### O incondicionado que se tornou impuro

Tudo isso leva a crer ser mais fácil apropriar-se do legado da revolução copernicana em filosofia quando desapegamos do léxico da dedução e da enquete sobre a validade geral de nossos juízos. Um exemplo incipiente: antes de findar o século XVIII, Novalis chamava a atenção para o caráter individual do filosofar, para as *filosofias individuais*: “O método é genuinamente filosófico - Elas partem do absoluto - só que não de um absoluto puro.”<sup>32</sup> O absoluto, ou seja, o incondicionado que víamos sair ileso, mas “subjetivado” do tribunal crítico kantiano e, assim, incorporado às faculdades que tornam o conhecimento necessário e universal, vê-se repentinamente contaminado pelo que há de individual no filosofar. Abstraídas todas as mediações interpostas no trajeto que vai de Novalis a Nietzsche, não se adivinha na impureza desse incondicionado - saudado por Novalis como genuíno, a despeito disso - algo do

31 Algo semelhante a essa “vontade judicial” reaparece na ideia do tribunal das competências performativas, apresentadas por Habermas em sua reconstituição do discurso filosófico moderno, e que ele aplica a Nietzsche no Capítulo IV, em que discute nossa entrada na “pós-modernidade”: “Por um lado, Nietzsche sugere a possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude antimetafísica, anti-romântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie, por estar a serviço da filosofia da vontade de poder, poderia escapar da ilusão da fé na verdade. *Mas seria preciso, então, pressupor a validade dessa mesma filosofia*. Daí Nietzsche ter de afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia” (HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 140-1; *grifo meu*). Não se vê, no passo grifado, a expressão de anseio semelhante ao que anima Mattos, com a diferença de que este descobre em Nietzsche elementos para responder à objeção formulada por Habermas?

32 NOVALIS, F. *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988, p. 110.

perspectivismo buscado por Mattos, o perspectivismo visto como aprofundamento modificador do “sujeito crítico” kantiano?

A questão torna-se, então, medir a envergadura dessas mediações interpostas, a fim de averiguar se, ao fim e ao cabo, o kantismo levado adiante pelos presumíveis sucessores permanece reconhecível como tal ou se, ao contrário, seu aprofundamento não termina turvando definitivamente aquela superfície lisa, na qual a razão kantiana aparecia translúcida a seu próprio exame. Como revela o fragmento supracitado de Novalis, já no romantismo a autoatividade do espírito *se demonstra a si mesma* justamente porque é relativa ao indivíduo. Se formos empregar os termos de Mattos, diremos que “antidogmatismo” e “espírito crítico” passam a admitir aqui uma pluralidade irreduzível de filosofias individuais, cada uma delas representando uma apropriação genuinamente *pessoal* do incondicionado. Kant protestaria: mas isso não é deslizar para o relativismo? Novalis poderia dizer a Kant ser este o preço para aprofundar ideias como a do “antidogmatismo” e do “espírito crítico”. Contudo, ao substituímos o “sujeito” pelo “indivíduo” a fim de deixar as coisas como estão, não terminamos arrastados para uma configuração inédita, em que as questões ligadas à validade e ao método têm de ser profundamente revistas?

Note-se, em primeiro lugar, que, se Novalis abriga os ideais de “emancipação”, “autonomia” e “crítica”, ele o faz passando ao largo da universalidade formal típica do kantismo. Com isso, afrouxam-se os laços que Kant, com um zelo incomum, havia instituído entre as partes do seu sistema. Quando, por exemplo, “liberdade individual” e “universalidade formal” dão-se as costas, a “autonomia” perde a ligação interna que a unia com a legislação jurídica. Convertendo-se em ideal de autenticidade ou núcleo subjetivo avesso à vontade geral, a autonomia torna cada vez mais remota a transição que antes lhe fora confiada, a passagem da moral ao direito; e não demorará para encontrarmos este último sendo visto pelo indivíduo como *pura exterioridade*, irreduzível à sua autodeterminação (M. Stirner, S. Kierkegaard, K. Marx). Não surpreende encontrarmos Nietzsche advertindo-nos sobre os riscos da *dissolução* do indivíduo no regime de universalidades consagradas pelos tempos modernos. Neles, desaparece tudo o que há de próprio e desigual nos homens - como apregoam os “direitos iguais” e o “espírito democrático”. Nem passados cem anos, a instância formal sobre a qual, por meio da universalização das máximas subjetivas, Kant apoiara a moralidade de nossos atos, e que possibilitava reunir sob um mesmo crivo o indivíduo e o poder político legítimo, tornou-se potencialmente adversária do pensar e do agir autênticos.

Como é fácil notar, isso torna o elo entre Nietzsche e democracia controverso. Embora não se reduza ao formalismo da lei, a democracia - ou antes, a “poliarquia” - o requer impreterivelmente. Pode-se conceder que a democracia seja o regime político mais adequado ao exercício daquele antidogmatismo e espírito crítico kantiano,

que teria sido retomado por Nietzsche. Para Kant, entretanto, “crítica”, “emancipação moral”, “liberdade” e “igualdade de condição” viam-se tão articuladas entre si, que figuravam juntas numa única personagem, o cidadão instruído <Gelehrt> do Esclarecimento. Em Nietzsche, em contrapartida, a “crítica” conduz a ver no regime de direitos característico da democracia, na melhor das hipóteses, um mal que o indivíduo tem de suportar. Jamais depararíamos com o “espírito livre” em dia de eleição, se o voto não fosse obrigatório. Se estivesse a seu alcance, muito provavelmente nem mesmo haveria eleições<sup>33</sup>.

### Instinto, linguagem e história

Mas, se não a título de “cidadão do mundo” engajado no Esclarecimento, será que, ao menos no espaço mais limitado de seu gabinete, o “espírito livre” não retoma aquele antidogmatismo de matriz crítica? Afinal, o “espírito livre”, contrário às certezas fixas e às convicções sedimentadas, põe em prática a variação de juízos característica do perspectivismo, na linha defendida por Mattos. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em direção semelhante, fala do “espírito livre” como sendo um experimentador, contraposto ao espírito servo:

O espírito livre vai designando, assim, uma vontade de autonomia na determinação de si mesmo e de seus próprios valores, uma ‘vontade de vontade livre’. (...) Sua liberdade de espírito deverá abrir-lhe a via para maneiras de pensar múltiplas e opostas, o que lhe dará o privilégio de viver a título de experiência.<sup>34</sup>

Tornar a vida um experimento de si próprio: isso já não é reinterpretar a autonomia moral moderna, autorizando-nos a outra vez vislumbrar a ponte entre Kant e Nietzsche, projetada sobre uma estrutura mais ampla que superasse as dificuldades que apontamos<sup>35</sup>?

Porém, creio que aqui um novo problema se coloca. A atividade individual de valoração do mundo, prerrogativa do “espírito livre”, talvez se veja atravessada por instâncias - como o corpo, a linguagem, o inconsciente e a história - que tolhem aquela “pureza” que Kant assumia haver ao menos no nível das representações do indivíduo. A comparação pode novamente ajudar-nos aqui. Na *Fundamentação da*

---

33 Para uma excelente reconstrução sobre a posição de Nietzsche em relação à democracia, ver MARTON, S. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio* [33] 17, inverno de 2011, pp. 17-33, pp. 17-33.

34 MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (1a ed. de 2005), p. xxiii.

35 É o que faz, por exemplo, Giacoia: embora afirmando que um e outro dispõe de concepções metodológicas irreduzíveis - “os princípios metodológicos dos dois filósofos são marcadamente distintos e, de certa forma, até mesmo opostos” (GIACOIA JR., *O. Nietzsche x Kant*, p. 30) -, nem por isso deixa de assinalar convergências entre eles em torno da ética, que seria, nos dois casos, “eminente crítica” (Idem, p. 33).

*metafísica dos costumes*, assim como na *Crítica da razão prática*, a representação da lei moral é cristalina. O *script* é sabido: na maioria das vezes, não seguimos o que ordena a razão, mas temos consciência da lei moral *tal e qual*, mesmo que isso sirva apenas para nos alertar que não fazemos o que deveríamos fazer - isto é, para constatar a distância entre a razão *tout court* e a “razão humana”. Ocorre que o século XIX não cessou de medir e problematizar a obtenção dessa clareza no nível das representações, apontando-nos que a simples representação do “justo” ou do “correto” é turvada por elementos que fogem à razão *stricto sensu*, visto ser atravessada por condicionamentos das mais diversas ordens - tornando duvidosa qualquer reivindicação de universalidade e necessidade moral ou psicológica concernindo essas noções.

Possivelmente o perspectivismo, assim como o método genealógico, se enraízem nessa relativização dos valores, que começa pelo reconhecimento de que a própria consciência não se define pela clareza sobre o que a separa do valor posto pela razão, como em Kant - uma vez que, agora, o próprio valor é construído no curso da história *em que se origina a consciência*, uma história cujo rastro ela incessantemente esquece e rememora. Como diz Nietzsche na *Genealogia da moral*, “o conceito de ‘consciência’ (*Gewissen*), com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si”<sup>36</sup>. A conhecida análise da moral “reativa” dos escravos não transcorre sob a égide dessa dialética entre *consciência* e *valor*, no interior da qual não há como determinar quem possui precedência, se o sujeito ou a representação que o vincula a certas práticas? E isso a ponto de que simplesmente pensar num “sujeito”, mesmo se tomado como “indivíduo”, tenha agora se tornado excessivo.<sup>37</sup> No subsolo que carrega e desconhece, “isso” que se acreditou fosse suporte de si mesmo é atravessado por pulsões que o constroem incessantemente; e apenas quando, soerguido e momentaneamente refeito, proclama seus ideais, “isso” desperta como “sujeito”, atravessado pela ilusão da unidade e da perenidade das coisas boas: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilé-

36 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II §3.

37 Além de GM, II §3, há um conjunto de textos nos quais Nietzsche deixa claro seu ceticismo quanto à possibilidade de determinarmos uma *medida pura* por referência à qual o homem se situa no âmbito do saber e do agir. Foi isso, todavia, o que se supôs desde Platão: que o regime do *eidos* pudesse prestar-se como parâmetro de nossa finitude - uma premissa que Kant levou adiante através da demarcação do território da “razão pura”, que impõe à *razão humana* questões que, embora ela não possa resolver, compreende perfeitamente. (Veja-se o início do 1º Prefácio da *Crítica da razão pura*, AVII, mas na tradução de F. C. Mattos, que evita neste passo decisivo o deslize cometido na tradução portuguesa, editada pela Calouste Gulbenkian em 2010). Tudo somado, o que ela de fato compreende com isso é a distância que a separa da razão *tout court*, sem adjetivos. Só assim, a razão se qualifica como *menschliche Vernunft*, razão de cada um e de todos os homens - o que é essencial para operar o dispositivo de universalização das representações individuais, assim como para dar sentido à questão da validade e objetividade de nossos enunciados, como quer o método transcendental. Em contrapartida, o fato de que, para Nietzsche, a “consciência” resista a uma análise isolada em relação à história” e à “linguagem” faz crer que a substituição da razão universal pelo “indivíduo” nos desloca para um cenário de todo irreduzível ao kantismo.

gios e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas!’”<sup>38</sup>

### O indivíduo como foco perspectivador

Seria preciso ler mal nosso livro, para sugerir que Mattos ignore esses deslocamentos e as implicações que originam. A questão está no alcance que lhes concede para, com base em Nietzsche, repensarmos a “autonomia” e o “antidogmatismo”. Já conhecemos um pouco desse percurso. Tomando Nietzsche como inflexão radicalizadora da subjetividade crítica, Mattos apresenta-nos o perspectivismo como reiteração, em novo contexto, da revolução copernicana em filosofia, destacando as implicações práticas que isso acarreta. A partir daí, encontra a solução para o problema da legitimidade do discurso, que havia levantado no curso da revisão das interpretações sobre a fala errante nietzscheana. E é nesse momento que assinala as mediações requeridas, a fim de edificar a ponte que possibilita passar de Kant a Nietzsche. Sobre elas vamos nos deter antes de concluir.

Mattos nos adverte que, se assinalar a inspiração kantiana de Nietzsche significa reinscrevê-lo “nos quadros de uma certa ‘filosofia do sujeito’”<sup>39</sup> (ênfase no caráter subjetivo do perspectivismo), o sujeito reencontrado por Nietzsche não poderá mais remeter à tábua das categorias do entendimento, na qual Kant dividiu a estrutura universal da subjetividade. Temos, agora, apenas o indivíduo que se projeta no mundo como perspectiva valorativa singular: “o *locus* primeiro do discurso filosófico segue sendo a subjetividade, mas, como diz Kaulbach, já ‘não se trata de uma necessidade universal da razão pura do ‘eu penso’, mas a cada vez a vida do homem individual; e a perspectiva de explicação do mundo, pela qual ela se decide, é a ‘sua’ filosofia.’”<sup>40</sup> Entenda-se: a reflexão crítica, antes situada no plano da razão universal, desloca-se rumo ao indivíduo - ou melhor, *aos indivíduos*, cada um deles

38 NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II §3. Próximo a isso, Freud irá observar, no texto que inaugura a segunda tópica, que o Super-eu atua de forma sádica em relação ao Eu - que, portanto, a Lei possui uma história de violência que mereceria ser retomada no curso da análise: “O Super-eu conservará o caráter do pai, e quanto mais forte foi o complexo de Édipo, tanto mais rapidamente (sob influência de autoridade, ensino religioso, escola, leituras) ocorreu sua repressão, tanto mais severamente o Super-eu terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa” (FREUD, S. “O eu e o id”. In: *Obras Completas, volume 16*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 43). É conhecida a aproximação que Freud oferece entre o Super-eu e o imperativo categórico. Veja-se, a respeito, o belo estudo de XAVIER, L. *De Kant a Freud: o imperativo categórico e o superego*. Curitiba: Juruá, 2009.

39 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 87.

40 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 91. Cf. KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*, v. I. Tübingen: J.C. Mohr, 1990, p. 216. Mattos descreve o mesmo deslocamento nestes termos: “no lugar do impessoal, o pessoal; no lugar do abstrato, as vivências efetivas; no lugar da pequena razão, apenas ‘pensante’, a ‘grande razão do corpo’, e assim por diante” (MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 93-94). Além de Kaulbach, outros intérpretes apoiam a linha de interpretação seguida por Mattos, tais como V. Gerhardt (1989), Antonio Marques (2003) e, precedendo a todos, o estudo sobre Nietzsche realizado por H. Vaihinger (1902).

fazendo as vezes de foco perspectivador dos enunciados sobre o mundo.

Essa instauração do “sujeito humano” a duplo título de *lugar lógico* a partir do qual os enunciados são proferidos e *base epistemológica* que lhes confere abrigo e legitimidade é o recurso sobre o qual Mattos se apoia para responder ao problema da dedução que, como vimos, pautara seu confronto com a literatura secundária na etapa inicial do livro. Mas, ao receio de que a questão dedutiva esteja deslocada por ser mais externa que interna a Nietzsche, soma-se o fato de que a solução a que ela conduz supõe que o exercício da reflexão por parte do indivíduo transcorra sem ruído, o que, como acabamos de ver, é, no mínimo, controverso. Mattos, apoiando-se em Kaulbach, não hesita em deixar para trás a “necessidade universal da razão pura do eu penso kantiano”. Mas insistimos: será isso o bastante para tomarmos o “indivíduo” que se substituiu a ele como uma instância cuja reflexão fosse isenta de coerções e condicionamentos e que se revelasse, nessa medida, capaz de refletir sem disrupções?

O envolvimento do indivíduo pelo inconsciente e pela linguagem, ambos distendidos na história dos costumes e dos povos, sugere que a “subjetividade humana” passou a abarcar sob si tanto o indivíduo, quanto estruturas determinadas de valorização, que agregam sob um registro indefinido as instâncias pulsional, individual, linguística, religiosa, política e moral, a que talvez possamos dar o nome geral de “civilização” - algo que, se fôssemos buscar comparações, estaria mais próximo do que Weber entende por “individualidade histórica”<sup>41</sup> do que da concepção atomística do sujeito, forjada pelo pensamento liberal<sup>42</sup>. Não por acaso, e indo contra a tendência de assimilar completamente o “foco perspectivador” ao indivíduo, há estudiosos que sustentam que também povos ou culturas se prestam ao papel de instância aglutinadora de determinadas perspectivas<sup>43</sup>. Sob essa ótica, a “perspectiva” também

---

41 *Individualidade histórica*, entenda-se: “um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua significação cultural” (WEBER, M. *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 41). Segundo Weber, o “espírito do capitalismo” corresponde a uma dessas individualidades históricas.

42 Mattos aborda a distância entre o conceito nietzscheano e liberal de “liberdade” (MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, pp. 131-132), sem, todavia, abrir mão da instância individual como foco perspectivador - o que, se vejo bem, constitui o principal axioma do espírito liberal.

43 Um exemplo: embora acolham o “indivíduo” destacado por Marques e Mattos, Gori e Stelino contestam que ele possa prestar-se como foco perspectivador privilegiado: “Sob o plano prático, então, não tem sentido pretender privar-se da referência a um sujeito individual, e é lícito, neste sentido, falar de um ponto de vista perspectivo diverso *para cada homem*. Com isso, porém, não se quer afirmar que seja correto limitar-se a tal ponto de vista como a um ponto de origem da interpretação do mundo e admitir, portanto, a referência privilegiada de uma abordagem hermenêutica. O homem se encontra, sobretudo, no espaço intermédio entre o âmbito do compartilhamento de uma modalidade particular interpretativa (biológica e/ou social) que o compreende e o âmbito das singularidades espirituais que ele mesmo compreende e que o constituem” (GORI, P. & STELINO, P. O perspectivismo moral nietzscheano. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34, vol. 1, p. 116). Embora noutro passo do livro Mattos admita essa variação do polo perspectivador (MATTOS,

representa o conjunto de valores que *pairam sobre* os membros do grupo; enquanto indivíduos, eles não podem atuar livremente fora dessas “constelações”, já que sua atuação é sempre atravessada por elementos prévios, constitutivos, irrefletidos. É como se aquilo que Novalis intitulava a “autoatividade do espírito”, e que já transcorria no registro do “incondicionado impuro”, esbarrasse agora nos condicionamentos e determinações exteriores ao indivíduo ou produzidas em seu interior, mas à sua revelia. Se não impede o exercício pessoal da filosofia, nem, tampouco, tolhe o alcance do perspectivismo, isso relativiza o alcance moral emancipador e o teor vanguardista sobre o qual insiste Mattos e sugerem certos textos de Nietzsche.

### Uso pessoal e impessoal da filosofia

Mattos apresenta o deslocamento do impessoal e abstrato rumo ao pessoal e concreto como uma ruptura diante das “descrições abstratas e universais que a filosofia moderna adotava para apresentar-nos a subjetividade em geral”<sup>44</sup>. Mas terá sido preciso esperar por Nietzsche para dotar o discurso filosófico moderno de um tom assim tão pessoal? Talvez na Alemanha; certamente não fora dela. Pois o que dizer de Montaigne, Descartes, Saint-Évremond, Pascal, Rousseau; ou, para sair da França, de Shaftesbury e Hume - esses notáveis praticantes do ensaio, da autobiografia, da meditação em primeira pessoa?<sup>45</sup> Tendo em mente esse quadro mais amplo, que ultrapassa o cotejo com Kant, o fato de que Nietzsche tenha filosofado pessoalmente representou menos ruptura do que retomada, *noutro contexto*, de parte significativa das filosofias do sujeito existentes do Renascimento até o século XVIII. A fim de medir quanto Nietzsche inova diante daqueles que já haviam feito um uso pessoal da reflexão, é mister, de saída, reconhecer a existência dessa tradição - e ter em mente que, se houve alguma ruptura na larga duração, ela transcorreu quando Kant irrompeu sobre uma tradição que até ali admitia usos pessoais do filosofar. Afinal, é Kant quem filosofa impessoalmente; através do texto kantiano, ninguém menos que a própria razão pura efetua o exame de si mesma.

Nem por isso estaríamos autorizados a ver em Kant alguém que desejasse

---

F.C. Nietzsche, *perspectivismo e democracia*, p. 183), isso não o faz questionar o privilégio do indivíduo no plano global de seu argumento.

44 MATTOS, F.C. Nietzsche, *perspectivismo e democracia*, p. 93.

45 Nenhuma dessas formas, aliás, submete-se à exigência dedutiva levantada por Mattos. O ensaio, por exemplo, toma por parâmetro de ordenação das ideias a prática da conversação, nada mais sendo do que “uma forma de escrever ou transcreever uma conversa” (SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: 34 Letras, 2014, p. 53). Para participar de uma conversa, não é preciso que o é dito seja justificado ou deduzido, mas compreensível e interessante. Talvez a explicação para o fato de que o ensaio tenha sido tão frequente entre os britânicos e tão raro entre os alemães resida na existência de uma esfera pública no século XVIII no Reino Unido, não na Alemanha. A ideia de uma dedução de nossos discursos é muito bem vinda, ali onde falta densidade sociológica para o debate efetivo de ideias. O mencionado estudo de M. Suzuki fornece intuições indispensáveis nesta direção.

suprimir as diferenças entre os indivíduos e, menos ainda, alguém que tenha investido o *lógos* de um cunho “totalitário”. O esmaecimento das diferenças individuais, a desaparecimento das hierarquias que deram vez ao mediano e uniforme, a dissolução do pessoal no impessoal, não são questões que Kant viu e tratou de sublimar; elas foram interpretadas por ele como fenômenos genuinamente positivos, sinais do aperfeiçoamento moral da humanidade, como era de se esperar de uma testemunha da transição do Antigo Regime para a sociedade burguesa em vias de formação. A universalidade formal kantiana exprime as mudanças em curso, que apontavam na direção da emancipação. Isso parece explicar bem a amarração, presente no sistema crítico, entre autonomia do agente e universalidade formal, mencionada aqui, já que ela confere à ideia de igualdade perante a lei a um só tempo o significado de uma emancipação individual e de um progresso histórico-cultural.

De outra parte, Nietzsche tampouco é “irracionalista” por ter recusado essa amarração típica do Esclarecimento. Ao invés de sair ao encalço de *Gegenaufklären*, é mais profícuo examinar se seu discurso em primeira pessoa não reage a um fenômeno posterior “ao século de Frederico”, uma vez que a realização ou o fracasso das expectativas ensejadas pela revolução burguesa legaram uma pauta cheia às filosofias do século XIX. Nietzsche não deixou de medir suas distâncias nesse quadrante. Marx, democratas e socialistas, por exemplo, não teriam se desprendido dos ideais da civilização cristã. “Igualdade”, “altruísmo”, “desinteresse”, “compaixão”, etc. - são todos valores que visam destituir o *ego* de sua realidade e, nessa medida, são a expressão moderna da moral dos escravos, consumada pela primeira vez com o cristianismo.<sup>46</sup> Em contrapartida, escrever em primeira pessoa e por aforismos constituem estratégias que integram a recusa, da parte de Nietzsche, do *lógos* universalizante e autorreflexivo moderno, sobre o qual Kant havia lançado suas fichas e que, cem anos depois, já apresentava fissuras bem nítidas em relação ao que se poderia esperar dele em termos de emancipação político-social. Pode-se pesar diferentemente essas conquistas, mas Nietzsche certamente não era um de seus entusiastas.

## Conclusão

Se se quiser sustentar que o perspectivismo é radicalização modificadora da subjetividade crítica kantiana, que vai se tornando assim concreta, pessoal e corpórea, será necessário ressaltar a dupla singularidade que, aos olhos de Nietzsche, marca essa subjetividade. Em contraste com Kant, essa individualidade antidogma-

---

46 “Modesto, aplicado, benévolo, moderado, cheio de paz e cordialidade: assim quereis o homem? É assim que pensais vosso ‘homem bom’? Mas o que se alcança com isso é apenas o chinês do futuro, o ‘carneiro de Cristo’, o socialista consumado” (NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, 16 [13], KSA, vol. 13, p. 486, *apud* MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*, p. 214).

tizante, apta a valorar e transvalorar os valores, não admitiria tão facilmente submeter-se a condições gerais de validade de um enunciado, como Mattos entende ser necessário -não apenas para superar as dificuldades que identifica nas leituras concorrentes da obra nietzscheana, como também para inscrevê-lo, mesmo que do ponto de vista metodológico, na tradição crítica inaugurada por Kant. Supondo que o indivíduo é agora o foco perspectivador, matriz crítica e agente capaz de autonomia espiritual, seria pertinente condicionar seu discurso ao cumprimento de condições extra-individuais, atinentes a um *lógos* generalizante? Se, como vimos, já seria difícil exigir algo desse tipo de Novalis, o que não dizer de Nietzsche, ele que nos adverte acerca da influência desestabilizadora que fatores como a linguagem, a fisiologia e as pulsões exercem sobre a consciência individual?

Mas a questão de fundo que o livro de Mattos nos incita a examinar, é a de saber se é mesmo imprescindível fornecer uma chancela dedutiva ao discurso filosófico em geral. Esse axioma preside a apresentação das dificuldades que Mattos identifica em torno da obra de Nietzsche; e ele também motiva a interpretação do perspectivismo nietzscheano enquanto radicalização da filosofia crítica de Kant, o que representaria a superação daquelas mesmas dificuldades. Entretanto, nossas observações à tese de Mattos sugerem alternativas para cogitar o estatuto que Nietzsche deu a sua fala e, por extensão, ao “indivíduo”, caso aceitemos tomá-lo como um foco perspectivador dos valores e que atuaria em conjunto com outros suportes de “subjetivação” (cultura, inconsciente, linguagem). A um só tempo crítico e condicionado, parte constituinte e elemento modificador de uma cultura, o discurso concebido por Nietzsche até admite ser atrelado a uma subjetividade que, como assinala Mattos, não é mais geral ou universal. Mas, se é assim, é porque esse “sujeito” corresponde a uma identidade pessoal cuja trajetória oscila de acordo com as vivências que a constituem e com os elementos intersubjetivos que a condicionam. Nesse contexto, torna-se difícil imaginar parâmetros metodológicos capazes de chancelar pelas bordas a “validade” desse percurso. Por isso, a unidade admitida por essa fala e pela prática de experimentações de que ela é porta-voz parecem mais próximas da “unidade de um estilo”<sup>47</sup> do que da unidade de um método. Tudo somado, a expectativa é menos normativa do que retórica: espera-se que o discurso comova, se torne interessante, produza diferenças no âmbito das significações comuns, partilhadas e normalizadas do qual, de resto, ele mesmo tem de partir, se quiser ser inteligível. O que é o mesmo que lançar mão de um critério que está longe de ser meramente “estético” (no sentido kantiano).

---

47 “Em Nietzsche, o caminho não parte da interioridade - ao contrário, dela devemos nos afastar, nossa identidade pessoal só pode ser alcançada no final de um percurso, conquistada na trajetória de uma *bio-grafia*, na linha traçada por nossas escolhas e nossos feitos, compondo a unidade de um estilo - fundamento dissipante, que pode ser resgatado apenas ao espelhar-mos de maneira cambiante os fatos e os gestos dispersos que compõem a história de nossas vidas” (GIACOIA JR., *O. Nietzsche x Kant*, p. 177).

Afinal, todo *interesse* - e o discurso deve interessar - nos situa no campo mundano da *práxis*, no interior do qual combatem entre si perspectivas e formas de vida diversas.

Pode-se admitir a vigência de parâmetros críticos, quando não se pode mais reba-ter no plano transcendental as condições gerais que tornavam suas clivagens necessárias e definitivas? Noutros termos, o que é feito da “crítica”, quando começamos a nos tornar alheios à eternidade, quando, para retomar nosso livro-guia neste livre exame de temas nietzscheanos, praticamos o “desprendimento das ‘verdades’ eternas e universais”<sup>48?</sup>

Essas questões apresentam-se sob a indagação do que segue a consumação do niilismo, o reconhecimento de que não existe “coisa em si”. O perspectivismo, como observa Carlos Alberto R. de Moura, se torna mais compreensível a partir da experiência decisiva do niilismo, uma vez que a ideia de que só podemos dispor de perspectivas sobre as coisas - ou seja, de pontos de vista *relativos* - “é uma consequência imediata do antiplatonismo”<sup>49</sup>. E recusar-se a prestar contas do que escrevemos e pensamos a uma instância geral, que pairasse sobre os indivíduos e os discursos, soa coerente com esse antiplatonismo. Até porque decorre do niilismo que só respondemos pelo Discurso na medida em que somos interpelados por um outro. Mais, somente nos fixamos como uma identidade específica - correspondendo a um “Eu”, a uma formação cultural ou histórica determinada - a partir do conjunto de interpelações que vão surgindo, em um percurso no qual a vontade de poder revela sua inteira plasticidade. Isso não exige abandonar a crítica como discernimento, muito pelo contrário.

## Referências

BAUMGARTEN, A. G, *Metaphysica*. Halle, 1757.

FREUD, S. “O eu e o id”. In: *Obras Completas, volume 16*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 13-74.

GIACIOIA JR., O. *Nietzsche x Kant*. Rio de Janeiro: Cada da Palavra/São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GORI, P. & STELINO, P. O perspectivismo moral nietzscheano. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34, vol. 1, pp. 101-129.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche - I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2007.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vo-

48 MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*, p. 134.

49 MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*, p. 51.

- zes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, 1902 ss. (Akademie Text-Ausgabe: Berlin, Walter de Gruyter & Co.)
- KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*, v. I. Tübingen: J.C. Mohr, 1990.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- \_\_\_\_\_. *O avesso da dialética - Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993.
- MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editoria UNIJUÍ, 2003.
- MARTON, S. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e a crítica da democracia. *Dissertatio* [33] 17, inverno de 2011, pp. 17-33.
- MATTOS, F.C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MOURA, C. A. R. *Nietzsche: Civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- NIETZSCHE, F. *Kritischen Studienausgabe (KSA)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 e 1988.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.
- NOVALIS, F. *Pólen*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: 34 Letras, 2014.
- XAVIER, L. *De Kant a Freud: o imperativo categórico e o superego*. Curitiba: Juruá, 2009.
- WEBER, M. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle, 1751.

Recebido em: 24.03.2015

Aceito em: 25.05.2015





# Deber, justicia y coacción en el cosmopolitismo jurídico kantiano\*

Duty, justice and coercion in Kant's juridical cosmopolitanism

Nuria Sánchez Madrid

[nuriasma@filos.ucm.es](mailto:nuriasma@filos.ucm.es)

(Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España)

**Resumen:** El artículo propone una lectura acerca de la debilidad coactiva del derecho cosmopolita de Kant y una propuesta para entender los mecanismos de extensión de la *forma regiminis* republicana por toda la tierra. Con este fin, me ocuparé de analizar el modelo kantiano de paso del estado de naturaleza social al estado civil en los términos de un tránsito que va de lo empírico a lo inteligible e intentaré calibrar la distancia entre el derecho fundamentado desde la razón con respecto a un instrumento político destinado a disminuir los efectos de la desigualdad social. El trabajo plantea la relación entre teoría y práctica en el ámbito de la aplicación del derecho, llegando a la conclusión de que Kant concede en todo momento prioridad a la primera sobre la segunda, lo que anima a considerar a la idea de una federación cosmopolita de Estados una consecuencia de la existencia de una sola verdadera república en la tierra.

**Palabras clave:** cosmopolitismo; republicanismo; sociedad; unión civil; Kant; Sieyès; Gentz

**Abstract:** The article aims at giving an account of the coercive weakness of Kant's cosmopolitan right and at understanding the mechanisms proposed to spread the republican *forma regiminis* throughout the earth. With this goal, I will analyze the Kantian model of the transition from the state of nature, t.i. a social state, to the civil union as a step that brings human beings from the empirical to the intelligible realm. I will attempt to gauge the distance between right as a product based on reason and right as a political instrument intended to reduce the effects of social inequality. The paper discusses the relationship between theory and practice regarding the scope of right, concluding that Kant always gives priority to the first over the second, what encourages considering the idea of a cosmopolitan federation States as a consequence of the mere existence of a true single republic on the earth.

**Keywords:** cosmopolitanism; republicanism; society; civil union; Kant; Sieyès; Gentz

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p75-90>

---

\* Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal, y se inscribe en la recién iniciada en los *Proyectos Naturaleza humana y comunidad (III)*. *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. El presente trabajo se ha visto beneficiado por la concesión de una estancia de investigación en el IFS del CSIC durante el curso académico 2014/15.

Con este texto me propongo arrojar algo de luz —quizás lo más justo sería mencionar también las consiguientes sombras— sobre el estatuto racional que Kant concede al derecho cosmopolita, coronación sistemática del cuerpo arquitectónico que configura el derecho público, de suerte que, como es bien sabido, bastaría con que una de las tres partes que integran este *corpus* jurídico careciera de un principio de restricción legal de la libertad externa para que el edificio entero se desmoronara.<sup>1</sup> Una de las primeras consideraciones kantianas sobre la *cosmopolis* señala con toda claridad que no se trata de ningún aditamento filantrópico, sino de una exigencia propulsada por el fin final del propio derecho, que no es otro que el establecimiento de una paz perpetua duradera entre los pueblos.<sup>2</sup> Así, pues, el lector atento se siente inclinado a pensar, en virtud de esta exacta arquitectónica conceptual, que el derecho cosmopolita está dotado de su propio margen de coacción legal. Mas un obstáculo lo impide, pues este derecho se limita a declarar como deber el mantenimiento en todo el orbe de las condiciones de posibilidad que permitan una circulación segura y pacífica de todos los seres humanos, a los que puede mover la necesidad —un naufragio, una catástrofe natural o incluso una guerra, pensemos en los refugiados...— o el legítimo deseo de ofrecer relaciones comerciales a otros pueblos. Kant es muy claro al respecto: tal derecho no garantiza convertirse en huésped de ningún grupo humano —no es un *Gastrecht*, sino un *Besuchsrecht*—, e incluso el anfitrión puede rechazar la oferta mercantil del visitante, «si es que esto puede ocurrir sin la ruina de éste».<sup>3</sup> En efecto, si bien Kant ve la práctica comercial —cuidadosamente escindida de su lamentable perversión colonial, una estructura piramidal catastrófica— como una magnífica escuela para mantener *relaciones pacíficas* con otros grupos humanos —una historia tramada al calor de la agricultura<sup>4</sup> y de la demanda de sal y hierro<sup>5</sup>—, sería una locura confiar únicamente a aquélla el advenimiento de la *forma regiminis* republicana. Vendría a ser lo mismo que pedir que los accidentes constituyan la sustancia. Como se mencionaba un poco antes, un ser humano siempre está en su derecho de rechazar la propuesta comercial de otro,

---

1 MS, RL, § 43, AA 06: 311; cfr. ZeF, AA 08: 349. Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungsstelle* de la Johannes Gutenberg-Universität de Mainz, seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

2 MS, RL, AA 06: 355.

3 ZeF, AA 08: 358.

4 Kant anota, al hilo de esta consideración genética, tan próxima al *Segundo Discurso* de Rousseau, que, de todas las actividades humanas, la caza es la que más aleja del establecimiento de una república, al volver extrañas a unas familias de otras, obligadas a aislarse unas de otras por grandes extensiones de tierra y bosque, e incluso llevarlas a enemistarse, al necesitar de un espacio considerable para vestirse y alimentarse (ZeF, AA 08: 364-365, nota). Todo ello conduce a Kant a interpretar el célebre pasaje bíblico que recoge la prohibición mosaica de comer sangre (1 Moisés, IX, 4-6) como un medio disuasorio de la práctica cinegética de comer carne cruda, tan contraria a la emergencia de una vida política justa y digna.

5 ZeF, AA 08: 364.

especialmente si no tiene motivos para fiarse demasiado de él, de la misma manera que, si un pueblo que vive en estado salvaje, y porfía en tal forma de vida, llegara a encontrarse en «una situación de coexistencia inevitable»<sup>6</sup> con cualquier sujeto o grupo humano, éste tendría legitimidad para «obligarle a entrar en un estado social-legal o a apartarse de mi [su] lado».<sup>7</sup> El derecho es el destino lógico de toda convivencia entre seres humanos.

De lo anterior se sigue que el derecho cosmopolita cierra un movimiento iniciado por el paso de la *sociedad* a la *unión civil*, que somete los vínculos sociales a una constitución como fórmula jurídica de convivencia<sup>8</sup>, modificándolos esencialmente en su forma, aunque no en su materia. Se trata, así, de la última consecuencia derivada del imperativo jurídico formulado como *exeundum e statu naturali*, con el que por primera vez el ser humano se convierte en responsable de su destino colectivo. Ahora bien, lo que ya no está tan claro es que ese cierre disponga de unas bases jurídicas propias distintas del mismo aparato de deberes y garantías que una constitución republicana comporta. Si no se diera esa escisión, la naturaleza sistemática y consiguientemente regulativa del cosmopolitismo kantiano sería la cara visible de su paradójica disociación de la dimensión *coactiva* —exigida por toda legislación exterior— consustancial a los deberes jurídicos<sup>9</sup>, haciendo de la unión pacífica entre pueblos una suerte de efecto mimético de la progresiva ilustración republicana.<sup>10</sup> Algunos estudiosos, como I. Maus, han destacado lo que hay de inconciliable entre la *forma regiminis* republicana y la administración de grandes territorios<sup>11</sup>, lo que sin duda debe tenerse en cuenta, pero no puede dejar de localizarse asimismo cuáles son los factores teóricos generadores del «despotismo desalmado» personificado en una monarquía universal, tan temible para Kant.

La primera pregunta que surge aquí sería si la concepción del poder que está a la base puede conciliarse con la que herederos intelectuales de J. Habermas e I. Maus

---

6 MS, RL, § 42, AA 06: 307.

7 ZeF, AA 08: 349, nota.

8 MS, RL, § 41, A 06: 306.

9 P. Formosa destaca esta característica en su reciente trabajo, «The End of Politics: Kant on Sovereignty, Civil Disobedience and Cosmopolitanism», recogido en FORMOSA, P.; GOLDMAN, A.; PATRONE, T. *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2014, p. 52ss. Considero ejemplar en su argumentación sobre la cuestión del «dilema de la soberanía» el artículo de FLIKSCHUH, K. Kant's Sovereignty Dilemma. *The Journal of Political Philosophy* 18/4 (2010), vd. especialmente pp. 480-481; cfr. Kant, MS, RL, § 62, AA 06: 350; SF, AA 07: 85-87 y ZeF, AA 08: 344 y 356.

10 Vd. sobre este procedimiento mimético los trabajos de PERREAU-SAUSSINE, A. Kant and Kantian philosophies of international law. In: Besson, S./Tasioulas, J. (ed.). *The philosophy of international law*. Oxford: Oxford U.P., 2008, pp. 53-75 y SÁNCHEZ MADRID, N. Kant's juridical cosmopolitanism at discussion with some recent theories of global justice. *Studia Philosophica Kantiana*, vol. 2, 2014, en prensa.

11 MAUS, I. From Nation-State to Global State, or the Decline of Democracy. *Constellations* 13/4, 2006, pp. 472-473.

como Reiner Forst califican como *poder nouménico*<sup>12</sup>, a saber, un espacio en el que se intercambian razones o un «realm of justifications», por decirlo con la expresión de Sellar, de suerte que el ejercicio del poder y sus efectos estén conectados con el reconocimiento de razones que motivan a los agentes a conducirse de una manera determinada, frente a las decisiones que habrían tomado en ausencia de tales razones. El poder sería, por tanto, un dispositivo capaz de obtener el compromiso y beneplácito de otros por medio de razones, de suerte que una teoría crítica de los nexos de justificación manejaría una criba entre las auténticas *empowering reasons* frente a aquellas que dominan al sujeto y coartan su libertad. Mi inquietud es si las “razones” ofrecidas por Kant para abandonar el estado de naturaleza y entrar en una unión civil pueden acomodarse a tal modelo de poder, de fuertes raíces arendtianas. A mi entender, la base nouménica a la que se refiere Forst en su *paper* se mueve en un eje de reconocimiento mental y psicológico, cuyo centro de sentido es la construcción de una biografía satisfactoria, que en modo alguno podría identificarse con la única instancia de reconocimiento que Kant está dispuesto a aceptar, a saber, la *racionalidad* —que no *razonabilidad* rawlsiana— que fundamenta toda legislación positiva, condenada a ser vista como una hermosa cabeza huera, como en la fábula de Esopo, *El zorro y la careta vacía*<sup>13</sup>, cuando se limita a tramitar con lo meramente empírico. Cuando leemos que el político moral intentará que los defectos que reconozca en la constitución de un Estado o a nivel interestatal se corrijan a la mayor brevedad «de acuerdo con el derecho natural, tal y como se nos presenta como modelo en la idea de la razón»<sup>14</sup>, sólo cabe entender, como anima a hacerlo Howard Williams, que Kant apela al derecho natural en la medida en que éste, cultivado de manera imperfecta por figuras como Pufendorf, Grocio, Vattel o Achenwall, contiene un núcleo de racionalidad, esto es, cuando «está en armonía con su metafísica del derecho».<sup>15</sup> Ese núcleo de racionalidad es el que dirige en todo momento el proceso de reconocimiento de una autoridad pública en la teoría jurídica kantiana, determinando manifiestamente el lugar y función que cabe desempeñar a los sujetos como miembros de un organismo político. Suele citarse con profusión un célebre pasaje del § 65 de la *Crítica del Juicio*, en el que Kant compara la transformación [*Umbildung*] de un pueblo en un Estado con el acontecimiento de una organización de funciones que articulan a los miembros como simultáneos

---

12 FORST, R. Noumenal Power. *Exzellenzcluster Normative Orders Working Paper*. Univ. Frankfurt a.M. 2013. <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/33217> (acceso el 15 de octubre de 2014), pp. 3, 8-9.

13 MS, RL, AA 06: 230.

14 ZeF, AA 08: 372.

15 Vd. WILLIAMS, H. Natural Right in *Toward Perpetual Peace*. in: FORMOSA, P.; GOLDMAN, A.; PATRONE, T. *Politics and Teleology in Kant*, p. 35.

medios y fines de una misma totalidad.<sup>16</sup> Pero mucha menor visibilidad suele tener un pasaje del *Religionsschrift* que apunta con mayor detalle a los misterios que aguardan tras la conformación de una comunidad, cuyo fundamento de unidad se compara por analogía con la fuerza newtoniana de gravitación universal:

Nos es desconocida la *causa* de la universal gravedad de toda la materia del mundo, hasta el punto que se puede además comprender que no podrá ser nunca conocida por nosotros; pues ya el concepto de ella supone una fuerza motriz primera e inherente incondicionalmente a ella. Pero no es, sin embargo, un misterio, sino que puede hacerse evidente para cualquiera, pues su *ley* es suficientemente conocida. Cuando Newton la representa en cierto modo como la omnipresencia divina en el fenómeno (*omnipraesentia phaenomenon*), no es ello ningún intento de explicarla (pues la existencia de Dios en el espacio contiene una contradicción), pero sí una elevada analogía, en la cual no se mira sino a la unión de seres corpóreos en un todo del mundo, poniéndole como base una causa incorpórea; y así le ocurriría también a la tentativa de examinar, en un Estado ético, el principio, existente por sí mismo, de la unión de los seres racionales del mundo, y explicar a partir de ahí esa unión. Sólo conocemos el deber que nos atrae allí; la posibilidad del efecto tenido como mira, aunque nosotros obedezcamos aquel deber, está más allá de los límites de toda nuestra inteligencia.<sup>17</sup>

Toda consideración de la naturaleza como un reino de los fines presupondría así una suerte de omnipresencia de lo racional en el fenómeno. Debe señalarse de antemano que el texto se refiere propiamente a una comunidad ética, que en otro célebre pasaje del mismo escrito Kant separa cuidadosamente de la comunidad jurídica<sup>18</sup>. Pero ambas comparten ciertos presupuestos, que permiten declarar un poco más adelante en la misma obra que «en el concepto de un pueblo como comunidad [...] ha de ser pensado en todo tiempo» un triple poder superior (*pouvoir*)<sup>19</sup>, a saber, análogo al poder moral ejercido por Dios con respecto al género humano, contenido en los modos de creencia —solo hay una única religión posible para Kant— de la mayor parte de los pueblos civilizados. Tal planteamiento parece motivado por la *trascendencia* metafísica que orienta la fundamentación kantiana de una *comunidad moral*, tanto política como ética. Y el nombre propio que expresa tal trascendencia desde los pasajes de la primera *Crítica* que abordan la especificidad de los conceptos políticos no es otro que el de Platón<sup>20</sup>, un pensador que Kant glosa con admiración invocando su sensibilidad a un impulso suprasensible, que le habría conducido a

16 KU, AA 05: 375.

17 RGV, AA 06: 138.

18 RGV, AA 06: 196: «¡[A]y del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política. El ciudadano de la comunidad política permanece, pues, plenamente libre, por lo que toca a la competencia legislativa de ésta, si quiere además entrar en una unión ética con otros ciudadanos o si prefiere permanecer en un estado de naturaleza de esta índole».

19 RGV, AA 06: 140.

20 KrV, A 313/B 370ss.

sobrepasar la mera lectura de la naturaleza como una sintaxis fenoménica, para proyectar sobre ella la exigencia de reforma constante de lo real que comportan las formas ideales. En el caso de la formación de una comunidad jurídico-política, el concepto de *obligación jurídica* está íntimamente ligado al de *representación política*, que puede considerarse la signatura del compromiso de pertenencia del ciudadano a un todo irreductible a una mera suma de los miembros del Estado. Estar obligado en términos políticos abre, pues, una óptica reflexiva absolutamente peculiar en la que el individuo y el mismo pueblo al que pertenece se separan, por así decir, de sí mismos, esto es, de sus propios intereses particulares, con el fin de recuperarse después, tras esta inicial renuncia a su ser más empírico, en los términos de una entidad metafísica. Los pueblos que no experimentan tal transformación no tienen derecho a considerarse un Estado, en cuya base Kant vislumbra la presencia de toda una ficción racional.

En principio, el tránsito que va de un pueblo, caracterizado por la asunción de ciertas prácticas, costumbres y creencias, a la unión civil no tendría por qué alejarse demasiado de posiciones como la de Hobbes o la de Rousseau, toda vez que ambos se ocupan de plantear las insuficiencias de una consideración empírica de la unión civil, si bien Kant mantiene con ellos un diferendo, que aproxima considerablemente su posición a la de Sieyès<sup>21</sup> y responde al hecho de que los dos primeros habrían concedido un estatuto excesivamente empírico —no racional— a la voluntad general. La crítica dirigida por Kant a Hobbes en *Teoría y práctica* confirma que la arbitrariedad permitida por el segundo al legislador supremo no puede sino resultar de una insuficiente atención a la génesis racional —no contingente, sino necesaria— de los conceptos de unión civil y de unión omnilateral.<sup>22</sup> Por el contrario, Kant subraya enfáticamente que «lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo»<sup>23</sup>, basándose en que es la *Umbildung* sufrida por una comunidad humana la que dota a ésta de estatus político: «sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora», leemos en la *Doctrina del Derecho*.<sup>24</sup> Este es el motivo por el que Kant señala el «error de juicio» cometido

21 Vd. sobre la mutua influencia entre Sieyès y Kant el trabajo de STEDMAN JONES, G. «Kant, the French Revolution and the Definition of the Republic». In: Fontana, B. (ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994 y MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*, Oxford, Oxford U.P., 2014, p. 435ss.

22 Vd. FLIKSCHUH, K. Elusive Unity: The General Will in Hobbes and Kant. *Hobbes Studies* 25 (2012), pp. 36-37 y *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 2010, caps. 5 y 6. A propósito de la argumentación de la representación política en Hobbes, vd. SKINNER, Q. Hobbes on Persons, Authors and Representatives. In: SPRINGBORG, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge U.P., 2007, pp. 157-180; RILEY, P. Kant against Hobbes. *Theory and Practice, Journal of Moral Philosophy* 4 (2007), pp. 194-206 y SÁNCHEZ MADRID, N. *Caesar non est supra grammaticos*. Observaciones en clave de Antropología política sobre el escrito de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? Kant e-prints* 9/1 (2014), en prensa.

23 TP, AA 08: 304; cfr. MS, RL, AA 06: 329.

24 MS, RL, AA 06: 314.

por un poderoso señor de su tiempo —el monarca Luis XVI—, al reunir a la Asamblea Nacional con el propósito limitado de hacer una consulta sobre la tributación de los súbditos, toda vez que con esa acción «el poder soberano del monarca desapareció por completo (no sólo se suspendió) y pasó al pueblo»<sup>25</sup>, pues, como se lee un poco antes en el mismo §, «el pueblo unido no sólo *representa* al soberano, sino que *es* el soberano» (*ibíd.*). Y el pueblo que decide convertirse en soberano poco tiene que ver con una colectividad social que pretenda perseguir sus intereses económicos con las mínimas interferencias por parte del Estado. Esta concepción de las cosas permite a Kant invertir literalmente la relación liberal clásica —piénsese en Locke<sup>26</sup>— entre *sociedad civil* y *Estado*:

La misma *unión civil* (*unio civilis*) no puede denominarse adecuadamente *sociedad*; porque entre el *soberano* (*imperans*) y el *súbdito* (*subditus*) no existe una relación propia de socios; no son compañeros, sino que están *subordinados* uno a otros, no *coordinados*, y los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente por eso como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino que más bien la *produce*.<sup>27</sup>

La apuesta es clara: el poder sólo emerge con ocasión del establecimiento de una relación vertical entre el soberano y los súbditos, y ese mismo gesto sería el genuino portador de la igualdad entre los ciudadanos o, si se prefiere, *la igualdad jurídica es el vástago lógico de la sujeción metafísica*, no el resultado de ningún acuerdo o consenso horizontal —un «overlapping consensus» à la Rawls— basado en la capacidad argumentativa de los agentes racionales y en su disposición para dejarse persuadir y convencer recíprocamente. Más bien, la mera conciencia de que son seres racionales les fuerza a promover la densidad ontológica que les es propia, a saber, una disposición sistemática que garantice el máximo uso de la libertad externa a cualquier arbitrio humano.<sup>28</sup> Nuevamente, el alcance totalizador y sistemático de la unión marca el paso conducente a un escenario en el que resulte posible desplegar el proceso siempre inacabado de una comunidad cosmopolita, sólo alcanzable allí donde los pueblos se desprenden voluntariamente de sus peculiaridades étnicas y culturales, propiciando un cambio que no deja de ser fruto de una decisión, si

---

25 MS, RL, § 52, AA 06: 341.

26 Vd. el útil trabajo de DOTTI, J. Observaciones sobre Kant y el Liberalismo. *Araucaria*, 13 (2005).

27 Vd. FLIKSCHUH, K. Personal Autonomy and Public Authority, In SENSEN, O. (ed.). *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 181ss. Cfr. SÁNCHEZ MADRID, N. Instintos e instituciones. Una confrontación del pensamiento jurídico-político de Kant con la posmodernidad. *Revista de Filosofía* - Universidade de Porto 29 (2012), pp. 123-140.

28 Sobre las dificultades para que el liberalismo anglosajón admita estos presupuestos metafísicos de la kantiana doctrina del derecho, se leerá con provecho el cap. I, «Kantian metaphysics in contemporary liberalism» de la monografía de FLIKSCHUH, K. *Kant and Modern Political Philosophy*, pp. 12-49.

bien esta se ve beneficiada con frecuencia por la concurrencia de circunstancias coadyuvantes.<sup>29</sup> Kant no entiende el progreso histórico como una vía absolutamente recta, a pesar de que la Providencia le sirva de infraestructura constante. Siempre hay excepciones y el mero «principio de proximidad», como lo ha denominado Jeremy Waldron<sup>30</sup>, no justifica una suerte de aceleración de los tiempos de llegada de la unión cosmopolita sobre la tierra. Basta recordar el quinto artículo provisional de *Hacia la paz perpetua* y su prohibición explícita de que un Estado se inmiscuya haciendo uso de la violencia en los asuntos internos de otro. Si lo último no constituyera un límite infranqueable, habría que darle toda la razón a Félix Duque con su tan provocadora como brillante lectura de *Hacia la paz perpetua* en ¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?<sup>31</sup> En *Comienzo conjetural...* Kant señala que los beduinos árabes han podido huir del despotismo, no debido a su conciencia republicana, sino porque, en tanto que pueblo de pastores «al no tener bienes raíces que haya de abandonar, cada familia a la que desagrade algo puede apostatar fácilmente de su tribu para engrosar las filas de otra».<sup>32</sup> Un comentario semejante no modifica lo más mínimo el juicio kantiano acerca de lo que hace a la vida digna de ser vivida, también en clave comunitaria, como pone de manifiesto el desprecio hacia los Robinsones y la anhelada Edad de Oro de la libertad sin ley.<sup>33</sup> Sencillamente impide que un pueblo arrebate a otro la cuota de agencia política que compete a cada uno de ellos en la senda hacia la forma Estado. Tal agencia política lleva aparejada a juicio de Kant toda una retórica específica, que legitima la representación de la entera *civitas* como retoño de la misma *alma mater*, a saber, la República, a la que se considera como una familia, generadora de los mismos mecanismos de distinción de otros grupos plebeyos que los habituales en el mundo romano. El § 53 de la *Doctrina del Derecho*

---

29 KU, § 67, AA 05: 379: [E]l parásito que molesta a los hombres en sus trajes, en los cabellos, en las camas, es, según una sabia disposición natural, un impulsor para la limpieza, la cual por sí es ya un medio importante para la conservación de la salud; o bien, los mosquitos y otros insectos que pican, al hacer tan penosos para los salvajes los desiertos de América, son otros tantos agujijones de la actividad que incitan a esos hombres jóvenes a desviar los pantanos, aclarar los espesos bosques que retienen el paso del viento, y también, edificando el suelo, hacer al mismo tiempo más sana su morada. Aquello que le parece al hombre ser contra natura, en su organización interna, da, cuando se considera de esa manera, una visión entretenida, a veces instructiva, en una ordenación teleológica de las cosas, a la cual no nos conduciría la mera consideración física sin un principio semejante»; cfr. Anth, AA 07: 269.

30 WALDRON, J. The Principle of Proximity. *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011). [http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu\\_plltwp](http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp), acceso el 17/10/ 2014: 19.

31 Vd. DUQUE, F. ¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo? Madrid, CBA, 2006, p. 40: «[N]o parece sino que lo que Kant está pidiendo es que las naciones europeas dejen de hacerse la guerra entre ellas para que se dediquen a dictar sus leyes a los pueblos sin estado, no vaya a ser que éstos se agrupen (como hace ahora el terrorismo internacional: ¿qué mejor ejemplo de «Pueblo sin Estado» o *Völkerschaft* que el Islam?) y destruyan la civilización, como los bárbaros hicieron otrora con Roma».

32 MAM, AA 08: 120.

33 MAM, AA 08: 122.

es muy elocuente a este respecto:

Los hombres que constituyen un pueblo pueden representarse, según la analogía de la procreación, con indígenas procedentes de un *tronco paterno* común (*congeniti*), aunque no lo sean; sin embargo, en un sentido intelectual y jurídico, en cuanto nacidos de una madre común (la república), constituyen —por así decirlo— una familia (*gens, natio*), cuyos miembros (ciudadanos) son todos de igual condición y no aceptan mezclarse, por plebeyos, con aquellos que, junto a ellos, desean vivir en el estado de naturaleza; aunque éstos (los salvajes) se crean superiores por la libertad sin ley que han escogido, y formen asimismo pueblos, no Estados.<sup>34</sup>

Merece la pena destacar cómo la analogía de la procreación recurre a una imagen paterna, mientras que la constitución republicana de un pueblo emplea una imagen materna, que vuelve a los conciudadanos miembros de una misma nación, orgullosos de haberse librado de las patologías e injusticias que arrecian en la libertad salvaje. Kant no deja de referirse a ambas representaciones como ficciones poéticas, si bien la que posee un alcance «intelectual y político» cuenta con una clara prelación con respecto a la naturalización presente en la primera. El margen poético de lo político, que justamente permite configurar metáforas, es valorado por Kant como un síntoma de lo que denomina «distancia infinita entre racionalismo y empirismo», formulada en una carta dirigida a Biester, editor del *Berlinische Monatsschrift*, en abril de 1794.<sup>35</sup> En efecto, sigue sosteniendo en esa misma misiva, apólogos de aquellos que en *Hacia la paz perpetua* recibirán el nombre de *moralistas políticos* como Rehberg, al que podría añadirse Möser, parecen incluir en sus escritos la prohibición de objetar algo en contra de su propia argumentación, desde el momento en que cualquier intento de refutarlos resultaría demasiado peligroso, al fundar el derecho en la legislación vigente, sin juzgar su racionalidad, y asimismo sería algo vano, por estar la decisión por el partido imperante tomada de antemano.<sup>36</sup> Se trata de juristas que pervierten el derecho —ponen el carro antes de los bueyes, leemos en *Hacia la paz perpetua*<sup>37</sup>— y sacrifican todo a la conservación de su ventajosa relación con los poderosos de la tierra, profiriendo tesis sofísticas apoyadas en el mero uso de la fuerza y en el sometimiento dócil al poder constituido, que es el que siempre tiene razón.<sup>38</sup> Como en el dicho de Don Sem Tob, rabí palentino y consejero de Pedro I de Castilla, estos juristas de pacotilla repiten como su mantra: «*quand' non es lo que quiero, quiera yo lo que es, pues si pesar he primero, plazer avré*

34 MS, RL, § 53, AA 06: 342. Vd. los interesantes comentarios sobre este pasaje y la república como «principio de autoconstitución normativa» de Efraín Lazos (IIF, UNAM, México) en su reciente trabajo «Contextos del cosmopolitismo kantiano», pp. 7ss., que formará parte del volumen colectivo *Companion de Filosofía práctica kantiana*, coordinado por Roberto R. Aramayo y Faviola Rivera (en prensa).

35 Br AA 11: 496-497.

36 Idem, ibídem.

37 ZeF, AA 08: 376.

38 ZeF, AA 08: 373-374.

*después*». Una metodología semejante tan sólo consigue rebajar la honrosa *praxis* [*Praxis*] para malbaratarla con malas prácticas [*Praktiken*] que evocan en su descargo a la convención y la costumbre. No se exigirá de un hombre de 70 años exponerse gratuitamente de la mano de trabajos farragosos, peligrosos y vanos, añade Kant en la carta, de modo inequívocamente irónico, teniendo en cuenta que el gusto por aventurarse en exploraciones prometedoras para los progresos de la filosofía trascendental no dejó de agudizarse justamente en la edad proveya del pensador.

La doctrina kantiana del derecho suministra, por tanto, la única voluntad que puede generar con legitimidad el concepto de una obligación jurídica con alcance universal, a saber, una *voluntad omnilateral* que coacciona de manera necesaria a cualquier sujeto miembro de un Estado.<sup>39</sup> Pero lo que ya no es tan evidente es el grado de intervención en la distribución fáctica de las propiedades que cabe adscribir al poder público expresado por aquella voluntad colectiva o, si se prefiere, la densidad metafísica de la unión civil en Kant mantiene sorprendentemente incólume la mayor parte de las desigualdades presentes en la vida social, como si no supusieran casos de injusticia. Por de pronto, si bien Kant discrepa por principio de Rehberg, Möser o Achenwall con respecto al diagnóstico sobre el origen de la propiedad privada y el modo de regulación de la misma que el Estado debe acometer, no parece recomendar, sin embargo, en relación a este dominio jurídico soluciones semejantes a las que preconiza sin embargo con respecto a la regulación estatal de la Iglesia, en la que tiene muy en cuenta el parecer del pueblo soberano, como puede apreciarse con ayuda del siguiente pasaje de la *Doctrina del derecho*:

Las encomiendas, por una parte, y los bienes de la Iglesia, por otra, pueden suprimirse sin vacilación [...] cuando la opinión pública sobre los medios haya dejado de incitar a proteger al Estado contra la indolencia en la defensa del mismo valiéndose del honor guerrero o a proteger a los hombres en el Estado valiéndose de misas de difuntos, plegarias y una multitud de prácticas dirigidas a preservarles del fuego eterno. Aquellos a quienes afecta la reforma no pueden quejarse de que se les arrebatase su propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía sólo en la opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara. Pero tan pronto como ésta cambia, aun cuando sólo en el juicio de aquellos que, por su mérito, tienen el máximo derecho a dirigirlo [al pueblo], tendría que cesar la presunta propiedad como por una apelación del pueblo al Estado (*a rege male informato ad regem melius informandum*).<sup>40</sup>

Ahora bien, a diferencia de los aristócratas y clérigos, ningún propietario *burgués* tendría nunca nada que temer de una expropiación estatal, acompañada —eso sí— de

39 Vd. MS, RL, § 8, AA 06: 256. Vd. MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*, Oxford, Oxford U.P., 2014, pp. 72s.

40 MS, RL, AA 06: 325.

indemnización, en virtud de una mudanza de opinión del pueblo, sencillamente porque Kant conecta de manera esencial la facticidad de la *prior apprehensio*<sup>41</sup>, que está a la base de la mayor parte de las propiedades adquiridas, con la soberana voluntad popular. Como Maliks señala, ambas reformas definieron las primeras medidas de calado institucional y social introducidas con la Revolución Francesa, que abolió el feudalismo y los títulos nobiliarios en agosto de 1789 y confiscó las propiedades de la Iglesia en noviembre de ese mismo año.<sup>42</sup> Con independencia de la influencia que las objeciones de E.F. Klein, corresponsal de Kant y uno de los comisionados por Federico II para dar forma a la nueva constitución prusiana —el *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* de 1794, un corsé para el republicanismo según *Hacia la paz perpetua*— pudieran tener sobre la reflexión kantiana acerca de la conexión entre teoría y práctica, no parece que el expediente de aceptación provisional de situaciones y relaciones injustas por mor del mantenimiento del orden representado por las *leges permissivae* afecte lo más mínimo a la distinción que Kant toma de Sieyès entre ciudadanos activos y pasivos. Es más, lejos de condenar esta distinción entre seres humanos, a pesar de aceptar que la expresión «ciudadano pasivo» parece contradecir la noción misma de ciudadanía<sup>43</sup>, Kant muestra una clara reluctancia frente al intervencionismo estatal con vistas a aliviar la pobreza o escasez material de una parte de la sociedad, al menos mientras que esa situación no amenace con desatar una crisis y desorden social. Si bien Kant mismo alude al hecho de que el Estado tiene que remediar situaciones de extrema pobreza, cuando éstas ponen seriamente en peligro la unidad del cuerpo civil<sup>44</sup>, defiende con frecuencia que la desigualdad *social* no vulnera la igualdad *legal* de los seres humanos, toda vez que pobres o ricos, mujeres y hombres, sirvientes y señores serían presuntamente iguales ante la ley<sup>45</sup>, a pesar de que los primeros no pertenecen como sujetos al cuerpo civil. Sin embargo, una decisión que podría estar dotada de sentido tomada a título provisional —como Sieyès y los liberales revolucionarios pretendían al mantener a la masa popular alejada de las urnas—, podría transformarse fácilmente en un mecanismo dilatador de la injusticia social, al mantener a un numeroso grupo de personas alejadas de la actividad política. Asumir la óptica de Allen Rosen, que considera que la exclusión está motivada por una modalidad de voto público y no secreto<sup>46</sup>, tampoco cambia mucho las cosas. Apunta igualmente a esa perversión la declaración de que la pobreza no se opone a la felicidad, siempre que la situación

41 MS, RL, § 14, AA 06: 263.

42 Vd. MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*, p. 76.

43 MS, RL, § 46, AA 06: 314.

44 Vd. SÁNCHEZ MADRID, N. Has social justice any legitimacy in Kant's theory of right? The empirical conditions of the rightful State as a civil union. *Trans/Form/Ação* 37/2 (2014), pp. 127-146.

45 TP, AA 08: 291.

46 Vd. ROSEN, A. *Kant's Theory of Justice*. Cornell U.P., 1996, p. 39.

precaria descansa en limitaciones imputables a deficiencias personales del agente:

Se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás —quienes, en cuanto cosúbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho— depende únicamente de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que nadie puede acusar a otro, mas no depende de la irresistible voluntad de otros.<sup>47</sup>

Pasajes como este confirman la aceptación kantiana del hecho de que la privación del derecho a votar no constituye un drama para el disfrute de un número amplio de libertades civiles, debiendo atribuirse esa situación principalmente a la carencia de habilidades individuales para mejorar el propio status social o, de manera más enigmática, a lo que Kant denomina específicamente «circunstancias de las que nadie puede acusar a otro».<sup>48</sup> El verdadero drama estribaría en no contar con la protección de una constitución republicana, estando sometido a un gobierno paternalista y despótico.<sup>49</sup> Como la *Doctrina del derecho* señala, Kant confía en que «todos puedan abrirse paso desde la condición pasiva a la activa»<sup>50</sup>, proceso que se verá beneficiado por la incentivación del libre mercado, la eliminación de los monopolios coloniales y la abolición de los privilegios hereditarios. La función que Kant adscribe a la *lex permissiva* podría reactivarse desde la perspectiva aportada por las cuestiones sociales, pero en realidad el permiso para procrastinar ciertas prohibiciones tiene en su punto de mira la cesión por herencia de privilegios aristocráticos —como la *possessio putativa*, «que no es conforme a derecho»<sup>51</sup>—, más que las desigualdades sociales. En realidad Kant nunca conecta a las últimas, entendidas como resultado de desequilibrios relativos al derecho privado, con la existencia de «posesiones de buena fe», adquiridas en ausencia de una condición legal y suprimibles «tan pronto como su disconformidad con el derecho se descubra»<sup>52</sup>, en un tiempo indeterminado que cubre la transición del estado de naturaleza a la condición civil. Estoy de acuerdo

---

47 TP, AA 08: 293-294.

48 Idem, ibídem.

49 Maliks cifra así la relación entre ciudadanía y derecho al voto: «To lack the right to vote does not mean that a subject becomes legally dependent on the arbitrary choice of others, since dependence is only on the laws that result from the political process. A person's freedom is not defined by the right to vote, but by living under republican government rather than despotic rule, and thereby having the juridical status on independence from the arbitrary choice of others. [...] Voting serves only an instrumental function in holding rulers accountable, and this function does not presuppose universal inclusion. Freedom is not preserved either by the benevolence of a despotic monarch or the enlightenment of a democratic majority, but by a republican institutional structure». MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*. p.107.

50 RL, § 46, AA 06: 315.

51 ZeF, AA 08: 348, nota.

52 Idem, ibídem.

con los especialistas que argumentan que la *lex permissiva* concentra el resultado de la reflexión de Kant sobre la sabiduría política, en el contexto de la discusión de 1793 con F. Gentz y A.W. Rehberg acerca del estatuto epistemológico que correspondería a la política. Sin embargo, no encuentro ninguna alusión en los escritos de Kant que permita trasladar a cuestiones relacionadas con la desigualdad social la admisión de situaciones injustas relativas al derecho público, permitidas «hasta que no esté todo maduro para una transformación completa por sí mismo o todo se acerque a su maduración por medios pacíficos».<sup>53</sup> Así pues, Kant no parece asociar las diferencias sociales con injusticias que la política, como «doctrina del derecho en ejercicio», tuviera que enmendar, sino que más bien las considera como el saldo esperado de una legítima competencia social. Por ello, el derecho cosmopolita tampoco estaría destinado a cambiar esencialmente situaciones tales, de manera que la *dependencia* entre el establecimiento de una «constitución civil perfecta» con respecto a la aparición de «relaciones exteriores interestatales conforme a derecho» planteada por la proposición VII de *Idea de una historia...*<sup>54</sup> supondrá que la *justicia política* no tiene por qué eliminar la *injusticia social*. Ahora bien, lejos de imputar a Kant indiferencia alguna ante hechos como el de la desigualdad socio-económica, más bien habría que adjudicarle la creencia en que la extensión de la república sobre la tierra, como confirmación del sometimiento de los asuntos humanos al poder público, eliminará paulatinamente las conductas agresivas entre Estados, garantizando por sí sola el respeto de los derechos civiles *worldwide*.<sup>55</sup> Un pasaje que a veces pasa desapercibido de *Hacia la paz perpetua* así lo anuncia:

Es posible exponer la factibilidad (realidad objetiva) de esta idea de la federación (*Föderalität*), que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda formar una república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua) [en clara alusión a Francia, NSM], ésta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando de esta manera el estado de libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones.<sup>56</sup>

La metáfora posee indiscutibles rasgos alusivos al orden cosmológico.<sup>57</sup> De

---

53 ZeF, AA 08: 373, nota. Vd. HERNÁNDEZ MARCOS, M. Política y ley permisiva en Kant. In: CORDÓN, J. C. (ed.). *Moral, Derecho y Política en I. Kant*. Servicio de Publicaciones de la Univ. de Castilla La Mancha, 1999, pp. 365-380.

54 IaG, AA 08: 24.

55 A. RIPSTEIN, en *Force and Freedom*. Harvard U.P., 2009, pp. 228-229, y R. MALIKS, en *Kant's Politics in Context*, pp. 164-165 y 167, respaldan este argumento.

56 ZeF, AA 08: 356.

57 Refl 1394, AA 15: 607: «Un Estado es un cuerpo de sociedades libres, que a su vez constituye con otros aún mayores otro cuerpo, como los sistemas de las estrellas».

alguna manera, se trataría de proyectar sobre el orden jurídico-político un principio que había sido aplicado ya con éxito en aquel espacio: en lugar de pronunciar, inspirado por Newton, “dadme un poco de materia y os construiré un mundo” —como en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*—, Kant parece declarar más bien “dadme una sola república auténtica y os construiré un orden cosmopolita y pacífico sobre la tierra”. Así pues, sería la promoción del establecimiento de repúblicas a lo largo del mundo la clave para la consecución del orden cosmopolita kantiano, que vendría a identificarse con la extensión de la soberanía de los pueblos. Ahora bien, la intromisión de un Estado, por muy civilizado e ilustrado que esté, en el destino político de un pueblo, es una fórmula rechazada sin paños calientes por Kant. Cada comunidad debe encontrar su propio camino hacia la forma republicana, si no quiere ver comprometida gravemente su autonomía política. Pero podríamos preguntar a continuación si estamos en situación de seguir creyendo que el resto de condiciones materiales —sociales, económicas, culturales— conducentes a un horizonte tan halagüeño aparecerán por añadidura sin ulteriores mediaciones.

### Siglas

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ediciones: tomos 1-22, Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften; tomo 23: Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften; desde tomo 24: Göttingen, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1900—. Los volúmenes y páginas de las obras de Kant se citarán en números arábigos.

Las obras de Kant aparecen citadas con arreglo a las indicaciones de la *Kant Forschungsstelle* de la Univ. de Mainz: [http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen\\_neu.pdf](http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/HinweiseAutorenSiglen_neu.pdf)

MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
RL	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (AA 06)
ZeF	Zum ewigen Frieden (AA 08)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08)
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA 08)
Br	Briefe (AA 10-13)
Refl	Reflexion (AA 14-19)

### Referencias

DOTTI, J. Observaciones sobre Kant y el Liberalismo. *Araucaria*, 13 (2005).

- DUQUE, F. *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid: CBA, 2006.
- FLIKSCHUH, K. Personal Autonomy and Public Authority In: SENSEN, O. (ed.). *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 169-190.
- \_\_\_\_\_. *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 2010.
- \_\_\_\_\_. Kant's Sovereignty Dilemma. *The Journal of Political Philosophy*, 18/4, 2010, pp. 469-493.
- \_\_\_\_\_. Elusive Unity: The General Will in Hobbes and Kant. *Hobbes Studies* 25, 2012, pp. 21-42.
- FORMOSA, P.; GOLDMAN, A.; PATRONE, T. *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2014.
- FORST, R. Noumenal Power. *Exzellenzcluster Normative Orders Working Paper*. Univ. Frankfurt a.M., 2013. <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/33217> (acceso el 15 de octubre de 2014), pp. 1-24.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M. Política y ley permisiva en Kant. In: CORDÓN, J. C. (ed.). *Moral, Derecho y Política en I. Kant*. Toledo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1999, pp. 365-380.
- KANT, I. *Kant's Gesammelte Schriften*. Ed. por la Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: W. de Gruyter, 1900-.
- MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*, Oxford, Oxford U.P., 2014.
- \_\_\_\_\_. Prussian Polis. *Philosophy and Social Criticism* 35/4 (2009).
- MAUS, I. From Nation-State to Global State, or the Decline of Democracy. *Constellations* 13/4, 2006, pp. 465-484.
- PERREAU-SAUSSINE, A. Kant and Kantian philosophies of international law. In: Besson, S./ Tasioulas, J. (ed.). *The philosophy of international law*. Oxford: Oxford U.P., 2008, pp. 53-75.
- RILEY, P. Kant against Hobbes. *Theory and Practice. Journal of Moral Philosophy* 4, 2007, pp. 194-206.
- RIPSTEIN, A. *Force and Freedom*. Harvard: Harvard U.P., 2009.
- ROSEN, A. *Kant's Theory of Justice*. Cornell U.P., 1996.
- SÁNCHEZ MADRID, N. Kant's juridical cosmopolitanism at discussion with some recent theories of global justice. *Studia Philosophica Kantiana*, vol. 2, 2014, en prensa.
- \_\_\_\_\_. *Caesar non est supra grammaticos*. Observaciones en clave de Antropología política sobre el escrito de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, *Kant e-prints* 9/1 (2014), pp. 117-165.
- \_\_\_\_\_. Has social justice any legitimacy in Kant's theory of right? The empirical conditions of the rightful State as a civil union. *Trans/Form/Ação*, 37/2, 2014, pp. 127-146.
- \_\_\_\_\_. Instintos e instituciones. Una confrontación del pensamiento jurídico-político de

Nuria Sánchez Madrid

Kant con la posmodernidad. *Revista de Filosofía* - Universidade de Porto, 29, 2012, pp. 123-140.

SKINNER, Q. Hobbes on Persons, Authors and Representatives. In: SPRINGBORG, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge U.P., 2007, pp. 157-180.

STEDMAN JONES, G. Kant, the French Revolution and the Definition of the Republic. In: Fontana, B. (ed.). *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge: Cambridge U.P., 1994, pp. 154-172.

WALDRON, J. The Principle of Proximity”, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* 255 (2011), [http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu\\_plltwp](http://lsr.nellco.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1256&context=nyu_plltwp), acceso el 17/10/2014.

Recebido em: 12.11.2014

Aceito em: 21.01.2015





# Acerca de una consideración naturalizada de la *filosofía de la historia* de Immanuel Kant: Epigénesis e historia universal

On a naturalized way of understanding Immanuel Kant's *philosophy of history*: Epigenesis and universal history

Natalia Lerussi

natalialerussi@gmail.com

(Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)

**Resumen:** En el trabajo mostramos que la matriz conceptual utilizada por I. Kant en su concepción de la *historia universal* en su texto *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* es la misma mediante la cual el filósofo da cuenta de la producción de variaciones de los seres organizados en la historia natural, la teoría de la epigénesis (según las secciones §§80 y 81 de la *Crítica de la facultad de juzgar*). Defendemos así una concepción naturalizada de la filosofía de la historia kantiana.

**Palabras claves:** Kant; historia universal; disposiciones naturales; epigenesis.

**Abstract:** In the paper I show that *universal history's* conceptual matrix that I. Kant uses in his *Idea of an Universal History from a Cosmopolitan Point of View* is the same by which the philosopher explains the production of variations in the organic beings in natural history, the epigenesis theory (according to the sections §§80 y 81 of the *Critique of the Power of Judgment*). Consequently I defend a naturalized conception of Kant's philosophy of history.

**Keywords:** Kant; universal history; natural dispositions; epigenesist.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p93-105>

## Introducción

Se ha señalado recientemente que el concepto de “formación” (*Bildung*) implicado en la escuela de la epigenesis fue central en la gestación de la perspectiva que el siglo XVIII tuvo de la “formación cultural”.<sup>1</sup> En el presente trabajo indicaremos en qué sentido esta tesis es correcta a la luz de uno de los textos centrales en los que Kant aborda su concepción de la historia universal o historia de la cultura, esto es, en *Idea de*

---

<sup>1</sup> Véase: WIEGEL, S. An der Schwelle von Kultur und Natur. Epigenetik und Evolutionstheorie. En: GEHARDT, V.; NIDA-RUMELIN (ed.). *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin: De Gruyter, 2010, p. 118. El autor no menciona a Kant.

*una historia universal en sentido cosmopolita (Idea).*<sup>2</sup> Así mostraremos el sentido en el que la historia natural kantiana inscrita en el interior de la escuela de la epigénesis (o, como también el filósofo la denomina, el “preformismo genérico”) define una matriz conceptual que permite comprender también la dinámica histórica o cultural.<sup>3</sup> Específicamente, probaremos que Kant hace uso en su comprensión de la historia universal de los conceptos explicativos centrales que desarrolla para la comprensión de la producción de las variaciones o modificaciones en el interior de las especies naturales, e.d. la teoría de la epigénesis o de preformismo genérico. De allí que debemos mostrar que la dinámica de la historia universal, según Kant, se comprende a partir de los conceptos de “disposiciones naturales”, “factores externos” propulsores de las mismas y de “fuerza formadora”, los tres conceptos centrales de la epigénesis en la versión kantiana. En este sentido, entonces, estamos justificados a hablar de una consideración naturalizada de la *filosofía de la historia* kantiana.

En primer lugar (1), nos ocuparemos de mostrar qué habría entendido Kant por “epigénesis”. Entonces mostraremos que son tres los elementos que supone esta escuela para explicar el origen de las variaciones de las especies naturales organizadas o seres orgánicos, en la versión del filósofo, esto es, una fuerza formadora, ciertas disposiciones originales y ciertas circunstancias externas. En la sección (2) presentaremos el rol explicativo fundamental que juegan las “disposiciones naturales” (para el uso de la razón) y las “circunstancias externas” en un texto central dedicado a la historia universal, esto es, en *Idea*. Luego, en la sección (3) haremos una breve

---

2 Aunque no tendremos aquí espacio para probarlo, este esquema también es el que Kant utiliza en los textos *Presunto comienzo de la historia*, la sección §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ), *Sobre el dicho: esto puede ser cierto en la teoría pero no en la práctica* y en *El conflicto de las facultades*. Otro modelo, aunque no podemos discutirlo aquí, es el utilizado en: *Hacia la paz perpetua*.

3 Una lectura naturalizada de la historia universal de Kant fue preconizada por el estudio de Paul Menzer, a quien le siguió Friedrich Kaulbach. Véase: MENZER, P. *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlín: Georg Reimer, 1911, p. 268; KAULBACH, F. *Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant*. *Kantstudien*, 56, 1966, pp. 430, 434. Con el propósito de explicar los prejuicios contra la “naturalización” de la concepción de la historia humana, V. Gerhardt señala que “la reserva comprensible y muchas veces justificada contra el *biologismo* hicieron difícil, luego de 1945, referirse al fundamento vital (*das Lebensfundament*) de la existencia humana”. GERHARDT, V. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002, p. 245. Las itálicas son del autor. En la actualidad, defienden esta posición: WOOD, A. *Kants Ethical Thought*. USA: Cambridge University Press, 1999, p. 208; Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics. *Philosophical Topics*. 19:1, 1999, p. 113; KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, pp. 126ss, 194, 214; COHEN, A. *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*. Hampshire: Macmillan, 2009, pp. XII, 119, etc. Se expresan, sin embargo, manifestamente en contra de esta lectura: LANDGREBE, L. *Die Geschichte im Denken Kants*. *Studium Generale*, 7, 1954, p. 535; ANDERSON-GOLD, Sh. *Teleology and Radical Evil: An Interpretation of the Concept of Species Character in Kant's philosophy of History*. Michigan: University Microfilms International, 1981, pp. 3-5, 53; YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 138; HONNETH, A. *Kein Ende der Geschichte? Geschichtsphilosophie nach Kant*. En KAPLOW, I. (ed.). *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster: Lit Verlag, 2005, p. 128, entre otros.

revisión de nuestra tesis según la cual la epigénesis es el modelo mediante el cual Kant explica el desarrollo de la historia universal o la cultura humana.<sup>4</sup>

## 1. La epigénesis kantiana

Aunque la “epigénesis” designa a una de las escuelas más importantes de historia natural del siglo XVIII es difícil reconstruir qué entendieron exactamente los hombres de ese tiempo por dicha posición. En líneas generales, sin embargo, los intérpretes acuerdan en que la epigénesis es una teoría que afirma una potencia originaria, una capacidad inmanente de la naturaleza de transformarse a sí misma.<sup>5</sup> Para esta concepción la explicación de la producción de las variaciones orgánicas no requiere suponer, en contraposición a la escuela del preformismo, ciertas semillas y disposiciones que contengan en potencia la forma individual de la variación orgánica.

Hay evidencia de que Kant estaba familiarizado con la teoría de la epigénesis desde, por lo menos, la década de 1770 a partir de sus reflexiones sueltas.<sup>6</sup> Ahora, la primera vez que Kant usa el término “epigénesis” es en la (primera) *Recensión* al primer volumen de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-5) de Herder. Aquí Kant usa el término en el marco de una cita textual de la obra de Herder sin indicar, sin embargo, cuál es su posición al respecto.<sup>7</sup> Por eso, los intérpretes que buscan clarificar el concepto han recurrido a la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ) en donde Kant menciona y ofrece una breve explicación de qué entiende por epigénesis.

En el contexto de discutir teorías alternativas del origen de las variaciones orgánicas en la historia natural Kant se alinea en el interior de la epigénesis que adjudica aquí al naturalista Blumenbach.<sup>8</sup> Blumenbach defiende una concepción de

---

4 Con la excepción de la *Crítica de la razón pura* (CRP), se citan los textos de Kant siguiendo la siguiente edición la siguiente edición: *Kants gesammelte Werke*. Berlín: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902 ss. (la numeración romana indica el tomo y la arábica, a la página). La CRP se cita, según el modo habitual: CRP A (edición 1781) y/o B (edición 1787), el número (romano o arábigo) se corresponde con la página.

5 ROE, SH. *Matter, Life and Generation. Eighteenth-century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 1-9. Véase allí sus referencias.

6 En las reflexiones de esta época se encuentran esparcidas algunas ideas relativas a la epigénesis: *Kants gesammelte Werke*, XVII, 416, 492, 554, 672; XVIII, 8, 12, 189, 273, 273-5, 423.

7 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 050. La importancia del concepto de “epigénesis” se evidencia si atendemos a la sección “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” de 1787 donde se presenta la manera como entiende la filosofía crítica la producción de las categorías como la “epigénesis de la razón pura”. Véase: CRP, B 167. Un artículo reciente sobre el tema en donde se recoge abundante literatura sobre la discusión es: Lerussi, N. “Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión ‘epigénesis de la razón pura’ en *Kritik der reinen Vernunft* § 27”. En: CAIMI, M. (ed.). *Estudios kantianos*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, pp. 113-136.

8 Blumenbach le envía a Kant en 1789, precisamente durante la redacción de la segunda parte de la CFJ, una copia de su libro *Sobre el impulso formativo* que el filósofo le agradece un año después en la carta fechada el 5.08.1790. Véase: *Kants gesammelte Werke*, XI, 184ss.

esta escuela que entiende la formación orgánica a partir de la sola acción de un impulso formativo (*Bildungstrieb*) que se reproduce a sí mismo en función de las condiciones requeridas de tiempo y lugar, negando, así, la necesidad de suponer semillas y disposiciones preformadas en el organismo.<sup>9</sup>

Pues bien, aunque Kant no indique una corrección explícita a Blumenbach, el filósofo conserva, en la descripción de su versión de epigénesis, el concepto de ciertas “disposiciones”.<sup>10</sup> Por eso, la posición de Kant debe diferir de la concepción de Blumenbach:<sup>11</sup> de hecho, Kant también denomina a su versión de epigénesis “preformismo genérico”. Si bien es imprescindible, en relación a la comprensión de las variaciones orgánicas a lo largo del tiempo, asumir la acción de una fuerza formadora (o “impulso formativo” en la terminología de Blumenbach), irreductible al mecanismo, la cual se reproduce a sí misma en función de las circunstancias externas, esto no puede ser suficiente para completar la comprensión del modo como se produce, según la experiencia, la variación orgánica. Para esto, es necesario suponer, además, la acción de ciertas disposiciones.

De hecho, hay un pasaje importante en el parágrafo §80 de la CFJ en donde Kant explica, al pasar, la formación orgánica de una modificación que expresa, a nuestro entender, los elementos contemplados en su versión de epigénesis en tanto preformismo genérico:

Aun en lo que atañe a la modificación a que son sometidos casualmente ciertos individuos de las especies organizadas, si se encuentra que su carácter, así modificado es hereditario y está incorporado en la fuerza reproductora (*Zeugungskraft*), aquello no puede ser juzgado de otra manera sino como desarrollo ocasional de una disposición conforme a fin originariamente presente en la especie para su auto-conservación.<sup>12</sup>

Las circunstancias externas dan cuenta de la dirección hacia la cual se modifican los individuos a ellas sometidos, sin embargo, las mismas no bastan para explicar por qué los individuos que han sido alterados pueden reproducir la modificación cuando las circunstancias externas posteriores son otras. Esta capacidad de

---

9 BLUMENBACH, F. *Über den Bildungstrieb und das Zeugungskräfte*. Göttingen: Johann Chr. Dieterich, 1791, pp. 14, 87, 98ss.

10 Sobre la discusión entre los críticos entre la relación entre Kant y Blumenbach, véase: RICHARDS, R. Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A historical Misunderstanding. *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31, 2000, pp. 11-32; BERNASCONI, R. Kant and Blumenbach's Polyps. En: EIGEN, S.; LARRIMORE, M. (ed.). *The German Invention of Race*. Albany: State University of New York Press, 2006, p. 74; LENOIR, T. Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology. *Isis*, vol. 71, Nro. 1, 1980, pp. 77-108, etc.

11 *Kants gesammelte Werke*, V, 423. Axin Cohen considera “que la posición de Kant se clasifica mejor como un punto intermedio entre el preformismo y el epigenetismo” pues la misma supone “ambos elementos epigenetista y preformistas”. En este sentido, la posición de Kant sería “única”. COHEN, A. *Kant and the Human Sciences*, p. 22.

12 *Kants gesammelte Werke*, V, 420.

reproducir la alteración, sin la intervención de los factores externos implicados, debe corresponderse con una fuerza reproductora singular irreductible al mecanismo natural. Ahora bien, estos dos elementos por sí solos no alcanzan todavía para dar cuenta del modo como se producen las modificaciones según la experiencia. Esto es, específicamente, por qué la fuerza reproductora o formadora de una criatura que ha sido alterada por las condiciones externas reproduce *necesariamente* la variación, por qué una vez ocurrida una alteración específica no es posible dar marcha atrás. Como se deja traslucir, fundamentalmente, en los textos en los que el filósofo se ocupa de la cuestión de la producción orgánica de las variaciones de la especie humana como género natural,<sup>13</sup> el desarrollo de especificaciones en el interior de una estirpe originaria es irreversible, esto es, los factores físicos externos no pueden, posteriormente, mutar los individuos hacia nuevas formas. Si la fuerza formadora no tuviera límites para modificarse, ocasionalmente, en función de las circunstancias, es decir, si pudieran estos dos factores, por sí solos, explicar la producción orgánica de las variaciones, como defiende Blumenbach, entonces, deberían los individuos poder alterarse hacia una nueva forma, indefinidamente, cada vez que se trasladaran a una nueva geografía. Pero esto es refutado por la experiencia. Los individuos que se han trasladado de geografía no pueden modificar reversiblemente su forma porque, tan pronto se han despertado ciertas disposiciones originarias, a través del condicionamiento geográfico de origen, la reproducción de la variación es necesaria. A partir de entonces, la modificación es dada en herencia, para siempre, en sus descendientes futuros. Pero esto significa que ciertas disposiciones deben ser supuestas en toda teoría epigenética que pretenda dar cuenta de la experiencia. De esta manera, la concepción kantiana de epigénesis que se deja entrever en la CFJ contiene los conceptos de una fuerza vital interna de reproducción, originariamente productora de sí misma, las circunstancias externas que pueden desviar la reproducción hacia una variación y ciertas disposiciones originales que definen las limitaciones dentro de las cuales las modificaciones pueden producirse.

Ahora bien, a diferencia de la concepción que de las disposiciones y semillas tiene el preformismo (lo que Kant llama en §81 de la CFJ, “preformismo individual” o “teoría de la evolución”), según la cual aquellas son como capullos que contienen de manera íntegra y acabada, aunque en potencia, la forma del individuo, según la concepción kantiana, las disposiciones no son más que “limitaciones” que restringen la fuerza interna de reproducción de variaciones en una criatura. Ellas no contienen en potencia la forma completa de los individuos, sino sólo la forma según el género, esto es, definen el radio en el interior del cual el individuo puede variar y, al mismo tiempo, el marco fuera del cual las modificaciones ya no son posibles. En otros

---

<sup>13</sup> Se trata de los textos de Kant concernientes a las “raza humana”, véase: *Kants gesammelte Werke*, II, 441; VIII, 098.

términos, delimitan la estructura dentro de la cual los seres organizados se organizan. Se trata, consecuentemente, de una función meramente restrictiva que acompaña la función espontánea y creativa de la fuerza o impulso interno de producción de sí de los seres orgánicos.

## 2. Disposiciones naturales de la especie humana y circunstancias de desarrollo según *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (Idea)*

En *Idea* el filósofo propone introducir una reflexión acerca de la marcha de la especie humana bajo el presupuesto de un plan o propósito de la naturaleza. El punto central de la argumentación es mostrar que dicho plan o propósito asignado a la naturaleza no actúa en el vacío como un *deus ex machina* presionando desde afuera el curso de las acciones humanas sino que se inscribe en ciertas “disposiciones originales” de la especie. De allí que Kant inaugure la problemática de la historia universal mediante los conceptos de “disposiciones originales” o “disposiciones naturales”, que serán centrales entre las tesis primera y cuarta. Así, en la primera tesis el filósofo afirma que todas las disposiciones de un ser orgánico han de desarrollarse en algún momento de manera completa y conveniente.<sup>14</sup> En la segunda tesis añade, sin embargo, que puesto que las disposiciones destinadas al uso de la razón en el hombre se desarrollan de forma ilimitada y que los seres humanos son mortales, las primeras no se desarrollan de forma completa individualmente, sino sólo en la especie. Estas dos tesis son las premisas de la afirmación hacia el final de la tesis tercera cuando asegura que es *necesaria* la idea de que las generaciones pasadas de la humanidad deban laborar para la fortuna de las generaciones futuras.

Pues bien, en la tesis cuarta de *Idee* Kant se ocupa de comprender el tránsito desde el estado de rudeza de la especie hacia el estado de la cultura<sup>15</sup> a partir del concepto de “disposición” inscrita en la “naturaleza humana”. Las disposiciones juegan aquí un doble papel pues no sólo son aquello que se debe desarrollar en el tiempo, sino también el medio o la circunstancia mediante el cual las mismas se desarrollan. Así, el paso de la animalidad hacia la humanidad del hombre es comprendido mediante el “antagonismo de las disposiciones en sociedad” del que finalmente resulta un ordenamiento legal que es condición, a la vez, para el desarrollo de “todas las disposiciones”<sup>16</sup> de la especie. Veamos:

El medio del que se sirve la naturaleza para conducir al desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad hasta tal punto que será finalmente la causa de un orden conforme a ley de la misma.<sup>17</sup>

---

14 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 018.

15 Una definición amplia de “cultura” se encuentran en: *Kants gesammelte Werke*, V, 430, 431.

16 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 022.

17 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 020.

Kant señala inmediatamente a continuación que el “antagonismo de las disposiciones en sociedad” es equivalente al concepto de “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*) que, según defiende aquí Kant, es un conjunto de disposiciones que se reducen a la “propensión a ingresar a la sociedad unida a una resistencia continua”<sup>18</sup> a entrar a la misma. La “insociable sociabilidad” está compuesta, así, por un lado, por una disposición social del hombre a reunirse en sociedad, esto es, una inclinación a estar en compañía de los otros y, por otro lado, por la disposición insociable que consiste en una inclinación a aislarse y a vivir según el propio sentido. Kant señala:

El hombre tiene una propensión a socializarse; porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él una cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar.<sup>19</sup>

Según se expresa en este último texto las disposiciones a la sociabilidad y a la insociabilidad son, en primer lugar, primarias o irreductibles una a otra, son, de hecho, disposiciones opuestas. En segundo lugar, no se le otorga a ninguna de ellas una connotación moral. Las disposiciones sociables e insociables refieren, respectivamente, a una inclinación o a un rechazo hacia la compañía de los otros y no a un deseo de hacerles el bien o hacerles daño, de competir o cooperar con ellos.

Ahora bien, la disposición a aislarse degenera tan pronto se pone en tensión con la disposición sociable, pues seres que tienen la inclinación a vivir según el propio modo de pensar querrán continuar haciéndolo cuando se encuentren, por el principio de la sociabilidad, en comunidad con los otros. Por eso, se dice en *Idea* que el hombre en sociedad se encuentra en un permanente estado de alerta, ya que “espera resistencia por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás”.<sup>20</sup> El hombre en sociedad se resiste frente a los demás porque sabe que los demás querrán, como él, vivir según su propio criterio en sociedad. Más aún, es la presunción de que los otros pretendan imponerle su propio sentido o modo de pensar lo que inclina al hombre a entrar en una carrera por el rango entre sus congéneres, a un estado de competencia por obtener los medios que otorgan superioridad al hombre y que facilitan la imposición del propio sentido. Es a partir de esta competencia por el rango de donde surge una tríada de pasiones que implican las tres formas centrales de competencia entre los hombres,

---

18 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 020.

19 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 020/1.

20 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021.

esto es, la competencia por la riqueza, por el dominio y por el honor.<sup>21</sup> Así, mediante la “ambición, el afán de dominio o la codicia” se produce, finalmente, “los primeros pasos hacia la cultura”<sup>22</sup>. Así:

Tal resistencia despierta todas las fuerzas del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición (*Rang*) entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar. De esta manera se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la grosería a la cultura.<sup>23</sup>

Aunque por el principio a la sociabilidad, el hombre quiere vivir sosegado y divertido, en una “inercia e inactiva satisfacción”, por su disposición a la insociabilidad en el contexto de la sociedad debe salir de la indolencia y del inactivo contento, a fin de que “que se entregue al trabajo y los penosos esfuerzos para encontrar los medios, como desquite, de librarse sagazmente de tal condición”.<sup>24</sup> De este modo, mediante los frutos del trabajo fatigoso, riquezas, dominio y honores, el hombre puede encontrar una ventaja en relación a sus congéneres perezosos y, por consiguiente, facilitar la imposición del propio sentido o modo de pensar.

De lo dicho se sigue que si los hombres tuvieran exclusivamente una disposición a la sociabilidad vivirían pacíficamente en un estado de pereza generalizada, en una “arcádica vida de pastores”. Si los hombres tuvieran sólo una disposición insociable se dispersarían a través del globo sin fundar comunidad alguna, se aislarían. Por eso, la tensión entre la disposición sociable y la disposición insociable o la degeneración de la disposición insociable, en el contexto de la sociedad, es aquello que permite explicar el ingreso del hombre a la cultura.<sup>25</sup>

---

21 La competencia por el rango o por la posición como fuente de la cultura ha sido inscripta, por algunos autores, en el marco de una tradición, que va de Rousseau a Hegel, según la cual lo humano se define a partir de una “lucha por el reconocimiento”. Véase: YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, p. 148ss; HONNETH, A. „Kein Ende der Geschichte?“, p. 129. Esta visión encuentra una fuente importante, a nuestro entender, en la *Antropología en sentido pragmática (Antropología)* cuando el filósofo entiende que las tres pasiones nombradas son “inclinaciones de la ilusión” que “consiste en equiparar la mera opinión ajena sobre el valor de las cosas [léase: el honor, el dominio y la riqueza] a su verdadero valor”. *Kants gesammelte Werke*, VII, 270. Los corchetes son añadido nuestro. De esta manera, la competencia por obtener los medios que otorgan superioridad (rango) a los hombres es una competencia, en realidad, por obtener los medios que, en la *opinión de los hombres*, otorgan dicha superioridad. Se trata así de una *competencia por las opiniones*.

22 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021.

23 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021.

24 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021.

25 En esta misma tesis cuarta Kant dice más abajo, en una dirección aparentemente contraria a la que estamos defendiendo, que “sin la mencionada cualidad de la insociabilidad (...) por la que surge la resistencia (...), en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad”. *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021. Véase además: *Kants gesammelte Werke*, VIII, 022, 024. Sin embargo, repetimos, al costo de ser reiterativos, que es la insociable sociabilidad y no la insociabilidad sola aquello que se encuentra en la base de la competencia por el rango de la cual surge la cultura. La insociabilidad sola nos vuelve ermitaños, no competitivos. Nuestra

Pues bien, en este esquema vemos que los conceptos centrales de comprensión de la epigénesis juegan un papel fundamental también en la consideración de las variaciones de la especie humana como género racional. Las disposiciones naturales y las circunstancias de desarrollo de las disposiciones son centrales en el modelo que el filósofo utiliza para dar cuenta del devenir histórico en *Idea*. No obstante esto, hay una diferencia que es importante subrayar en la concepción que el filósofo tiene aquí de las circunstancias promotoras en comparación con la concepción que de ellas tiene en su historia natural. En la historia universal las circunstancias externas son concebidas como producto del género humano, esto es, como una consecuencia del mismo desarrollo de las disposiciones naturales de la especie y no, como en la historia natural, como factores físicos externos que los miembros de la especie se encuentran diferencial y casualmente. Como hemos señalado ya, en el título de la tesis cuarta de *Idea*, Kant deja constancia de que las disposiciones naturales de la especie humana como género racional no sólo son aquello que se desarrolla en la historia sino también son el medio a través del cual las mismas se desarrollan. Es, precisamente, este factor autorreferencial de las disposiciones para el uso de la razón lo que explica por qué en la sección tercera de *Idea* se insiste en que la naturaleza ha querido respecto del hombre que él extraiga *de sí mismo* todo lo que sobrepasa su existencia animal “y que no participe de ninguna otra felicidad o completitud que aquella que él mismo, libre del instinto, pueda proveerse mediante la razón”.<sup>26</sup> El hombre como ser racional es un producto de sí mismo en un sentido más restringido que el hombre como especie meramente natural que es un producto conjunto de sí mismo y de los factores naturales externos que casualmente encuentra. Esto es así porque las circunstancias externas son producto del desarrollo mismo de la especie: el desarrollo de ciertas disposiciones produce un estado de cosas (A) - que Kant denomina “tensiones de fuerzas” (*Anspannung der Kräfte*)<sup>27</sup>- que despierta disposiciones aún dormidas cuyo desenvolvimiento dará en un nuevo estado de cosas (B) -“nuevas tensiones de fuerza”- que será punto de partida para el desarrollo de

---

explicación del concepto de “insociable sociabilidad”, difiere, sin embargo, de la ofrecida por otros intérpretes. Véase: WOOD, A. Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics; Kant’s Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature. En: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (ed.). *Kant’s Idea for the Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2009; PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l’histoire*. Paris: Vrin, 1986; KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft*; Belwe, A. *Ungezellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander „nicht wohl leiden“, aber auch „nicht voneinander lassen“ können*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000; LOUDEN, R. *Kant’s impure Ethics: From rational Beings to human Beings*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2000; YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, etc. En nuestro texto, aún inédito, “Insociable sociabilidad y cultura humana en la tesis IV de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de I. Kant” hemos discutido estas interpretaciones alternativas y mostrado por qué nuestra interpretación se ajusta mejor a la letra kantiana.

26 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 019.

27 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 019.

nuevas disposiciones. Consecuentemente, se inscriben en la especie humana como género racional dispositivos de autoproducción de sí en un sentido enfático.<sup>28</sup>

Entre la tesis cuarta y octava de *Idea* se destacan una serie de factores externos, “relaciones de fuerza” o circunstancias culturales mediante las cuales son promovidas diferencialmente las disposiciones naturales de los hombres. Significativamente, en la sección cuarta, quinta y octava de *Idee*, Kant presenta lo que podría llamarse un tipo progresista de historia según el cual el paso de cada circunstancia cultural a la siguiente, esto es, de la rudeza a un orden legal, de éste, a una sociedad civil plenamente justa y, finalmente, de ésta, a una sociedad moral en donde pueden desarrollarse todas las disposiciones humanas, se produce a partir de las condiciones generadas por las circunstancias culturales previas.

En la tesis cuarta de *Idea* Kant indica abruptamente que el efecto que tendrían ciertos productos de la cultura, e.d. del arte y la ciencia, es producir un cierto sentimiento (la formación de gusto) y un nuevo modo de pensar, en general.<sup>29</sup> Una sociedad patológicamente formada en la que los hombres compiten por producir productos culturales, a la larga, a través de la apreciación y discusión pública de sus productos, hace nacer una nueva afectividad y modo de pensar que “puede transmutar con el tiempo las disposiciones naturales rudas hacia la discriminación moral”, que es base de una “sociedad en un todo moral”.<sup>30</sup> De este modo, una sociedad del gusto y de la ilustración, resultante del estado de competencia tendría por consecuencia, la moralidad y el consecuente desarrollo de todas las disposiciones humanas.<sup>31</sup> ¿Cuáles son los pasos intermedios entre la salida del hombre del estado de rudeza y el ingreso a una sociedad moral en la que pueda desarrollar el hombre todos sus talentos?

Es una condición previa para el ingreso a una sociedad moral la institución de una “constitución civil plenamente justa”. En la tesis octava Kant ofrece dos líneas de argumentos por las cuales, en los Estados patológicamente formados por la naturaleza competitiva del hombre, se desenvuelven dispositivos no morales (naturales, entonces) que generan, finalmente, las condiciones para instituir una constitución civil plenamente justa. Según la primera línea argumental, Kant muestra cómo, desde la libertad civil de comerciar surgiría un estado de libertad más general, religiosa y de pensamiento -la ilustración- del que resultaría “un sentimiento en todos” los miembros del Estado, incluso en sus gobernantes, por “la conservación del conjunto”. Específicamente, este sentimiento consistiría en

---

28 Sobre la auto-producción de la especie humana, véase: GERHARDT, V. *Immanuel Kant*, pp. 325/6; WOOD, A. *Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature*, p. 114. Ahora, la autoproducción de sí del hombre no es una invención de la naturaleza del hombre sino producción de la especificidad del hombre que es un desarrollo diferencial de las disposiciones dadas al género por la naturaleza.

29 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021.

30 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 021.

31 Esta tesis se repite en: *Kants gesammelte Werke*, V, 433ss.

una “cierta participación cordial en lo bueno que debe ascender hasta trono y tener una influencia (...) en los principios de gobierno”.<sup>32</sup> Así, todos los miembros del Estado, incluso sus gobernantes, tendrían una motivación sentimental por instituir una constitución civil plenamente justa. La segunda línea argumental muestra cómo la situación de los Estados en guerra o en peligro de guerra se volverá cada vez más inconveniente. El peligro financiero e industrial generado por la guerra o su peligro conduciría, entonces, a los Estados patológicamente formados hacia un “futuro gran cuerpo de Estado”, hacia una “situación general cosmopolita”.<sup>33</sup> se trata de un estado internacional de “tranquilidad y seguridad”, de “seguridad y derecho”.<sup>34</sup> Mediante esta sintética argumentación Kant muestra cómo a partir de la competencia entre los hombres, producto de su insociable sociabilidad, pueden ellos alcanzar la institución de constituciones civiles plenamente justas, tanto en lo interno como en las relaciones externas, base de una sociedad moral en donde, finalmente, puedan desarrollarse plenamente todas disposiciones humanas, incluso las disposiciones para la moralidad.

### 3. Epigénesis e historia universal

En lo precedente hemos mostrado que tanto en la explicación de las variaciones de la especie humana como género natural como en la comprensión de las variaciones (culturales) de la especie humana como género racional, Kant utiliza la misma matriz de comprensión. Notemos, sin embargo, que en la comprensión de la historia universal el filósofo hace uso de sólo dos de los conceptos incluidos en la teoría de la epigénesis, es decir, las “disposiciones naturales u originales” y las “circunstancias externas”. Esto no implica suponer que Kant utiliza aquí un modelo epigenético más reducido, que excluye el concepto de una “fuerza formadora”. De hecho, las disposiciones naturales son estructuras de variaciones de un ser capaz de incorporar, reproducir y producir, dichas variaciones a su propia fuerza de acción. Que este es el caso también en la historia universal se evidencia si consideramos cómo entiende Kant el proceso de “ininterrumpida transmisión” cultural entre las generaciones. Cada generación no comienza desde cero su propia historia, por el contrario, cada generación incorpora las condiciones culturales heredadas por las generaciones pasadas y las reproduce con variaciones cuando las entrega en legado a las generaciones futuras. Por eso, la posibilidad de desarrollar plenamente las disposiciones para el uso de la razón implica la capacidad de incorporar las formas culturales previas y modificarlas, esto

---

32 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 028.

33 *Kants gesammelte Werke*, VIII, 024/028. Sobre el “espíritu comercial” y el “poder del dinero”, véase: *Kants gesammelte Werke*, V, 433; VIII, 368.

34 Sobre la posición kantiana acerca de la utilidad de la guerra, véase: *Kants gesammelte Werke*, VIII, 120ss, 310ss., 363ss., 367; V, 432ss.

es, de reproducirlas y de producir una diferenciación de ellas y, por lo tanto también, supone el concepto de una fuerza formadora.

Así, en lo precedente hemos mostrado que la matriz conceptual utilizada en la concepción de la historia universal en el texto *Idea* es la misma mediante la cual el filósofo da cuenta del desarrollo de los seres organizados y de la especie humana como género natural según la teoría de la epigénesis. Hablamos así de una concepción naturalizada de la filosofía de la historia de Kant. Esto no implica, sin embargo, una reducción de la cultura al reino de una naturaleza externa y enajenadora. Por el contrario, nos enfrentamos a una concepción de la naturaleza humana como *fuerza racional productiva e interna, capaz de darse su propia forma, de formarse a sí misma*. Según esta concepción se inscribiría en la naturaleza humana como género racional una fuerza singular, estructurada por disposiciones naturales hacia el uso de la razón de cuya tensión se producirían diferentes relaciones de fuerzas o circunstancias culturales externas que permitirían, tras un largo camino, la institución de una sociedad civil plenamente justa y, por ella mediante, la formación de una sociedad moral en la que todas las disposiciones de los hombres puedan desarrollarse.

## Referencias

KANT, I. *Kants gesammelte Werke*. Berlín: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902ss.

## Bibliografía secundaria

ANDERSON-GOLD, Sh. *Teleology and Radical Evil: An Interpretation of the Concept of Species Character in Kant's philosophy of History*. Michigan: University Microfilms International, 1981.

BELWE, A. *Ungesellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander „nicht wohl leiden“, aber auch „nicht voneinander lassen“ können*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

BERNASCONI, R. Kant and Blumenbach's Polyps. En EIGEN, S.; LARRIMORE, M. (ed.). *The German Invention of Race*, Albany: State University of New York Press, 2006.

BLUMENBACH, Jh. F. *Über den Bildungstrieb und die Zeugungskräfte*. Göttingen: Johann Chr. Dieterich, 1791.

COHEN, A. *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*. Hampshire: Macmillan, 2009.

HONNETH, A. Kein Ende der Geschichte? Geschichtsphilosophie nach Kant. En: KAPLOW, I. (ed.). *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster: Lit Verlag, 2005.

KAULBACH, F. Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie

- bei Kant. *Kantstudien*, 56, 1966.
- KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- GERHARDT, V. Kulturelle Evolution. Philosophische Anmerkungen zu einem nicht erst seit Darwin aktuellen Programm. En GEHARDT, V.; NIDA-RUMELIN (ed.). *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- LANDGREBE, L. Die Geschichte im Denken Kants. *Studium Generale*, 7, 1954.
- LENOIR, T. Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology. *Isis*, 71, 1, 1980.
- LERUSSI, N. Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión 'epigénesis de la razón pura' en *Kritik der reinen Vernunft* § 27. En: CAIMI, M. (ed.). *Estudios kantianos*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, pp. 113-136.
- LOUDEN, R. *Kant's impure Ethics: From rational Beings to human Beings*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MENZER, P. *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*. Berlín: Georg Reimer, 1911.
- PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1986.
- RICHARDS, R. Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A historical Misunderstanding. *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31, 2000.
- ROE, SH. *Matter, Life and Generation. Eighteenth-century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WIEGEL, S. An der Schwelle von Kultur und Natur. Epigenetik und Evolutionstheorie. En GEHARDT, V.; NIDA-RUMELIN (ed.). *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- WOOD, A. *Kants Ethical Thought*. USA: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics. *Philosophical Topics*, 19:1, 1999.
- \_\_\_\_\_. Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature. En: RORTY, A. O.; SCHMIDT, J. (ed.). *Kant's Idea for the Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

Recebido em: 03.11.2014

Aceito em: 17.03.2015







## “Una vía genuina a la verdadera filosofía”. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*

“A path to genuine philosophy”. Statute and role of philosophical critique in *Über das Wesen der philosophischen Kritik*

Sandra Viviana Palermo

svsur@yahoo.it

(Università degli Studi di Pavia, Pavia, Italia)

**Resumen:** El presente trabajo concentra su atención sobre el estatuto y el rol de la crítica filosófica en la reflexión hegeliana de los primeros años de Jena, con la intención de poner en evidencia que el concepto de *philosophische Kritik* puede ser leído como una suerte de «punto de crisis» de la concepción hegeliana de la filosofía, así como la misma se había presentado en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*: dentro de una concepción en virtud de la cual lo Absoluto está ya presente, el espacio lógico para el constituirse del *pasaje* entre error y verdad se diluye. De ahí que si la crítica filosófica debe configurarse como propedéutica a la verdadera filosofía, como elevación del no saber al saber, este último no podrá constituirse como totalidad acabada y completa ya presente, ni tampoco como tal que deje fuera de sí el saber inadecuado o finito; es decir no podrá constituirse como monísticamente compacto.

**Palabras claves:** crítica filosófica; filosofía; Absoluto; *introductio in Philosophiam*; saber finito-saber infinito

**Abstract:** The paper focuses the attention on the status and the role of philosophical critique in Hegel's early writings in Jena, with the aim of highlighting that the concept of *philosophische Kritik* can be read as a “point of crisis” of the conception of philosophy, that Hegel offer in his first publication, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*: within a concept under which the Absolute is already present, the logical space of the *passage* between error and truth is dissolved. Hence, if the philosophical critique must be configured as propaedeutic to the true philosophy, as elevation from unknowledge to knowledge, the latter can not be established as long as complete totality and as *schon vorhanden*, nor as such that it leave out of it the inadequate or finite knowledge.

**Keywords:** philosophical critique; philosophy; *introductio in Philosophiam*; finite knowledge-infinite knowledge

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p109-123>

I.

En una carta del 30 de diciembre de 1801, Hegel comunica a Hufnagel su nuevo proyecto filosófico y el ánimo belicoso que lo infunde:

Hay algo nuevo en camino, el primer fascículo de un *Periódico crítico de la filosofía*, que voy a editar junto con Schelling [...] Este periódico se propone, por un lado, aumentar el número de las revistas <existentes> y, por el otro, poner un freno a la insensatez no-filosófica (*den unphilosophischen Unwesen*). Las armas de las que este periódico se servirá son numerosas, las llamaremos garrotes, látigos y férulas. Se hace todo esto por una buena razón y por la *gloria dei*; seguramente tendrán de qué lamentarse de un lado y del otro, pero cauterizar se ha vuelto realmente necesario<sup>1</sup>.

Estas anticipaciones a cerca del espíritu del *Kritisches Journal der Philosophie*, junto con la *Ankündigung* que anunciaba la publicación del primer número, y en la cual se decía que el objetivo de la revista era exponer «la esencia categórica de la filosofía en oposición al carácter negativo de la no-filosofía», constituyen un verdadero “manifiesto filosófico”: un proyecto cultural y moral en sentido estricto, sobre el cual Hegel habría de ser más explícito en una de las *Vorlesungen* de los primeros años de Jena, indicando el objetivo del estudio filosófico como un «aprender a vivir a través de la filosofía» (*durch Philosophie leben lernen*)<sup>2</sup>.

Tal proyecto pasaba antes que nada por la necesidad de distinguir la filosofía de la no filosofía, mas era inseparable de la exigencia de trazar «una vía genuina» a la verdadera filosofía, de suerte que «de la mano de la crítica, el fundamento y el terreno de la verdadera filosofía podrán edificarse por sí mismos y crecer en paz»<sup>3</sup>. Desde este punto de vista, queda claro que la crítica filosófica no se presenta sólo como interpretación de posiciones filosóficas antecedentes o contemporáneas, sino que se constituye como una *Wegbereitung*, como preparación del camino o propedéutica a la filosofía. Lo que está en juego en la crítica filosófica no es un ejercicio puramente hermenéutico de «interpretación de libros»: la confrontación con las otras opciones filosóficas tiene como objetivo fundamental mostrar cómo el no saber ha de elevarse al saber, cómo se produce el pasaje a la *Wissenschaft*. La crítica filosófica es entonces enmendación; mas desde un concepto de Absoluto y de razón como «eternamente una y la misma cosa», la crítica no puede constituirse

---

1 HEGEL, G.W.F. *Briefe*, Bd. I, Hamburg: Meiner, 1965, p. 65 (trad. nuestra). Cfr., sobre este tema véase el volumen de VIEWEG, K. (Hrsg.). *Gegen das “unphilosophische Unwesen”. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel*. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 7. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

2 HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. IV. Hamburg: Meiner Verlag, 1968 ss., pp. 503-504. (de ahora en adelante cit. en el texto como GW, seguido por el volumen indicado en números romanos y la página indicada en números árabes).

3 GW, IV, 504.

como mera actividad de corrección de doctrinas ajenas, cada una de ellas expresión de una razón diferente, sino que debe configurarse como ejercicio de enmendación que la razón ejerce consigo misma y sobre sí misma. El espacio propio de la crítica es así el espacio propio de una razón que debe encontrar el camino de la adecuación a sí misma.

Dentro de este contexto problemático, el presente trabajo concentra su atención sobre el estatuto y el rol de la crítica filosófica en la reflexión hegeliana de los primeros años de Jena, con la intención de poner en evidencia que el concepto de *philosophische Kritik* puede ser leído como una suerte de «punto de crisis» de la concepción hegeliana de la filosofía, así como la misma se había presentado en el texto que marcara el «debut filosófico» del autor, es decir la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. En la medida en que Hegel aquí sostiene que el Absoluto «está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado?, es decir en la medida en que afirma que el Absoluto es *Anfang* y no *Ziel* de la filosofía - de suerte que no hay filosofía si no se parte de la «idea verdadera» de la razón, la cual es desplegarse en un «todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo»<sup>4</sup> - el espacio de la crítica filosófica como vía de la adecuación del no saber al saber parece disolverse. Dentro de una concepción en virtud de la cual lo Absoluto está ya presente («*ist schon vorhanden*»)<sup>5</sup>, el espacio lógico para el constituirse del *pasaje* entre error y verdad se diluye; y tampoco se entiende en qué medida algo así como un proceso de elevación del no saber al saber es necesario. De ahí que la concepción hegeliana de la crítica filosófica como propedéutica a la verdadera filosofía imponga la necesidad de repensar el concepto de filosofía como totalidad «completa en sí misma»<sup>6</sup>, es decir, como monísticamente compacta. La verdad no podrá sólo configurarse como tal que está «ya presente» en concreto, ni tampoco como tal que deje fuera de sí el saber inadecuado o finito y por ende el *pasaje* del no saber al saber. En este sentido, se lee en *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en particular*<sup>7</sup>: el no saber

4 HEGEL, G.W.F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1 stes Heft*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler). Hamburg: Meiner, 1968, p. 30 (de ahora en adelante cit. como *DS.*, seguido por número árabe que indica la página); trad. esp. de Paredes Martín, M.C., *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Madrid: Gredos, 2010, p. 33 (de ahora en adelante cit. como *Dif.*, seguido por número árabe que indica la página).

5 *DS.*, 15; *Dif.*, 16. Sobre la tensión que se esconde en el concepto de «necesidad de la filosofía» cfr., PALERMO, S.V. *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*. Milán: Mimesis, 2012, pp. 63-103.

6 *DS.*, 12; *Dif.*, 12.

7 El texto *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* fue publicado en el 1º cuaderno, del primer volumen del *Kritisches Journal*, en enero de 1802, pp. III-XXIV (ahora el texto se encuentra en *GW*, IV, 117-128). Del *Kritisches Journal* habrían de salir sólo dos volúmenes, cada uno de ellos con tres fascículos,

«debe tener su esfera dentro de la filosofía». Comienza aquí entonces ese recorrido que llevará a Hegel a pensar el Absoluto no como *Anfang*, sino como *Resultat*, y la crítica filosófica no como camino propedéutico que se realiza por fuera del filosofía, sino como proceso completamente disuelto en ella, en tanto que esta última no es sino criticidad constitutiva.

Como es sabido, a cerca de la paternidad de los textos publicados en el *Kritisches Journal* ha habido muchas discusiones entre los intérpretes y el escrito sobre la *Esencia de la filosofía* es uno de aquellos sobre los que la *Forschung* parece todavía no encontrar un acuerdo definitivo<sup>8</sup>, si bien actualmente aún los intérpretes schellinghianos tienden a aceptar la atribución del texto a Hegel<sup>9</sup>. En este sentido, sin dejar de desconocer que el tono del escrito, así como también el uso de algunos términos, por parte de Hegel, son de clara matriz schellinghiana, creemos que la focalización del núcleo teórico que atraviesa el texto puede representar un elemento decisivo para la confirmación de que el mismo pertenece al recorrido teórico hegeliano. De hecho, a nuestro modo de ver, el texto sobre la *Esencia de la crítica filosófica*, constituye un momento fundamental del camino que lleva a Hegel a pensar el Absoluto no como *primum* de la filosofía sino como resultado de su propio proceso de constitución como tal<sup>10</sup>.

---

desde enero de 1802 hasta mayo de 1803, en que se publica el tercer fascículo del segundo volumen; cfr., sobre este tema, BUCHNER, H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 95-156. Las traducciones del texto son nuestras; el mismo será cit. como *WPK*, seguido por número árabe correspondiente a la página.

8 Como se sabe, Hegel y Schelling no firmaban los artículos del *Journal*, de suerte que la determinación del autor de los mismos puede basarse sólo en lo que los mismos filósofos se han atribuido a posteriori o en el estudio del estilo, de la gramática y de la grafía de los escritos. En el caso del texto sobre la *Esencia de la crítica*, la discusión cuenta, por un lado, con un curriculum vitae redactado por Hegel y fechado 1804 - del cual nos da noticias Nohl en el prefacio a la edición de los *Theologische Jugendschriften* (1907) (cfr., H. Nohl. *Theologische Jugendschriften*. Mohr, Tübingen 1907, pp. VIII-IX) - en el que Hegel se atribuye el texto introductorio al *Kritisches Journal*, y por el otro, con una carta de Schelling a Christine Weisse del 1838, en el que se dice que el filósofo no sólo se atribuye la dirección ideal del texto, sino además una participación expositiva concreta: «Respecto de la Introducción al *Periódico crítico*, la misma fue escrita parcialmente por Hegel, pero muchos pasajes que ahora no estaría en condiciones de indicar con precisión, así como las ideas principales (*Hauptgedanken*), me pertenecen; no hay siquiera un paso que yo no haya por lo menos revisado» (cit. en HEGEL, G.W.F. *GW*, IV, p. 542).

9 Cfr., TILLIETTE, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris: Vrin, 1970, p. 126. Para una reconstrucción de la cuestión, cfr., *GW*, IV, pp. 540-543.

10 En general los intérpretes tienden a ver la participación schellinghiana sobre todo en la parte introductiva del texto, en la que aparecen algunos “motivos” propios de la reflexión de Schelling. Sin embargo, como intentaremos mostrar, aún dentro de este horizonte conceptual schellinghiano dominante, aún en la primera parte del texto se pone en evidencia las dificultades teóricas de una concepción monística del saber en la que el espacio lógico del *pasaje* del error a la verdad se disuelva.

## II.

En la *Esencia de la crítica filosófica* Hegel intenta delinear un concepto de crítica filosófica acorde a la nueva concepción de la filosofía, del Absoluto y de la razón que ha presentado en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*<sup>11</sup>. Se trata para Hegel, como ha escrito Harris, de ofrecer una respuesta a la imagen del pensamiento especulativo ofrecida por Kant en la dialéctica trascendental y basada en la convicción de que el conflicto incesante entre las viejas escuelas dogmáticas es consecuencia de la intrínseca imposibilidad de la empresa en la cual tales escuelas se embarcan<sup>12</sup>. Lo que está en juego, concluye Harris, es la elaboración de una teoría de la crítica filosófica adecuada a la concepción de la «*philosophia perennis*».

Ahora bien, si es cierto que el objetivo del texto es el de configurar un concepto de *philosophische Kritik* adecuado a una concepción del Absoluto como *Anfang*, como tal que constituye el “lugar” desde el cual la filosofía adquiere forma y consistencia, es también cierto que en los primeros textos de Jena Hegel reconoce, junto a un Absoluto y una razón como ya disponibles, la «necesidad de la filosofía»; es decir, reconoce no sólo el ser ya efectivo y concreto del Absoluto, sino al mismo tiempo, el ser efectivo y concreto de la oposición, en virtud de la cual algo así como una necesidad de la filosofía puede venir a constiuirse: Hegel afirma que la unidad es efectiva y concreta, pues si no lo fuera, no sería posible siquiera el reconocimiento de la escisión como tal. Sólo desde y a partir de la unidad es posible reconocer los opuestos como opuestos, como tales que exigen la reconciliación<sup>13</sup>. Desde este punto de vista, la unidad no puede ser sino el *Anfang* de la filosofía, el punto desde el cual y a partir del cual se construye todo filosofar: el filosofar que no comienza a partir de la idea verdadera de la razón, escribe Hegel, no puede sino «dispersarse indefinidamente en finitudes absolutas»<sup>14</sup>. Al mismo tiempo, el subsistir de algo así como una «necesidad de la filosofía» indica el «haber salido la conciencia del Absoluto», el no ser efectiva y concreta de la unidad, pues de otro modo no se sentiría ninguna exigencia de unificación. El hecho de que se de un *Bedürfnis der Philosophie* implica que de algún modo el punto de partida del filosofar no es el Absoluto, sino

---

11 Sobre la concepción hegeliana de la filosofía en los primeros años de Jena, cfr., CHEREGHIN, F. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*. Trento: Verifiche, 1980; DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien Beiheft, 15, Bouvier, Bonn 1995; KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*. Bonn: Bouvier-Grundmann, 1982.

12 HARRIS, H.S. *Skepticism, Dogmatism and Speculation in the Critical Journal*. En: *Between Kant and Hegel*. DI GIOVANNI, G. (ed.). New York: State University of New York Press, 1985, pp. 252-271.

13 Ya en *Glauben und Sein* Hegel escribía: «Lo que es contradictorio puede ser reconocido como tal sólo porque ha ya sido unificado»; *Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, hrsg. von Dr. H. Noh. Tübingen: Mohr, 1907, p. 382 (trad. nuestra).

14 DS, 28; Dif., 31.

la escisión; o cuanto menos, que si la unidad es, también la heterogeneidad y la separación son.

Esa «necesidad de la filosofía», que Hegel califica en el texto sobre la *Diferencia* como «presupuesto» de la misma<sup>15</sup>, “rompe” entonces la compacta identidad del Absoluto y por ende de la ciencia como sistema del saber acabado y completo en sí mismo: si la filosofía - como dice Hegel en la *Differenzschrift* - no es más que libre exposición de la razón, cuya autoproducción configura una «totalidad» apoyada en sí misma, que «no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin»<sup>16</sup>, en ella no debería haber espacio lógico para la deficiencia o la incompletitud; como tampoco habría espacio para ningún movimiento de “elevación” al saber, de pasaje del no saber al saber: este último es, como tal, sólo en la medida en que «comienza consigo mismo» y no admite «ni predecesores ni sucesores»<sup>17</sup>. La «necesidad de la filosofía», en cambio, el «haber-salido» de la esfera de la ciencia y de lo absolutamente a priori, expresa el ser efectivo de una alteridad que la ciencia como tal no debería admitir.

La tensión entre estos dos polos, entre el estar presente y disponible del Absoluto y la «necesidad de la filosofía», que remite en cambio a un no ser efectivo y concreto del Absoluto, atraviesa todos los escritos hegelianos de los primeros años de Jena y aquí se condensan las problemáticas más importantes con las que el filósofo hace las cuentas; entre ellas, la cuestión de la *introducción* a la filosofía e, indisolublemente ligada a ésta, la cuestión de la crítica filosófica y de su relación con la filosofía. En todas estas cuestiones se pone en evidencia que el problema con el que Hegel se está midiendo es el de la relación entre el Absoluto - que no puede ser sino *Anfang* de la filosofía - y el proceso de acceso al Absoluto - el movimiento de “identificación”, cuyo constituirse como tal presupone necesariamente el no ser *primum* del Absoluto y el ser efectivo y concreto de la escisión. Lo que intentamos decir es que lo que está en juego para el Hegel de los primeros escritos jenenses es la necesidad de dar cuenta del *pasaje* del *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen*, de la escisión a la identidad, dentro de una concepción de la razón y del Absoluto como identidad compacta y acabada en sí misma que sin embargo disuelve el espacio lógico de tal pasaje. De suerte que el mismo o se configura como tal que se realiza *por fuera* del Absoluto, y entonces no se comprende qué es lo que garantiza su carácter de genuino *pasaje* o se constituye como tal que se diluye dentro de la unidad del Absoluto, en cuyo caso vuelve a negarse como *pasaje*.

Dentro de una concepción del Absoluto como compacta identidad se vuelve arduo definir el estatuto lógico de un movimiento de acceso a esa identidad, de

---

15 DS, 15; *Dif.*, 16-17.

16 DS, 30-31; *Dif.*, 33.

17 DS, 10; *Dif.*, 11.

una propedéutica al Absoluto. De ahí que cuando Hegel define la crítica filosófica como *Introductio in Philosophiam*, tal crítica no pueda eximirse de sufrir las mismas oscilaciones que sufre el concepto de introducción a la ciencia: por un lado, Hegel niega que la filosofía necesite vestíbulos; por el otro, no puede hacer a menos de reconocer la «necesidad de la filosofía», como exigencia de reunificación de los opuestos, de superación de la escisión. Pero ese proceso de reunificación, no pudiendo ser él mismo Absoluto - ya que éste se define como el «absoluto ser superado de la contraposición (*absolute Aufgehobensein der Gegensätze*)»<sup>18</sup>, debe constituirse como ejercicio derivado y secundario. Al mismo tiempo, si el discurso propedéutico como movimiento de elevación de la oposición a la identidad, de pasaje del no saber al saber, se realiza por *fuera* del Absoluto, entonces, además de generarse el problema de una unidad que deja fuera de sí lo que no es unidad y por ende es unidad sólo parcial y limitada, se pone la cuestión de la legitimidad de tal movimiento como *pasaje*, pues en cuanto externo al Absoluto, ¿cómo ha de tenerse la certeza de que es realmente un proceso de elevación, que no ha de ser un movimiento destinado al fracaso? Si este movimiento no tiene él mismo carácter de «ciencia», entonces ¿qué es lo que garantiza que se constituya como verdadero movimiento de unificación, como genuino acceso o *pasaje* al Absoluto?

En el texto sobre la *Esencia de la crítica filosófica* la problemática que intentamos exponer se presenta explícitamente, declinándose como la cuestión de la relación de la verdadera filosofía con la no-filosofía, es decir como la cuestión de la relación del saber con el no saber. Las dificultades que el no saber pone a un saber que se pretende *absolute* evidencian que en la medida en que ese saber no logre dar cuenta del no saber y por ende del *pasaje* del no saber al saber, de la posibilidad de la elevación del error a la verdad, el saber mismo termina por desgarrarse y por mostrarse como algo limitado y por lo tanto no absoluto, es decir como un saber no verdadero. En el escrito en cuestión el concepto en el cual se condensan estas dificultades es, como intentaremos mostrar, el concepto de *Verwerfung*.

### III.

La crítica filosófica, escribe Hegel, «exige un criterio (*Maßstab*) que sea independiente tanto de aquel que juzga como de lo que es juzgado, establecido no sobre la base del fenómeno (*Erscheinung*) singular, ni de la peculiaridad del sujeto sino a partir del modelo (*Urbild*) eterno e inmodificable de la cosa misma»<sup>19</sup>. Así como

18 *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. En: *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968, p. 325 (de ahora en adelante cit. como *GuW*, seguido por número árabe correspondiente a la página); trad. de V. Serrano, *Fe y saber*. Madrid: Biblioteca Nueva 2007, p. 66 (trad. modificada) (de ahora en adelante cit. como *FyS*, seguido por número árabe correspondiente a la página).

19 *WPK*, 117.

la idea del arte bella no se define a partir de la crítica de arte, sino que constituye el punto de partida de esta última, la «verdadera idea» de la filosofía, escribe Hegel, es «presupuesto y condición» de la crítica filosófica. Es por ello que el filósofo puede decir que sólo allí adonde la *idea* está presente y disponible, la crítica filosófica tiene sentido. Si la crítica debe distinguir la auténtica filosofía de aquella que no lo es, no podría llevar a cabo tal operación si ella misma no se fundara en la *idea* de la filosofía.

Sin *idea* entonces no hay crítica. Pero sin *idea*, para Hegel, no hay tampoco filosofía. Desde este punto de vista, crítica y filosofía muestran una íntima solidaridad, pues ambas se basan sobre la verdadera *idea* de la razón<sup>20</sup>. Pero si por un lado la distinción entre crítica filosófica y filosofía tiende a disolverse, por el otro, tal distinción se mantiene, pues mientras la identidad entre filosofía e *idea* parece ser completa, ya que la filosofía es, a partir de la *idea* verdadera de la razón, desarrollo de conceptos que se configura «en una totalidad objetiva», la crítica - escribe Hegel- *presupone* la idea sólo como *Urbild*, o modelo objetivo a partir del cual medir los distintos sistemas filosóficos. En este caso, entre idea y crítica parece existir una alteridad que está ausente en el caso de la filosofía; pues en la filosofía la *idea* constituye el *Anfang* de un movimiento de autoproducción de la razón que lleva inscripto en sí mismo el desplegarse en una «totalidad orgánica». La crítica, en cambio, parece presentarse como externa y subordinada a la *idea*<sup>21</sup>. Esta ambivalencia de identidad y alteridad entre crítica filosófica y filosofía corresponde, a nuestro modo de ver, a la función que Hegel asigna a la crítica como *introducción* a la filosofía y al ambiguo estatuto que tal concepto adquiere dentro del cuadro conceptual hegeliano de los primeros años de Jena: justamente porque la identidad es *primum* y disuelve el espacio lógico del movimiento de identificación, allí adonde tal movimiento se presente, éste deberá oscilar necesariamente entre ser él mismo identidad - anulándose como movimiento de identificación - o constituirse como movimiento de identificación que, sin embargo, realizándose por fuera de la identidad, mantiene una alteridad que no está en condiciones de consumir. Alteridad que aquí se presenta como exterioridad de la crítica a la *idea*, la cual es *Urbild*, bajo el cual subsumir todo ejercicio filosófico.

Ahora bien, afirmar que no hay crítica sin *idea* significa para Hegel sostener no sólo que la crítica es posible sólo cuando la misma se funda sobre la *idea* verdadera de la razón, sino además que la crítica tiene sentido sólo cuando ella se dirige a obras en las cuales tal *idea* está presente:

---

20 Hegel define esta *idea* en una de las tesis que acompañaban la disertación, *De orbitis planetarum*, como «synthesis infiniti et finiti» y agrega que la «philosophia omnis est in ideis»; cfr. *GW*, V, 246.

21 Riccardo Pozzo reconoce aquí un esquema de derivación platónica, en virtud del cual el concepto de crítica se configura sobre la base de la relación esencia infinita (*idea*) y fenómenos transeuntes propios del mundo finito (sistemas filosóficos que se dan en la historia de la filosofía); POZZO, R. *Hegel 'Introductio in Philosophiam'*. *Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*. Firenze: La Nuova Italia, 1989, p. 208.

“Una vía genuina a la verdadera filosofía”. *Estatuto y rol de la crítica filosófica en el Über das Wesen der philosophischen Kritik*

La crítica como evaluación objetiva [*objektive Beurteilung*] es en general posible por el hecho de que la verdad de la razón, así como la belleza, es sólo una, y se sigue de aquí que ella [la crítica] tiene sentido sólo para aquellos en los que la idea de la única e idéntica filosofía está presente; al mismo tiempo la crítica sólo puede concernir a aquellas obras en las que esta idea se da a conocer de manera expresa más o menos claramente<sup>22</sup>.

Cuando la crítica se dirige a obras en las que la *idea* está ausente, en cambio, su tarea parece resultar imposible de llevar a cabo:

Respecto de aquellos y en aquellas obras que se viesen privadas de esa idea, la tarea de la crítica sería totalmente vana. Allí adonde falta tal idea la crítica se halla en la mayor dificultad (*am meisten in Verlegenheit*); pues si toda crítica no es más que subsunción bajo la idea, allí adonde la misma está ausente, toda crítica cesa necesariamente, y tal crítica no puede darse ninguna otra relación inmediata que la del rechazo (*Verwerfung*)<sup>23</sup>.

Si la crítica es subsunción bajo la *idea*, aquello que se “resiste” a la misma, aquello que no se deja subsumir bajo la *idea*, pues no presenta ninguna afinidad con ella, pone a la crítica en la mayor de las dificultades: la única reacción que a la crítica le queda es la del rechazo, la de la reprobación. Sin embargo, dice Hegel, con tal rechazo,

la crítica rompe completamente toda relación entre aquello a lo cual falta la idea de la filosofía y aquello al servicio del cual está ella. Dado que de esta manera el reconocimiento recíproco (*gegenseitige Anerkennen*) es superado (*aufgehoben*), aparecen sólo dos subjetividades enfrentadas. Cosas que no tienen nada en común se presentan justamente por eso con igual derecho, y la crítica, declarando que el objeto de su juicio - aunque pretenda ser sólo filosofía - es de todo salvo filosofía, y por ende una nulidad, se coloca en una posición subjetiva, y su declaración se presenta como una sentencia unilateral; posición, ésta, que - en la medida en que el operar de la crítica debe ser objetivo - contradice inmediatamente su esencia.<sup>24</sup>

Se trata, a nuestro modo de ver, del pasaje fundamental del texto; aquí la exigencia de la crítica filosófica, entendida como movimiento de enmendación o corrección capaz de constituirse como *pasaje* del no saber al saber, impone a la concepción monística del saber como tal que es *absolute* o no es, un “punto de inflexión” o de “crisis”: la crítica filosófica como tal que se funda sobre la *idea* de la razón, sobre el saber verdadero, ante el no saber no puede sino comportarse negativamente; no puede sino rechazarlo, porque desde el *Standpunkt* del saber en

---

22 WPK, 118.

23 WPK, 118.

24 WPK, 118.

cuanto saber absoluto no hay lugar para el no saber. Como tampoco entonces puede haber lugar para el *pasaje* del no saber al saber. El acto de *intelligere* es absoluto, o no es; de suerte que aquí el espacio lógico del error, de la duda o de la enmendación de los mismos queda completamente disuelto. Desde este punto de vista, es evidente que el rechazo constituye la única respuesta posible del saber hacia el no saber. Esa respuesta pone en evidencia la inadmisibilidad, desde el saber, del no saber; inadmisibilidad esencial al saber como tal. Mas tal rechazo representa, al mismo tiempo, la renuncia del saber a su propia absolutez, es decir, representa al mismo tiempo la renuncia del saber a sí mismo. En la medida en que la crítica rechaza el no saber reconociéndolo como tal, es decir en la medida en que la crítica afirma que el no saber no es nada para el saber, se muestra ella misma como no saber, como posición unilateral y subjetiva.

Hegel expresa esta situación afirmando que en la *Verwerfung*, la crítica rompe la relación con aquello al servicio de lo cual ella está, la filosofía, el saber como tal: afirmando que aquello que encuentra frente a sí es no saber, el saber admite que existe algo que queda fuera de él. Mas este gesto es la admisión del saber de que no es saber absoluto. El saber se desgarrá, admite una fractura entre sí mismo y lo que no es saber; lo que queda por fuera de él. Mas este *fuera* destruye el saber como saber absoluto:

Su juicio [el de la crítica que opera desde la idea verdadera] es un apelarse a la idea de la filosofía, que sin embargo, no siendo reconocida por la parte contraria, es para esta última una corte de justicia ajena. Frente a esta relación de la crítica que, distinguiendo la no filosofía de la filosofía (*Unphilosophie von der Philosophie abscheidet*), está de un lado y tiene del lado opuesto la no filosofía, *no hay en lo inmediato salvación posible*.<sup>25</sup>

El saber no puede sino rechazar el no saber, declararlo como tal mostrándose al mismo tiempo como externo y ajeno a él. Esta declaración, sin embargo, comporta la renuncia del saber a sí mismo, «a su propia esencia». Si el error y la duda se declaran como cualitativamente distintos, opuestos al saber, y son puestos fuera de él, en tantos que externos niegan el saber como *absolute*: allí «no hay salvación posible». Ni para la crítica, ni para la filosofía. Allí adonde no hay «reconocimiento recíproco», el *destino* de la crítica - como la del saber y de la filosofía - es el de la finitud y la oposición; el mismo del Jesús de *El espíritu del cristianismo y su destino*, que justamente por su incapacidad de tomar sobre sí lo negativo del mundo, se ve obligado a declarar que el “reino de Dios” no es de este mundo, y a retirarse entonces de él, resignándose a llevar tal reino sólo en su propia «conciencia infeliz».

En la *Esencia de la crítica filosófica* Hegel accede entonces al reconocimiento de la exigencia de que saber y no saber se reconozcan «recíprocamente»:

---

25 WPK, 119; corsivo nuestro.

“Una via genuina a la verdadera filosofía”. *Estatuto y rol de la crítica filosófica en el Über das Wesen der philosophischen Kritik*

no queda otra cosa por hacer que contar cómo ese lado negativo se expresa y confiesa su propio no ser, el cual en la medida en la que se manifiesta (*eine Erscheinung hat*) es banalidad (*Plattheit*). Y dado que es inevitable que lo que en el comienzo [*Anfang*] es nada en su ulterior proceder se muestre cada vez más como nada, de suerte que sea de manera casi universal reconocido como tal, la crítica, mediante esta construcción conducida a partir de la primera nulidad, concilia también esa incapacidad, que en la primera sentencia podía ver sólo capricho y arbitrio.<sup>26</sup>

El reconocimiento recíproco se presenta aquí como el proceso en el cual el no saber se reconoce a sí mismo como tal, es decir es entendido como un desarrollo en el que la «nada» que ese no saber es se revele a sí misma, y justamente por eso pueda constituirse como el lado negativo de una razón que requiere, para su «completamiento» un lado positivo. Es aquí adonde Hegel pone en evidencia que la crítica filosófica comparte su tarea con la lógica, que en los primeros años de Jena presentaba un carácter claramente introductorio y tenía como objetivo llevar las determinidades del entendimiento a precipitar en el «abismo» del Absoluto<sup>27</sup>. Más importante aún, a nuestro modo de ver, es que aquí Hegel explicita la conciencia de que el concepto de saber, como saber *absolute*, no puede constituirse como tal si no da cuenta, dentro de su propio espacio lógico, del no saber y junto con ello del *pasaje* del no saber al saber, del error a la verdad.

Desde este punto de vista, el texto sobre la *Esencia de la crítica filosófica*, aún en la primera parte, que la mayoría de los intérpretes reconoce como aquella en la cual la presencia de Schelling sería preponderante<sup>28</sup>, se revela como un escrito de clara matriz hegeliana, cuyo resultado comporta la necesidad de que «el lado subordinado y deficiente» de los distintos reflejos del espíritu encuentre «su esfera en la filosofía»<sup>29</sup>. La reflexión sobre el estatuto y el lugar lógico propio de la crítica como *introducción* a la filosofía, como camino propedéutico del saber finito e inadecuado al saber infinito y adecuado, lleva a Hegel a plantearse, de manera cada vez más explícita, la exigencia de un concepto de saber - y por ende de Absoluto - capaz de “comerciar” con el no saber, pues de otro modo el Absoluto mismo se mostraría como deficiente e incompleto.

El recorrido del escrito sobre la *Esencia de la crítica filosófica* concluye con la afirmación que cuando la crítica filosófica se dirige hacia obras en las que la

---

26 WPK, 119.

27 Sobre el rol de la lógica en los primeros años de Jena, cfr., DÜSING, K.. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien Beiheft, 15, Bouvier, Bonn 1995, pp. 75-208. Cfr., además, RUGGIU, L. *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, 2 voll. Milano: Mimesis, 2010, vol. 1, pp. 70-120.

28 Cfr., por ejemplo, CASADEI, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: ETS, 1995, p. 254.

29 WPK, 120.

verdadera idea de la filosofía está presente su tarea es la de «mostrar claramente el modo y el grado en el que ella [la idea] emerge de manera libre y clara, así como también [mostrar] en qué medida ella se ha elaborado en una sistema científico de la filosofía»<sup>30</sup>. Si es cierto, como ha mostrado Giuseppe Casadei, que en esta afirmación Hegel comienza «a dar un giro epistemológico apreciable y rico de insospechables implicancias metódicas al motivo en sí demasiado especulativo [...] de la operación crítica como mera “subsunción bajo la idea”»<sup>31</sup>, es también cierto que a la necesidad del carácter “mediativo” de la crítica - y por ende del saber - Hegel accede gracias a la reflexión sobre el *destino* de una crítica que, desde la idea verdadera de la razón, resulte incapaz de dar cuenta del no saber. En este sentido, la reflexión sobre la crítica filosófica constituye entonces un “punto de inflexión” en el recorrido filosófico hegeliano, en la medida en que el concepto de «rechazo» y sus implicancias teóricas conllevan la revisión de una idea de saber como monísticamente compacto; como tal que desde él y en él no hay lugar para el no saber, y por lo tanto para el *pasaje* del no saber al saber. Dicho de otro modo, la exigencia de dar cuenta del *pasaje* - exigencia que se expresa en la necesidad de una *introducción* a la filosofía y que se declina en la tarea más propia de la crítica filosófica - comporta, para el filósofo, la necesidad de pensar un saber que no se constituya solamente como *indiferencia* en el sentido schellinghiano, como lugar en el que los opuestos precipitan, pues en ese caso el Absoluto se determinaría como “más allá” del proceso que a él debe acceder y por lo tanto como “otro” respecto de tal proceso, de suerte que, por un lado, esa “distinción” sería la heterogeneidad que ha de eliminarse, por el otro, el proceso de acceso no se constituiría como genuino acceso y el Absoluto, manteniendo algo por fuera de él, tampoco se constituiría como genuino Absoluto.

#### IV.

A través del recorrido realizado, intentamos mostrar cómo la reflexión hegeliana de los primeros años de Jena sobre el rol y el estatuto del concepto de crítica filosófica se impone como “punto de crisis” de un concepto de saber como absoluto y como monísticamente compacto. De hecho, la convicción hegeliana - de los primeros textos jeneses - de que el Absoluto es *primum*, condición «ya disponible» de todo filosofar, disuelve el espacio lógico de todo proceso de acceso al Absoluto: si la unidad está ya disponible, si la misma es concreta y efectiva, entonces no puede surgir ningún movimiento de unificación; puesto que tal movimiento implica necesariamente la no unidad. Lo mismo sucede si el punto de partida es el saber en cuanto *absolute*, pues desde tal saber no se entiende en qué medida algo así como un acceso al mismo pueda venir a constituirse. El saber en cuanto absoluto agota el espacio lógico de

---

30 WPK, 119.

31 CASADEI, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: ETS, 1995, p. 265.

todo proceso de elevación o de pasaje del no saber al saber; agota, entonces, el espacio lógico de una *introducción* al saber y por ende de la crítica entendida como *Wegbereitung* a la metafísica, que es la filosofía *strictu sensu*. Sin embargo, lo que a través del ensayo sobre la esencia de la crítica queda claro es que si el pasaje del no saber al saber es negado entonces el saber mismo termina por constituirse como no saber, como saber parcial e inadecuado. De ahí que sea esencial para el saber mismo - tanto como para el no saber - mostrar el modo en el cual el no saber se eleva «a partir de una fuerza propia» al saber.

Desde este punto de vista, se notan aquí, a nuestro modo de ver, los elementos fundamentales que habrán de llevar la reflexión hegeliana a un desplazamiento del cuadro teórico presente; desplazamiento del cual el método fenomenológico da cuenta, pues aquí la ciencia no se relaciona al no saber rechazándolo, ni tampoco lo hace presuponiéndose a sí misma en el no saber como tal que estaría presente pero de manera sólo ofuscada o implícita; en la *Fenomenología del espíritu* no hay otro punto de partida que el del saber que se ha de criticar: no hay dos partes que se miden, pues la unidad de medida y la materia a examinar se encuentran en la conciencia misma, que desde sí misma, en virtud de su intrínseco impulso por alcanzar la verdad, se pierde a sí misma, pero este perderse es al mismo tiempo su erigirse a ciencia<sup>32</sup>. En el Hegel maduro, entonces, la crítica filosófica no habrá de presuponer como su condición la *idea* como *Urbild* eterno e inmodificable al cual subsumir todo ejercicio filosófico, y su mismo operar. No habrá entonces distinción entre *idea* y crítica. Tanto como no habrá distinción entre crítica y filosofía. Pero la crítica podrá resolverse en la filosofía, en la medida en que esta última se constituya a su vez ella misma como crítica, como proceso de acceso a sí misma, que es al

---

32 En la *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu* Hegel presenta tres modos de relación del saber con el no saber: el primero de ellos consiste en un rechazo (*verwerfen*) del saber no verdadero de parte del saber verdadero; aquí Hegel se refiere a esta modalidad de la misma manera en que lo ha hecho en el texto de los primeros años de Jena, dejando en claro, como allí, que en la medida en que el saber rechace el no saber como saber erróneo o infundado, intentando asegurarse a sí mismo a partir de ese rechazo, termina por volverse él mismo aserción subjetiva y parcial, tan infundada como aquella que está intentando excluir. La segunda modalidad de relación del saber al no saber consistiría en un presentir en el no saber el saber verdadero como tal que está presente pero en una forma ofuscada o borrosa, de suerte que el objetivo de la crítica, en ese caso, sería el de llevar tal saber a expresarse de manera explícita y clara. También en este caso la ciencia se apelaría a un ser, se supondría a sí misma como tal que está presente en el no saber, sólo que de manera equivocada; de suerte que no hay en esta modalidad ninguna inmanencia. El único método inmanente es el método fenomenológico, en el cual no hay ninguna unidad de medida por fuera del saber que se ha de criticar. Stephen Houlgate lee estas consideraciones hegelianas a cerca de la relación del saber con el no saber como una presentación de su enfoque más maduro a cerca de la cuestión de la «crítica filosófica»; HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. En: *GW*, IX (Hrsg. von W. Bonsiepen-R. Heede). Hamburg: Meiner, 1980; trad. esp. de Roces W. *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 53-54. Cfr. sobre este punto, HOULGATE, S. *Glauben und Wissen: Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) «Ahnung eines besseren»?* En: Arndt A.-Bal K.-Ottmann H. *Hegel Jahrbuch 2005: Glauben und Wissen* (Dritter Teil). Berlin: Akademie Verlag 2005, pp. 152-158.

mismo tiempo, el proceso en el cual se autoconstituye como tal. Si el Hegel del *Über das Wesen der philosophischen Kritik* puede escribir que la filosofía es sólo una pues la razón es sólo una y que «así como no pueden darse razones distintas, tampoco podría darse entre la razón y su autorreconocerse una pared, a través de la cual este autorreconocerse pudiese resultar una esencial diversidad del fenómeno»<sup>33</sup>, el Hegel post fenomenológico, aún ratificando la idea de que «la razón considerada de manera absoluta y la razón como objeto de sí misma en su autorreconocerse, es decir como filosofía, es de nuevo una y la misma cosa», habría seguramente recalcado que no hay una razón y una actividad de autorreconocerse de la misma que sean a su vez idénticas, sino que en el proceso de autorreconocerse, la razón se constituye como tal; y no hay razón por fuera de esta actividad.

## Referencias

Para los textos de Hegel, utilizamos: HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf). Hamburg: Meiner, 1968 ss.

BUCHNER, H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. *Hegel-Studien*, 3, 1965.

CASADEI, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: ETS, 1995.

CHIEREGHIN, F. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*. Trento: Verifiche, 1980.

ÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien Beiheft, 15, Bouvier, Bonn 1995.

HARRIS, H.S. *Skepticism, Dogmatism and Speculation in the Critical Journal*, en *Between Kant and Hegel*. DI GIOVANNI, G. (ed.). New York: State University of New York Press, 1985

HOULGATE, S. *Glauben und Wissen: Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) «Ahnung eines besseren»? En: Arndt A.-Bal K.-Ottmann H., Hegel Jahrbuch 2005: Glauben und Wissen (Dritter Teil)*. Berlin: Akademie Verlag 2005, pp. 152-158.

JONKERS, Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02. En: KIMMERLE, H., *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*.

---

<sup>33</sup> WPK, 118.

*“Una via genuina a la verdadera filosofía”. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el  
Über das Wesen der philosophischen Kritik*

Berlin: Akademie Verlag, 2004, pp. 45-60.

KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels “System der Philosophie” in den Jahren 1800-1804*. Bonn: Bouvier-Grundmann, 1982.

PALERMO, S.V. *Il bisogno della filosofia. L’itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*. Milán: Mimesis, 2012.

POZZO, R. *Hegel ‘Introductio in Philosophiam’. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*. Firenze: La Nuova Italia, 1989.

RUGGIU, L. *Logica metafisica politica. Hegel a Jena, 2 voll.* Milano: Mimesis, 2010.

TILLIETTE, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris: Vrin, 1970.

VIEWEG, K. (Hrsg.) ,Gegen das “unphilosophische Unwesen”. *Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel. Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 7, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

Recebido em: 18.11.2014

Aceito em: 06.03.2015







# Soberania e poder em *Sobre a Revolução* de Hannah Arendt\*

## Sovereignty and power in Hannah Arendt's *On Revolution*

Renata Romolo Brito

romolobrito@gmail.com

(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Esse artigo visa analisar a noção de abolição da soberania proposta por Arendt. Argumento que não é possível dissociar sua crítica à soberania de sua crítica ao nacionalismo e aos direitos humanos, e que a conclusão arendtiana em relação aos direitos humanos - quer dizer, que direitos têm significado apenas em espaços políticos de reflexão e discussão - tem de ser estendida à noção de soberania. A crítica à soberania nos mostra a necessidade de trazer qualquer questão para a pauta da discussão política, sendo sua proposta repensar a soberania de acordo com um novo conceito de poder.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; soberania; poder.

**Abstract:** This article aims to analyze the notion of abolition of sovereignty proposed by Arendt. I defend that you cannot dissociate her critique of sovereignty from her critique of nationalism and human rights, and that Arendt's conclusion regarding human rights - that is, rights have meaning only in political spaces of reflection and discussion - must be extended to the notion of sovereignty. The critique of sovereignty shows the need to bring any issue to the agenda of the political discussion, and her proposal is to rethink sovereignty according to a new concept of power.

**Keywords:** Hannah Arendt; sovereignty; power.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p127-140>

---

\*A autora agradece à FAPESP pela bolsa de doutorado concedida que permitiu a realização desse trabalho.

Pretendo analisar, neste artigo, a noção de abolição da soberania que Arendt propõe no capítulo 4 de *Sobre a Revolução*<sup>1</sup>. Antes de analisar essa afirmação, entretanto, cabe lembrar que Arendt pensa o princípio da soberania juntamente com a noção de Estado-nação, e uma de suas primeiras reflexões sobre o assunto se iniciou em *Origens do Totalitarismo*<sup>2</sup>, em que o princípio da soberania é analisado em conjunto com o fenômeno da apatridia. Foi a situação problemática do vácuo de legalidade que recaiu sobre o apátrida que a levou a elaborar a importante noção do direito a ter direitos, e esse vácuo é devido diretamente ao exercício da soberania plena pelos Estados-nações. Voltando então a essas reflexões, argumento que não podemos compreender a noção de abolição da soberania e a crítica arendtiana a esse princípio de forma dissociada de sua crítica ao nacionalismo e aos direitos humanos, e em resposta ao artigo “Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt”<sup>3</sup>, de Cohen e Arato, pretendo mostrar que, antes de abolir o soberano, Arendt pretende repensar criticamente essa noção à luz de um novo conceito de poder.

A crítica arendtiana à noção tradicional de direitos humanos é construída em duas etapas. O primeiro argumento de Arendt é que a ideia de Homem, ou de uma natureza humana que fundamentaria esses direitos, é uma abstração que contraria a realidade da existência humana na Terra, isto é, o fato de que os homens existem de forma plural. Tal abstração nega a condição essencial da política, isto é, a pluralidade.

Seu segundo argumento, também vinculado ao primeiro, está ligado à ineficácia prática desses direitos no momento em que uma pessoa perdia a proteção de um Estado e não encontrava mais nenhum outro Estado disposto a acolhê-la, tal como ocorreu com um imenso número de pessoas no início do século passado. Essa situação era causada diretamente pela ação dos Estados-nações, e revelava, de acordo com Arendt, um problema intrínseco na organização política desses Estados, evidenciando um problema subjacente ao próprio sistema de Estados-nações e seu ideal de soberania<sup>4</sup>. Em outras palavras, a dinâmica de se unir os direitos do cidadão aos direitos do nacional, estabelecendo-se por meio de uma ideologia excludente de

---

1 ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

2 ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

3 COHEN, J.; ARATO, A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*. Cambridge, vol. 16, n. 2, 2009.

4 É importante salientar que, para Arendt, a crítica aos direitos humanos não significa uma negação desses direitos, mas sim a possibilidade de abrir um espaço de reflexão em que esses direitos possam ser repensados em termos políticos e adequados ao contexto histórico do momento. Ao repensar o significado desses direitos, Arendt reforça a importância do fenômeno jurídico ao negar que ele seja intrinsecamente violento e esteja fadado a ser, irremediavelmente, um instrumento de dominação, pois equaliza a ideia de pertencer a um corpo político com a noção de possuir direitos, enfatizando que o elemento jurídico, antes de ser oposto à liberdade e à política ou fonte do problema da dominação, é condição necessária para a política.

nacionalismo, gerou a perda da cidadania em um sistema que não tinha recursos para remediar essa situação - visto que, de acordo com a ordem internacional, a perda do *status* legal em um Estado significava também sua perda em todos os outros países.

Assim, os Estados-nações, ao exercerem suas prerrogativas soberanas, geraram o fenômeno da apatridia. O que eles fizeram, segundo Arendt, foi passar a reconhecer como cidadãos apenas os “nacionais” e a proteger unicamente os interesses da nação, retirando da proteção das leis e dos direitos civis parte de seus habitantes. Fora da estrutura estatal, o apátrida se encontrava em um completo vácuo de legalidade, e os direitos humanos, idealizados para evitar tal vácuo, simplesmente não existiam. Na prática, portanto, os direitos humanos só podiam ser aplicados como direitos civis, o que significava direitos dos nacionais. E por causa da ideologia nacionalista e da conseqüente corrupção do Estado pela nação, vários grupos foram excluídos da proteção do direito apenas pelo fato de serem diferentes ou terem perspectiva diversa da dominante.

Em função do colapso do sistema estatal europeu e das desnacionalizações em massa, Arendt reconheceu que a soberania (entendida como soberania nacional) só havia sido possível no passado enquanto existiu um espírito de solidariedade (ainda que desorganizado) que mantinha a validade dos acordos entre os Estados - os dissuadindo de exercer por completo seu poder soberano<sup>5</sup>. Os direitos humanos, pensados tradicionalmente, não eram suficientes para proteger os cidadãos de qualquer Estado. Em vista disso, Arendt defendeu que o primeiro e único direito humano é o direito a pertencer a algum corpo político, quer dizer, o direito a ter direitos e a ter uma personalidade legal - o que importa na possibilidade de participar na esfera pública e ter sua voz ouvida pelos demais. Isso revela que os direitos, quaisquer que sejam, só possuem sentido dentro de um Estado e em âmbitos de participação e reflexão políticas.

No entanto, Arendt está ciente de que mesmo o Estado que não fora tomado pela ideologia nacionalista possuía prerrogativas soberanas idênticas em relação à definição da cidadania, e a mesma capacidade de negar proteção a determinados indivíduos. A arbitrariedade dos atos de fundação e do estabelecimento de limites

---

5 Nas palavras de Arendt: “A conduta desses governos [em relação às desnacionalizações em massa dos refugiados no pós-guerra: russos, armênios, húngaros, alemães, espanhóis] pode hoje parecer a conseqüência natural da guerra civil; mas, na época, as desnacionalizações em massa constituíam fenômeno inteiramente novo e imprevisível. Pressupunham uma estrutura estatal que, se não era ainda inteiramente totalitária, pelo menos não tolerava qualquer oposição e preferia perder seus cidadãos a abrigar pessoas de opiniões diferentes. Revelavam, além disso, o que havia sido escondido por toda a história da soberania nacional, que soberanias de países vizinhos podiam entrar em conflito mortal não apenas nos casos extremos da guerra como também em tempos de paz. Tornava-se claro que a completa soberania nacional só era possível enquanto existisse uma convivência supranacional de nações européias, porque era esse espírito de solidariedade desorganizada e concordância que impedia qualquer governo de exercer todo o seu poder soberano.” (ARENDR, H. *Origens do Totalitarismo*, pp. 311-2, tradução modificada)

territoriais, que vão traçar os limites de quem possui e quem não possui cidadania, é um problema estrutural intrínseco ao Estado soberano circunscrito. A questão se volta, conseqüentemente, para os limites do poder do Estado, isto é, para o conceito de soberania, já que são os atos soberanos do Estado que definem o pertencimento de seus indivíduos.

A soberania exercida de forma plena, no pensamento arendtiano, é associada ao ideal da autossuficiência e do autodomínio <sup>6</sup>. Arendt faz uma distinção entre os conceitos de livre-arbítrio e liberdade, afirmando que são fenômenos distintos e que apenas a liberdade se relaciona com a pluralidade e com a política. Ela destaca ainda que foi o livre-arbítrio, ao ser tomado como modelo para a reflexão sobre a liberdade, que trouxe como ideal para o espaço público uma forma de se entender o “ser livre” relacionada com a soberania, anulando a pluralidade e isolando os homens<sup>7</sup>. Para Arendt, a liberdade significa trazer a existência algo que antes não existia, significa iniciar algo novo; relaciona-se, portanto, com a ação, com o mundo e com a pluralidade. Já o livre-arbítrio relaciona-se com a vontade, sendo derivativo da liberdade mundana. Arendt afirma que, no momento em que o homem não pode mais ser livre no mundo, e isso significa que não possui mais liberdade de ir e vir, liberdade de opinião e possibilidade de agir no espaço público, o homem volta-se para sua interioridade em uma busca de sentir-se livre, refugiando-se nas faculdades do pensamento e da vontade. Nessa fuga do mundo para o interior, a liberdade passa a ser associada à vontade e começa a ser entendida como livre-arbítrio, que significa uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas opções já dadas. Essa escolha não exprime a liberdade de começar algo novo, mas apenas a preferência entre uma ou outra coisa, sendo soberana quando essa preferência não é contestada ou quando é bem sucedida em eliminar quaisquer obstáculos para sua realização. Porque a liberdade política foi identificada à noção de livre-arbítrio, o ideal da liberdade no mundo passou a ser a soberania e não mais o virtuosismo ou a excelência da ação, o que trouxe para a política um modelo da independência ou autossuficiência. O homem ou o Estado livres passam a ser aqueles que independem dos demais e que eventualmente prevalecem sobre eles, sendo capazes de realizar sua vontade. Em função disso, Arendt defende que a liberdade, enquanto relacionada com a política e com a pluralidade, não é um fenômeno da vontade, e que soberania e liberdade são, de fato, incompatíveis<sup>8</sup>. Para ela, a soberania significa a imposição de uma vontade a

6 ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 246.

7 ARENDT, H. Que é liberdade? In: \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979, e ARENDT, H. O Querer. In: \_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

8 Nas palavras de Arendt: “A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania con-

todos os demais e, portanto, a eliminação da autonomia e da liberdade desses. Com uma noção de soberania baseada na faculdade da vontade, que emite comandos que devem ser obedecidos e que não deixa espaço para persuasão e contestação, Arendt se coloca inclusive contra a noção de soberania popular, entendida ainda de acordo com o modelo absolutista europeu, isto é, como o dogma de um poder centralizado e unitário sendo exercido pela imagem fictícia de um povo compreendido como uma nação indivisa que é anterior e superior a todas as leis.

Em seu artigo “Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt”<sup>9</sup>, Cohen e Arato afirmam que o entendimento arendtiano em relação ao conceito de soberania limita sua reflexão e a leva a uma conclusão que se restringe a uma separação (não cabível) entre soberania interna e externa. Na verdade, eles argumentam que Arendt propõe a abolição da soberania interna, enquanto afirma ainda a conservação da soberania externa, o que manteria intocado o problema estrutural que gerou o fenômeno dos apátridas e também não resolveria as questões internas de organização do corpo político.

Em relação à soberania interna, Cohen e Arato citam a afirmação de Arendt, em *Sobre a Revolução*, de que a grande inovação da política americana, especialmente a longo prazo, foi a consistente abolição da soberania dentro do corpo político da república, além da compreensão de que soberania e tirania significam o mesmo no espaço público<sup>10</sup>. Essa abolição teria sido conseguida através de instituições constitucionais e federativas, tais como o domínio da lei e a repartição de poderes. Para Arendt, afirmam esses autores, soberania é uma reivindicação de controle e domínio, exprimindo supremacia jurisdicional de uma única instância política sobre um território, e é construída ainda como uma afirmação da vontade de um soberano que se coloca acima da lei, não havendo diferenças se esse comandante é um único homem, um órgão do governo ou o povo imaginado como uma única entidade. Estando acima das leis, a vontade do soberano é a própria fonte de legitimidade delas e, ao mesmo tempo, não se encontra limitada por elas, sendo, conseqüentemente, arbitrária. Tendo como ideal uma vontade desobstruída, essa noção de soberania tem um discurso completamente antipolítico. Enquanto a liberdade é concebida como agir em conjunto com seus pares, a soberania e o livre-arbítrio são concebidos como

---

servam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.” (ARENDDT, H. *Que é Liberdade?*. In: \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. p. 213), e ainda: “Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade.” (ARENDDT, H. *A Condição Humana*. p. 246.)

<sup>9</sup> COHEN, J.; ARATO, A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, pp. 307-330.

<sup>10</sup> ARENDT, H. *Sobre a Revolução*, p. 202.

comando de um sobre os demais. Tal distinção é correlata à distinção entre as noções de política e soberania, as quais são compreendidas como completamente opostas. A soberania é concebida, portanto, como monológica, isoladora, voluntarística e hierarquizadora, obstando a liberdade, a deliberação e o diálogo.

Cohen e Arato, no referido artigo, ainda enfatizam que, de acordo com o entendimento arendtiano dessa noção, a soberania se tornaria antitética ao próprio Estado de Direito, à existência do sistema de pesos e contrapesos, à cidadania igualitária e ao constitucionalismo, representando, factualmente, uma ditadura. Eles acrescentam ainda que Arendt também relaciona a soberania irrevogavelmente a um entendimento contrário ao sistema representativo, porque a soberania é vinculada ao órgão de representantes que personifica o governo e usurpa o espaço político. Visto que a característica central do entendimento arendtiano da noção de soberania se mantém intacta em suas várias formas - quer dizer, a característica de uma vontade irrestrita, acima de lei e como fonte desta, se encontra tanto na noção de soberania monárquica quanto na soberania popular - Arendt apontaria as mesmas falhas para ambos os modelos de soberania (e, conformemente, para o sistema representativo). Para a substituição da soberania monárquica pela soberania popular, as noções de *absoluto* e *único*, antes associadas ao monarca, são agora transferidas para o ideal do povo, o que propiciaria a incompatibilidade com o constitucionalismo, além de manter a exclusão do povo em relação ao espaço público. Consequentemente, Arendt pretenderia, de acordo com os autores, eliminar o discurso da soberania como um todo e deixar o lugar do soberano vazio. O que, entretanto, não a impediria de afirmar a soberania externa, já que a aparência de unidade diante dos outros Estados não elimina o espaço público interno, onde os cidadãos podem participar e deliberar a fim de chegar a decisões conjuntas. Cohen e Arato afirmam também que um segundo motivo para que Arendt não critique a soberania externa da mesma forma como o faz com a soberania interna é que a noção arendtiana de relações internacionais não se enquadra dentro de seu conceito estrito de política. Conforme esses autores, portanto, a crítica arendtiana à soberania resultaria apenas na tentativa de cindir as noções de soberania interna e externa, o que permitiria a existência de política internamente, mas manteria um cenário político internacional intocado, ou seja, incapaz de lidar com o problema do apátrida.

Considerando a análise arendtiana em relação à situação dos apátridas, Cohen e Arato reconhecem que Arendt tocou em pontos relevantes no que diz respeito à soberania externa, especialmente em função da conclusão contundente do volume sobre o imperialismo, em *Origens do Totalitarismo*, que demonstra como o exercício absoluto da soberania pelo sistema de Estados-nações não só gerou o fenômeno da ausência de legalidade, como contribuiu para privar internamente cidadãos de seus direitos básicos. A relação entre soberania interna e externa não pode ser simples-

mente cindida, e mesmo na América, onde Arendt afirma que a soberania interna foi abolida, o risco para os direitos civis e a personalidade legal dos cidadãos em momentos de crise é grande quando não há limitações para sua soberania externa. Por isso, Cohen e Arato argumentam que, embora Arendt não tenha explicitamente se dedicado ao assunto, ela percebia a ligação entre as duas noções de soberania. Eles afirmam ainda que, externamente, não há diferenças entre repúblicas federativas e Estados-nações, porque ambos são Estados territoriais igualmente soberanos em assuntos de imigração, naturalização, nacionalidade, expulsão e política externa. Dessa forma, a análise arendtiana do efeito *boomerang* durante o movimento imperialista do século XIX aplica-se inteiramente a repúblicas federativas atuais, e ela estava certa em defender a necessidade de abandonar os ideais de um Estado-nação homogêneo e da soberania como uma prerrogativa discricionária de uma vontade ilimitada, absoluta e acima das leis<sup>11</sup>. O problema se encerra, para Cohen e Arato, no fato de que Arendt teria proposto a abolição da soberania interna e terminado assim sua reflexão. Aceitando as críticas arendtianas à noção de soberania, Cohen e Arato propõem que, ao invés de abandonar esse conceito, ele precisa ser, *pace* Arendt, repensado e transformado para se adequar aos Estados atuais. Eles defendem ainda que sua abolição, não importa em que âmbito, é impossível, visto que mesmo repúblicas federativas precisam da noção de soberania interna para que suas instituições funcionem. Eles argumentam que o pensamento arendtiano fornece ferramentas para essa reconfiguração conceitual, no entanto, para eles, Arendt não teria seguido por essa direção ao manter-se presa à noção absoluta de soberania e fixada na ideia de simplesmente abandonar esse conceito por inteiro<sup>12</sup>.

De acordo com a ideia de transformar e não abolir o conceito de soberania do discurso político<sup>13</sup>, Cohen e Arato observam que soberania, como instituição e como discurso, não precisa ser entendida de uma forma única e absoluta, sendo irrevogavelmente uma noção dupla que envolve uma relação entre lei e poder, entre política

---

11 COHEN, J.; ARATO, A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, p. 318.

12 Idem. p. 318-9.

13 Em relação ao projeto arendtiano de cindir a soberania interna e externa e abolir a primeira, Cohen e Arato afirmam: “Projetos que visam a abolição da soberania são contraproducentes e reforçam os regimes soberanos errados. A tentativa americana de abolir a soberania interna, se isso chegou a ser um projeto, falhou. A análise de Arendt contém as sementes do fracasso, a saber, seu erro sobre o suposto abandono da ideia de soberania popular, sua ideia de que na Estados Unidos, diferentemente de qualquer outro lugar, o Estado era inteiramente constitucionalizado, e a sua crença que os Estados Unidos separaram com sucesso o problema da soberania interna da externa. Historicamente, no cruzamento dos recursos da soberania popular com a tentação imperial da soberania externa, a presidência americana periodicamente consegue renovar o órgão da soberania que Arendt pretendia abolir. É importante observar que o fenômeno que frequentemente aparece na forma de ‘ditadura constitucional’ [Rossiter] é inerente ao nosso regime de soberania constitucional, ele não aparece como um crime, ou o efeito da cultura popular ou consumerista mediada por relações públicas, ou o efeito pernicioso da burocracia.” (COHEN, J.; ARATO, A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, p. 323, tradução minha)

o domínio, vontade e razão, fato e norma, legitimidade e legalidade, unidade e pluralidade, e, como as demais noções políticas, pode ser contestada e reconfigurada no processo político<sup>14</sup>.

Gostaria de sugerir que essa tese de Cohen e Arato, de reconfigurar conceitualmente da noção de soberania, já se encontra na obra arendtiana. Em *Sobre a Revolução*, Arendt apresenta uma noção de lei como acordo ou de lei como o estabelecimento de conexões e relações através de alianças e tratados. Essa ideia de que a lei estabelece conexões entre os agentes, que vincula-os e estabelece compromissos entre eles, pode ser estendida para o domínio internacional e funcionar como um meio de limitar a soberania e estabelecer os princípios de um sistema político internacional. Em *A Condição Humana*, Arendt textualmente indica essa via, afirmando que:

A soberania, que sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa ou a entidade coletiva da nação, passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas. A soberania reside numa limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito com o qual concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e tem o poder de obrigar, fica bem clara por sua incontestada superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de qualquer propósitos.<sup>15</sup>

Essa noção de soberania limitada, com base na ação, oferece um princípio para que se repense esse conceito, ainda dentro da filosofia arendtiana. De fato, os ideais de homogeneidade e arbitrariedade são abolidos em favor da pluralidade e da ação política. Cohen e Arato entendem de forma absoluta a dicotomia arendtiana entre política e soberania (e entre relações de liberdade e relações de comando, isonomia e domínio), o que reduz a soberania à arbitrariedade e à ilegalidade irremediavelmente. É verdade que essa dicotomia aparece por vezes na obra arendtiana de forma aparentemente conclusiva, o que acaba por obscurecer a possibilidade de repensar a institucionalização de uma soberania limitada e de um regime internacional de garantia aos direitos humanos; no entanto, por meio da ação, é justamente essa a possibilidade política que Arendt propõe<sup>16</sup>.

14 COHEN, J.; ARATO, A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, p. 324. V. também COHEN, J. The Self-Institution of Society and Representative Government: Can the Circle be Squared? *Thesis Eleven*. Londres, vol. 80, 2005, pp. 9-37.)

15 ARENDT, H. *A Condição Humana*, pp. 256-7.

16 Embora Cohen e Arato assimilem as críticas arendtianas à noção de soberania, eles afirmam que Arendt de fato propõe deixar o lugar do soberano vazio, o que os obriga a ir, segundo eles, para além de Arendt para pensar essa reconfiguração. No entanto, admitem que a reconfiguração proposta por eles (e que Arendt não teria realizado) cabe na obra arendtiana, ao afirmarem que: “Acreditamos que esse projeto de repensar a soberania e os direitos está de acordo com o espírito da obra de Arendt, ainda que não estritamente expresso nela.” (COHEN, J.; ARATO,

É necessário, por isso, analisar até que ponto a afirmação arendtiana de que a Revolução Americana aboliu a soberania interna implica a conclusão de Cohen e Arato de que o lugar do soberano, para Arendt, deve ficar vazio. Ao opor soberania e política, Arendt tem em mente um conceito bastante específico de soberania.

Arendt traça filosoficamente esse conceito ao relacioná-lo com a faculdade da vontade e com o livre-arbítrio, e o define como o ideal da autossuficiência (em direta oposição ao ideal da liberdade política, que existe na pluralidade). Política e historicamente, Arendt relaciona a noção de soberania com a experiência dos Estados-nações europeus. No prólogo de *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt menciona, em uma nota biográfica, a diferença que sentiu ao adentrar o corpo político americano e o que deixava para trás na Europa. Enquanto os Estados-nações europeus possuíam populações homogêneas, com um senso orgânico de história, divididos mais ou menos decisivamente em classes sociais e guiados por um ideal de soberania nacional que se apresentava como *raison d'état*, o que culminava na ideia de que, quando necessário, a diversidade deveria ser sacrificada pela *union sacrée* da nação<sup>17</sup>, os Estados Unidos possuíam um ideal civil de pertencimento e cidadania, o que permitiu a Arendt adquirir cidadania sem precisar pagar o preço da assimilação. O princípio da soberania que Arendt critica, e que aponta como ideal regulador do sistema dos Estados-nações cujo colapso causou o fenômeno da apatridia, está sempre politicamente acompanhado da característica fundamental do Estado-nação, qual seja, a homogeneidade, que implica uma noção de poder indivisível exercido por um único ente (nesse caso: a nação). É a homogeneidade étnica da nação que dá um caráter natural e definitivo à identidade coletiva que toma conta do corpo político, resultando não apenas no nacionalismo, mas também no racismo e no antagonismo diante de outros povos. Consequentemente, essas características - de homogeneidade natural, antagonismo diante do outro, indivisibilidade do poder, independência nacional, existência autárquica - todas elas são incorporadas em sua forma máxima na figura do Estado-nação regido pelo princípio da soberania, e portanto, não podem ser dissociadas da crítica arendtiana a esse princípio.

A soberania é, para Arendt, tanto filosófica, quanto politicamente (em seu modelo tradicional) monológica, relacionada à realidade ou à ficção de um único arbítrio, o que importa em uma noção de poder necessariamente indivisível. Em “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, Arendt se volta para a questão da natureza do governo, e aponta que Montesquieu, embora tenha articulado a noção de divisão de poderes, ainda definia erroneamente os governos como se o poder fosse necessariamente soberano e indivisível. Arendt afirma que foi Kant, em *A Paz Perpétua*, quem introduziu a divisão correta entre formas de dominação e

---

A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*, p. 325)  
17 ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 66.

formas de governo. Para o filósofo, as formas de dominação são distinguidas unicamente pelo *locus* de poder indivisível: nos Estados em que o príncipe possui o poder soberano, existe uma autocracia; nos Estados em que a nobreza possui esse poder, existe uma aristocracia; e quando é o povo que exerce o poder absoluto, a dominação tem o nome de democracia. Arendt enfatiza que o objetivo kantiano com essa divisão é que todas essas formas de governo são estritamente ilegais, pois todas são, fundamentalmente, dominação. O governo só pode ser constitucional e legal quando estabelecido por meio de uma divisão de poderes, em que o mesmo corpo, órgão ou pessoa não acumula as funções legislativas, executivas e judiciárias. O governo constitucional, legal e legítimo, portanto, se distingue do governo despótico pela separação de poderes<sup>18</sup>. O que é importante retermos aqui é a associação que Arendt faz entre o conceito de soberania a noção de indivisibilidade do poder, que precisa ser exercido por um único ente, o soberano, seja esse soberano um tirano ou a ficção do povo ou da nação como uma entidade homogênea<sup>19</sup>.

Tendo essa noção de soberania em mente, fica clara a afirmação arendtiana de que, nos Estados Unidos, a soberania foi abolida internamente por meio do estabelecimento de uma divisão de poderes. O que Arendt opõe com a distinção entre as noções de soberania e política são as noções de dominação (ou de poder indivisível) e de poder legitimamente constituído.

O contexto em que ela traz a ideia de abolição da soberania em *Sobre a Revolução* é o problema da constituição do poder. Analisando o caso específico da fundação do corpo político americano, Arendt também defende um novo conceito de poder (o poder que emerge da ação em conjunto) contra a noção tradicional de que poder é dominação e controle, e que diminui se dividido. Ela inicia sua argumentação da seguinte forma:

O poder só pode ser refreado e ainda continuar intacto pelo poder, de forma que o princípio da separação do poder não só fornece uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo como também oferece efetivamente uma espécie de mecanismo, embutido no próprio núcleo interno do governo, que gera constantemente um novo poder, que, porém, não é capaz de crescer e se expandir em prejuízo de outros centros ou fontes de poder. (...)

---

18 ARENDT, H. On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding. In: \_\_\_\_\_. *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 1994, pp. 329-31. É importante observar que Arendt encerra essa argumentação afirmando que a distinção realizada por Kant entre dominação e governo constitucional não é mais satisfatória para os dias atuais, porque, para ele, a relação entre poder e lei se fundamenta na suposição de que a fonte da lei é a razão humana (no sentido de *lumen naturale*) e a fonte do poder é a vontade humana, suposição com a qual Arendt não pode compartilhar.

19 Para outras associações entre soberania, indivisibilidade do poder e o Estado-nação, V. ARENDT, H. Personal Responsibility under Dictatorship. In: \_\_\_\_\_. *Responsibility and Judgment*. p. 38; ARENDT, H. Reflections on Little Rock. In: \_\_\_\_\_. *Responsibility and Judgment*. p. 209; ARENDT, H. Foreign Affairs in the Foreign-Language Press. In: \_\_\_\_\_. *Essays in Understanding*. p. 100; ARENDT, H. Approaches to the German Problem. In: \_\_\_\_\_. *Essays in Understanding*. p. 111 e 116. ARENDT, H. The Seeds of a Fascist International. In: \_\_\_\_\_. *Essays in Understanding*. p. 142-3. ARENDT, H. Power Politics Triumphs. In: \_\_\_\_\_. *Essays in Understanding*. p. 157, entre outros.

Esse aspecto da questão geralmente é deixado de lado porque pensamos a divisão do poder apenas em termos de sua separação nos três ramos do governo. Mas o problema principal dos fundadores era como estabelecer a União a partir de treze repúblicas “soberanas”, devidamente constituídas; a tarefa deles era fundar uma “república confederada” que - na linguagem da época, tomada a Montesquieu - reconciliasse as vantagens da monarquia nos assuntos estrangeiros e as vantagens do republicanismo na política interna. E aqui, nesta tarefa da Constituição, não se tratava mais de constitucionalismo no sentido dos direitos civis - mesmo que então tivesse se incorporado à Constituição uma Declaração de Direitos sob a forma de emendas, como complemento necessário a ela -, e sim de criar um sistema de poderes que se refreassem e se equilibrassem de tal forma que nem o poder da União nem o poder de suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a diminuir ou se destruir mutuamente.<sup>20</sup>

O que Arendt aponta, nesse exemplo de fundação, é precisamente a necessidade de uma noção de poder que é compartilhado pelas partes e que cresce pela ação em conjunto de suas partes, isto é, um poder político que emerge da ação, e não o controle de uma parte por outra. Ela continua:

No plano da prática e da formação de instituições, convém examinar o argumento de Madison sobre a proporção e o equilíbrio do poder entre o governo federal e os governos estaduais. *Se ele acreditasse nas noções correntes da indivisibilidade do poder - que poder dividido é menos poder -, teria concluído que o novo poder da União teria de se fundar em poderes cedidos pelos estados, e, assim, quanto mais forte ela fosse, mais fracas ficariam suas partes constituintes.* Mas seu argumento era que o próprio estabelecimento da União havia fundado uma nova fonte de poder, que não extraía de maneira nenhuma sua força dos poderes dos estados, na medida em que não havia se estabelecido às expensas deles. (...) Neste aspecto, a grande - e a longo prazo talvez a maior - inovação americana na política como tal foi a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem.<sup>21</sup>

Porque Arendt trata de duas concepções diferentes de poder - a tradicional, vinculada à soberania, em que poder é indivisível e que se constitui assumindo o poder, ou controle, de todas as outras partes, e a noção de poder político gerado pela ação em conjunto - ela pode afirmar que a soberania foi abolida. Com efeito, é a concepção monológica de poder soberano o que foi abolido. Isso não significa, como afirmam Cohen e Arato, que Arendt pretende deixar o lugar do soberano vazio, e sim que o corpo político precisa se organizar em torno do estabelecimento de um novo conceito de poder, gerado legitimamente pela ação. Arendt conclui: “É evidente que o verdadeiro objetivo da Constituição americana não era limitar o poder, mas *criar mais poder, de fato criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo (...)*”<sup>22</sup>. Apontando mais uma diferença entre a Revolução Francesa e a Revolução Americana, entre os Estados-nações europeus e o corpo político sendo formado no novo continente, Arendt revela que o alvo de sua crítica é a noção de soberania

20 ARENDT, H. *Sobre a Revolução*, pp. 200-1.

21 Idem, pp. 201-2 (grifo meu).

22 Idem, p. 203. (grifo meu).

que legitima a dominação por meio de práticas antidemocráticas, afirmando que os revolucionários americanos “não estavam pensando em termos de uma ficção e de um absoluto, a nação acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis.”<sup>23</sup>

A questão se volta, conseqüentemente, para a possibilidade de agir e participar do corpo político de que se faz parte. A ficção da soberania popular, em que o povo ou a nação ocupa o lugar antes do príncipe, não altera em nada a noção de poder como dominação. E juntamente com a ideologia do nacionalismo, seja na forma do Estado-nação ou no ideal da soberania popular, permanecem as características da homogeneidade, arbitrariedade, separatismo e agressividade que Arendt tão bem apontou ao tratar do problema dos apátridas e das minorias étnicas gerados pela atuação de Estados-nações soberanos.

Não é possível dissociar a crítica arendtiana aos direitos humanos das questões de nacionalismo e soberania, e a conclusão a que Arendt nos leva com a noção de *direito a ter direitos*, isto é, que qualquer direito tem sentido apenas em âmbitos políticos de reflexão e discussão, tem de ser estendida também àquelas questões. Não existem ideais políticos que não precisem ser contestados, repensados, reconfigurados e ressignificados em cada novo corpo político, porque apenas assim eles podem ser assimilados e aceitos pelos membros da comunidade como seus próprios ideais. Qualquer princípio, por mais revolucionário que tenha sido seu surgimento em um determinado momento político ou na história das ideias, precisa ser continuamente analisado e refletido em ambientes de diversidade e discussão para ter relevância e significado dentro de contextos políticos específicos e em comunidades reais<sup>24</sup>. Ao apontar a tensão entre os direitos humanos e o princípio da soberania, Arendt revela a necessidade de repensar criticamente essas questões - de trazê-las para processos políticos contextualizados em que seu significado possa ser comunicativamente estabelecido pelos cidadãos - juntamente a um grave alerta em relação aos problemas criados pela maneira pela qual eles foram pensados no passado.

É importante notar que Habermas, em *A inclusão do outro*, ao tratar da questão de se o Estado nacional tem futuro, observa a relação entre o conceito de democracia e o conceito de soberania. Segundo ele, as visões substancialistas e procedimentalistas da democracia conduzem a conceitos bastante distintos de autodeterminação nacional, multiculturalismo, e conseqüentemente, de soberania do Es-

---

23 Idem, p. 217.

24 Arendt não nega que os direitos humanos, o nacionalismo e a soberania foram ideais que prometiam liberdade e significaram, em seu surgimento, avanços políticos. Entretanto, esses avanços se perdem justamente quando esses ideais se dissociam de práticas políticas de reflexão e discussão, tornando-se ideologias que acabam por destruir, ao invés de promover, os valores que traziam consigo. A crítica arendtiana traça esse movimento nessas três questões, mostrando a necessidade de, sempre, trazê-las para a pauta da discussão política.

tado. Uma visão substancialista de democracia, que entende por autodeterminação democrática a autoafirmação e a autorrealização coletivas de membros homogêneos ou participantes de uma mesma comunidade, traz consigo uma noção de soberania cujo aspecto relevante é a soberania exterior. A manutenção de poder do Estado dentro do sistema internacional é o que garante a identidade da nação diante das demais, e, internamente, a soberania não precisa ir além da imposição eficiente da ordem jurídica do Estado aos seus cidadãos e residentes. Já uma noção procedimentalista de democracia implica a participação de cidadãos livres e iguais nos processos de tomada de decisão, e isso traz consigo uma noção de soberania vinculada ao fundamento democrático de legitimação do poder. Internamente, não basta paz, ordem ou identidade coletiva para legitimar o Estado, mas sim procedimentos de participação democrática abertos a todos<sup>25</sup>. Essa distinção habermasiana entre concepções de soberania esclarece ainda mais o contexto da afirmação arendtiana de que a soberania foi abolida. A noção de que basta ao Estado impor ordem e paz a um corpo político homogêneo é contraposta, por Arendt, à necessidade de afirmar um conceito de poder que se legitima por meio de processos de participação democrática. Trata-se da própria legitimidade do poder, que, para Arendt, é agir em concerto, por meio do discurso, junto a co-cidadãos.

O desenho de um panorama internacional composto de corpos políticos que se consideram autossuficientes e independentes, cujas relações se baseiam primeiramente na força e não na cooperação, é de fato um enorme obstáculo para a noção de que todo homem deve possuir cidadania, porque espaços em que não existe legalidade são uma possibilidade sempre presente em tal estrutura. Entretanto, a possibilidade de contestar e reconfigurar os princípios e as normas segundo os quais se vive é o espírito mesmo da política defendida por Arendt, e a reflexão em relação à noção de soberania e à noção de Estado são essenciais para que uma comunidade política seja estabelecida legitimamente. Essa possibilidade, como vimos, se dá por meio da ação. Apenas agindo, e mais, agindo em conjunto, é que os homens podem reconfigurar e restabelecer os princípios do espaço público e chegar a acordos que de fato garantem de forma mais ampla o *direito a ter direitos*. Em outras palavras, os problemas impostos pela noção absolutista de soberania vinculam-se a uma noção de poder entendido como força e dominação, e a forma de encontrar uma solução para esses problemas está na noção de poder comunicativo que se desenvolve em processos democráticos.

É importante ressaltar o papel que a lei toma no pensamento arendtiano, visto que o contexto legal é o próprio meio pelo qual a política e a liberdade são possíveis. A personalidade jurídica e os direitos gozados pelos cidadãos são os meios pelos quais o espaço público pode se organizar e a liberdade pode vir à tona. Sendo intrinseca-

---

25 HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 173-4.

mente vinculado à política, e conseqüentemente à condição humana da pluralidade, o *direito a ter direitos* salienta, dessa forma, a necessidade política fundamental de estender esse contexto de forma a garantir a proteção e a participação política de todos os homens. Da mesma forma, a crítica arendtiana aos ideais da soberania e do nacionalismo mostram a necessidade essencial da constituição legítima do poder em processos comunicativos e democráticos de participação dos cidadãos no espaço público, em que todas as concepções e os ideais políticos podem ser contestados, repensados, reconfigurados e ressignificados.

## Referências

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. Tradução de Denise Bottman. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BENHABIB, S. Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections. *Social Research*, New York, vol. 69, n. 2, 2002, pp. 539-566.
- COHEN, J. The Self-Institution of Society and Representative Government: Can the Circle be Squared? *Thesis Eleven*. Londres, vol. 80, 2005, pp. 9-37.
- COHEN, J.; ARATO, A. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. *Constellations*. Cambridge, vol. 16, n. 2, 2009, pp. 307-330.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Recebido em: 06.03.2015

Aceito em: 17.04.2015





# A tensão entre fenomenologia e teoria nos comentários de Kant sobre a música

The tension between theory and phenomenology in Kant's comments about music

Ricardo Nachmanowicz

ricnach@gmail.com

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

**Resumo:** Situados entre os parágrafos §51 e §53 do que seria um adendo da *Dedução dos juízos estéticos puros*, estão os principais comentários de Kant acerca da arte musical. Esses comentários se inserem, por sua vez, em uma discussão maior sobre a divisão das belas artes e a caracterização individual de algumas artes. Procuramos demonstrar como Kant articula esses comentários musicais com elaborações teóricas pregressas, destacando criticamente os elementos fenomenológicos de sua descrição e os elementos teóricos que aplica para a compreensão do fenômeno musical.

**Palavras-chave:** música; E. Hanslick; epistemologia; estética; Kant.

**Abstract:** Situated between paragraphs §51 and §53 of what would be an addition of *Deduction of Pure Aesthetic Judgments*, we find the kantian main comments about the musical art. These comments are inserted in a broader discussion on the division of fine arts and the individual characterization of some arts. We seek to demonstrate how Kant articulates these musical comments with preceding theoretical elaborations, critically emphasizing the phenomenological elements of his description and the theoretical elements that apply to the understanding the musical phenomenon.

**Keywords:** music; E. Hanslick; epistemology; aesthetics; Kant.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p143-160>

## A música enquanto uma arte bela

A recepção da *Crítica da Faculdade do Juízo* por parte dos especialistas em música não foi muito favorável, sobretudo pelo patente desmerecimento das qualidades musicais em relação às belas artes. Assim nos mostrou Mario Videira em seu artigo: “A recepção da crítica do juízo na literatura musical do início do século XIX”<sup>1</sup>. Amostras disso encontramos em Triest, ao se empenhar em incluir a música no conjunto das belas artes, ou em Michaelis, que chega a afirmar que a música, por ser mais afeita ao trabalho livre da imaginação, por estar desligada da imitação e

<sup>1</sup> VIDEIRA, M. A recepção da crítica do juízo na literatura musical do início do séc. XIX. In: MARQUES, U. *Kant e a música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 181-209.

da conceitualidade, é por isto a arte mais original e mais ideal de todas, buscando superar o sentido que Kant havia atribuído às belas artes<sup>2</sup>.

Dado que os comentários empreendidos na terceira Crítica vêm sendo alvo de constantes críticas ou correções desde sua formulação, passaremos logo ao conjunto de avaliações mais drásticas, para em seguida voltarmos às razões do próprio Kant. A avaliação que recorreremos é de Wheterston e ele assim avalia as especulações kantianas acerca do musical: “Sua análise se move inicialmente de uma análise transcendental para uma concepção de música que se torna cada vez mais pessoal e implausível”<sup>3</sup>.

A gravidade do comentário gira em torno da pessoalidade e mesmo de uma perda com o nexa da realidade que as especulações de Kant atingiriam. Essa opinião não é exclusiva de Wheterston e na verdade reflete, com pouca sutileza, a prevalência da opinião dos especialistas. Contudo, essa avaliação contrasta com o ponto de vista inicial de Kant: “O leitor não ajuizará este projeto de uma possível divisão das belas artes como teoria proposital. Trata-se apenas de uma das muitas tentativas que ainda se podem e devem empreender”<sup>4</sup>.

Certamente a hierarquização das artes fez aflorar os ânimos, uma vez que elabora e justifica um *status* para essas artes. Mas aquilo que parece ter gerado maior controvérsia no comentário kantiano foram certamente as descrições fenomenológicas musicais, quando não se correspondiam à experiência dos músicos e críticos musicais. Em segundo lugar, quando Kant não atribuía à música uma análise teórica que contemplasse as melhores faculdades em sua maior riqueza de atividades. A distinção entre as faculdades, assim como a distinção entre as artes, obedece a graus “inferiores” e “superiores”, sendo as artes mais elevadas aquelas que compõem o seletivo grupo das belas artes.

Há também certo arranjo cultural que ampara as preferências de Kant, que na verdade podem se mostrar bastante coletivas e menos pessoais do que Wheterston imaginava:

Pois em toda arte bela o essencial consiste na forma que convém à observação e ao ajuizamento e cujo prazer é ao mesmo tempo cultura e dispõe o espírito, para ideias, por conseguinte o torna receptivo a prazeres e entretenimento diversos; não consiste na matéria da sensação (no atrativo ou na comoção), disposta apenas para o gozo.<sup>5</sup>

Esse é o contexto geral onde se ilustram as características que fazem de uma arte uma arte bela. Portanto, para avaliarmos o que Kant tem em mente quando

---

2 Idem, 200.

3 WEATHERSTON, M. Kant Assessment of music in the critique of judgment. *British journal of Aesthetics*, Oxford, Vol. 36, n. 1, 1996, p.63.

4 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, 204.

5 Idem, 171

escreve seu comentário acerca da música, temos que entender que Kant faz parte e tenta justificar a conformação de uma cultura artística já formada.

Porém, nesse contexto pré-formado, dentre as artes que nos predispõem tanto ao entretenimento quanto para as ideias, a música simplesmente não faz parte, com algumas exceções: casos da poesia musicada, da ópera, do balé e do teatro musicado. Portanto, uma música poderia ser considerada uma arte bela apenas subsidiariamente, enquanto um suporte.

Mas, além de qualificar as belas artes, Kant também se dedica às artes individualmente. Ao investigar algumas artes individualmente, busca compreendê-las a partir de suas capacidades em despertar *ideias estéticas* ou juízos estéticos puros, ou seja, o quanto cada uma, separadamente, guarda atributos das belas artes ou da beleza pura:

Aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível.<sup>6</sup>

Esse princípio concede à poesia a primeira posição. O que já é motivo mais do que suficiente para Michaelis reivindicar o mesmo princípio e a mesma colocação à música:

Nós nos perdemos na contemplação espiritual do elemento objetivo de uma bela composição musical, tanto quanto na sublimidade de uma ode de Klopstock; mas com a diferença que aqui [na ode] a nossa atividade é mais determinada, através de *conceitos*, enquanto lá [na música], a liberdade permanece, para acrescentar um conteúdo [*Inhalt*] para a mera forma da sensação.<sup>7</sup>

A argumentação de Michaelis procede, se quiséssemos interpretar o fenômeno musical enquanto mais disposto a juízos estéticos puros. Acontece que Kant não está considerando tão somente a correlação entre liberdade da imaginação e o desinteresse na materialidade (promovida por uma pretensa *aconceitualidade* musical). O componente essencial para Kant residiria na capacidade de uma arte sediar um máximo de produção de ideias estéticas:

a ideia estética é uma representação da faculdade da imaginação associada a um conceito dado, a qual se liga a uma tal multiplicidade de representações parciais, no uso livre das mesmas [...] portanto, permite pensar de um conceito muita coisa inexprimível.<sup>8</sup>

Fica assim evidente que uma ideia estética se liga a um conceito e não apenas às

---

6 Idem, 192-193

7 MICHAELIS *apud* VIDEIRA, M. *A recepção da crítica do juízo na literatura musical do início do séc. XIX*, 199.

8 KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*, 197.

sensações e à capacidade produtiva da imaginação. A arte bela é, portanto, aquela que guarda ainda certa *aderência*<sup>9</sup> para que o juízo estético produza sociabilidade e cultura. Ou seja, a hierarquia das artes é ascendentemente marcada pela pertença de ideias estéticas, sociabilidade<sup>10</sup> e aderência. Valores que, segundo Kant, a música possui em um menor grau.

Wheterston indica que Kant poderia estar na verdade preparando uma situação teórica, ligada à aderência, no intuito de ser possível incutir ou pelo menos pensar numa interação entre ideias estéticas e morais numa experiência sensível. Tal investigação excede nosso escopo, porém, pode ser uma boa explicação para a aderência estar ligada à produção das belas artes e elas terem um papel preponderante na filosofia de Kant.

Se conectarmos uma ideia estética a uma ideia da razão, a inexponibilidade [unboundedness] da ideia estética age como um símbolo para a indemonstrabilidade [unboundedness] de uma ideia da razão e, portanto, nossa capacidade racional é animada por este aspecto aparente do racional na experiência sensorial [§49 (314-15)]<sup>11, 12</sup>.

Não está explícito o modo como a ideia estética se apropria do entendimento a “dar o que pensar” sem que haja de fato um pensamento. O caráter inexponível e a propriedade da aderência que exige e “pressupõe um tal conceito e a perfeição do objeto segundo o mesmo” parecem mesmo incompatíveis<sup>13</sup>. Kant neste momento ampara-se mais na fenomenologia do que na teoria, e designa através do termo “ideias estéticas” e da expressão “dar o que pensar” um fato despertado por objetos de arte. O fato é relativo a um estado de livre imaginação onde conceitos e sensações se amontoam em uma só experiência. Mesmo que a teoria kantiana se utilize, por vezes, de expressões e conceitos não imediatamente atrelados a uma fenomenologia, é possível recolher alguma fenomenologia de base, que, de acordo com o filósofo, seria o fato que nos predispõe à sociabilidade e à promoção da cultura de modo geral, em ocasiões onde conceitos e sensações se conjugam e por isso moldam o contexto das belas artes.

Como podemos ver, a música instrumental do período clássico não poderia fornecer aderência à prática artística, tendo em vista que sua matéria não se comportava habitualmente nem como imagem nem como signo de outros objetos, e sua

---

9 Idem, §16

10 Idem, §60

11 WHETERSTON, M. *Kant Assessment of music in the critique of judgment*, 58.

12 O autor usa originalmente o termo *unboundedness* para adjetivar tanto a ideia estética quanto uma ideia da razão. Ele parece querer apontar para o fato de ambas não possuírem limites precisos dentro de uma exigência regular do conhecimento. Porém mantemos a individualidade de cada adjectivação para situar o leitor habituado com a terminologia de Kant.

13 KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*, 48.

formalização também prescinde de tais conexões imitativas. Já no caso da pintura, ela consegue representar conceitos, mas também, os mover até suas determinações sensíveis<sup>14</sup>.

Analisemos então pormenorizadamente quais prejuízos a arte musical carregaria. O quesito sociabilidade é, segundo a avaliação de Kant, a maior fraqueza da música. A música parece conter a pior das indiscrições, sendo incapaz de se conter a um espaço só, perturbando assim a liberdade alheia e sendo avessa a um bom espírito de urbanidade. Contudo Rodrigo Duarte nos informa que Kant “suaviza” esta postura bastante “mal-humorada” na *Antropologia*<sup>15</sup>.

No quesito cultura, a música, diferente da pintura, seria incapaz de produzir uma “impressão permanente”<sup>16</sup>, sendo esta sempre transitória e impossibilitando o trato cultural sob um referente fixo. Kant, ao se referir à fenomenologia da percepção musical, acusa-a de não fornecer uma “impressão permanente”, e em deixar-nos sob um fluxo de baixos traços mnemônicos.

Para Kant, um caráter minimamente estável é essencial na promoção do jogo entre entendimento e sensibilidade que faça sobrar alguma aderência. Ou seja, o caráter estável de uma pintura permitiria um contexto mais educativo das faculdades, pois podemos nos fixar sobre ele ao longo do tempo de modo que ideias estéticas e sociabilidade podem estar assentes. Na música não haveria, digamos assim, uma consistência e fixidez inerente à sua forma de apresentação, impossibilitando uma ocasião artisticamente frutífera<sup>17</sup>.

É verdade que a música conta com uma transitoriedade inerente à sua composição e fruição. Porém, é duvidoso que tal aspecto da materialidade musical tenha interposto uma dificuldade prolongada em sua percepção, para qualquer tradição musical. É verdade também que músicos produziram diversas estratégias para conformar nossas capacidades cognitivas com a estruturação temporal, mas em todas as músicas significativas para as tradições populares e eruditas nota-se sempre padrões disseminados e reconhecíveis em que a atenção típica de cada época está bem representada nessas obras, longe portanto do esvaecimento descrito por Kant.

---

14 Idem, 221

15 DUARTE, R. A aconceptualidade da música em Kant e suas ressonâncias: Hegel e Adorno. In: MARQUES, U. *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, p. 290.

16 KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*, 221.

17 Dahlhaus compreende que houve um descompasso teórico que impossibilitava o século XVIII em perceber fenômenos temporais, tais como a música, como eventos consolidados em uma configuração determinante. Ao invés disso, e a expressão kantiana o demonstra, percebiam tão somente uma profusão transitória sem identidade. Cf. DUARTE, R. Belo, sublime e Kant. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. Contudo, esse ponto de vista desconsidera todo o universo musical que lidava com obras musicais, terminologias e estratégias mnemônicas que faziam dessas obras objetos determinados como quaisquer outros, como demonstrado no livro *Lógica e Música*. NACHMANOWICZ, R. *Lógica e música: conceitualidade musical a partir da filosofia de Kant e Hanslick*. Belo Horizonte: Editora Relicário, 2014.

Curiosamente, Kant também se interpõe ao recurso musical que produz padrões mnemônicos, considerando a repetição em uma obra musical, ou mesmo sua reprodução possibilitada pela fantasia, como um recurso que somente produziria sensações enfadonhas<sup>18</sup>. Vê-se aqui que nesse ponto a fenomenologia kantiana é bastante reduzida e isso interfere diretamente em suas conclusões teóricas.

Mas a característica mais marcante que confere à música um tratamento exclusivo por parte de Kant encontra-se no fato dela constituir uma expressão *aconceitual*. Aqui não seria lícito exigir de Kant uma interpretação diferente, visto que se convém nomear os constructos típicos da ação e função linguística como conceito ou como conceituais. Nesse sentido, certamente, a música não seria conceitual, pois não exerce função linguística. Contudo, Kant possui fundamento suficiente em sua primeira Crítica a lidar não apenas com conceitos puros e abstratos, mas também conceitos empíricos, e assim, o fenômeno musical poderia ser abordado de um ponto de vista que não o comparativo com a linguagem, mas também com os objetos empíricos<sup>19</sup>. Contudo, afora essa possibilidade, e no contexto definido, sua fenomenologia pode ser considerada uma boa fenomenologia.

Assim, se assumisse que há conceitualidade na escuta musical Kant poderia abrir uma porta à possibilidade da música suscitar ideias estéticas e maior valor cultural, inclusive aderência. Porém, se a música configurasse uma atividade *aconceitual*, uma nova perspectiva se abriria, e foi esse o caso. Sendo um fenômeno meramente sensível, poderia despertar um juízo estético puro, como se sabe, um juízo onde sua finalidade é sem a consecução de um fim. Porém, Kant evita deliberadamente qualquer conjectura acerca dos juízos estéticos puros, evidenciando aqui uma fenomenologia que não busca seu correlato teórico imediatamente correspondente. Ao invés disso, e mantendo a música em um nível hierárquico inferior às demais artes, Kant confere enfim uma qualificação: “Também se pode computar como da mesma espécie [belezas livre] o que na música denominam-se fantasias (sem letra), e até a inteira música sem texto”<sup>20</sup>.

Kant credita à música uma beleza bastante específica e reservada a um grupo muito restrito de obras, ao lado de: folhagem para molduras, desenhos *à la grecque* e papel de parede<sup>21</sup>. A coleção dos trechos kantianos nos pode fazer crer que a beleza designada à arte musical será aquela que se distancia da forma matemática ou dos recursos mnemônicos racionalizados, como na forma sonata, e se aproxima dos

18 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 221.

19 Sobre a exploração da característica conceitual do conhecimento presente na formação dos objetos empíricos aplicado à música, consultar: MARQUES, J. Harmonia e melodia na segunda analogia da experiência de Kant. In: MARQUES, U. *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 129-141 e NACHMANOWICZ, R. *Lógica e música: conceitualidade musical a partir da filosofia de Kant e Hanslick*.

20 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 49.

21 Idem, *ibidem*.

arranjos musicais mais livres como a *fantasia*, *tocata* e a *bagatela*. Mas não enquanto formas específicas, e desde que indiquem uma atitude perceptiva que não seja focal e constitua-se mais difusa, mais ambiental. Novamente Kant conta com uma fenomenologia pouco elaborada, a distinguir nossa visada perceptiva dos padrões inerentes aos objetos, é pouco elaborada inclusive a compreender os padrões ornamentais que contam também com rigor formal, mas ainda assim, representativa dos hábitos estéticos de parte de sua cultura, e ainda hoje fortemente requisitados.

Inserir o papel de parede no *hall* das belas artes seria estranho a nosso senso comum, e provavelmente concordaríamos que o papel de parede ou o desenho *à la grecque*, depois de algumas observações, também produziriam enfado<sup>22</sup>. Nesse sentido, o ponto de vista kantiano é bastante coerente, e julga toda a classe das belezas livres da mesma forma. Fica claro também como o ponto de vista de Kant seria necessariamente polêmico a qualquer músico ou admirador desta arte. Podemos dizer que isso se deve em menor parte ao encadeamento de suas razões e principalmente pelo manejo de suas descrições fenomenológicas. Nos termos definidos por Kant, tanto para a arte bela quanto para a música, é acertada a conclusão de Kant quanto à música não ser uma arte bela, porém é inusitado que não tenha cogitado para ela um juízo estético puro. Mas e a caracterização da música enquanto uma beleza livre, porque Kant a qualifica desse modo?

Por beleza livre Kant compreende atividades que se encontram sob domínio das sensações e hegemonicamente representadas pela faculdade da sensibilidade. Em vista de sua natureza sensível, seus fenômenos típicos tenderiam mais a juízos de puro deleite, ligados à sensação corporal, dispensando ajuizamento intelectual<sup>23</sup>. O ponto máximo de formalização estaria na configuração do *afeto* que Kant, junto à tradição, admite às formas musicais, não enquanto conteúdo desses sentimentos, apenas enquanto o seu *esquema*. A posição de Kant se assemelha à de Rousseau, porém, diferente desse, não imputa à música a execução de afetos reais, mas tão somente uma forma não determinada de um afeto, seu *esquema* puro. Assim, um desligamento entre a inteligência e o afeto, e um desligamento entre o afeto e seu *esquema*, no interior da sensação musical, marca a compreensão kantiana do livre jogo para a música.

Os jogos livres da sensação são divididos em três: *jogo de sorte*, *jogo de sons* e *jogo de pensamento*<sup>24</sup>. O jogo dos sons é assim definido: “exige simplesmente a alternância das sensações, cada uma das quais tem sua relação com o afeto, mas sem

---

22 Interessante notar que Eduard Hanslick, considerando a música na mais alta cota artística, relaciona-a com arabescos e com o caleidoscópio, sem com isto indicar qualquer experiência de enfado, muito pelo contrário, sugere que essas formas são capazes de produzir ideias autônomas e ricas. Cf. HANSLICK, E. *Do belo musical*. Lisboa: Edições 70, 2002.

23 Idem, 222

24 Idem, 223

o grau de um afeto, e desperta ideias estéticas”<sup>25</sup>.

Kant marca uma pequena diferença com as teorias tradicionais dos afetos ao afirmar que a música evoca um afeto apenas em sua “forma vazia”, porém, capaz de mover nossa imaginação e entendimento. Aqui, curiosamente, Kant concede a possibilidade de uma ideia estética para a música, sem conceder nenhum tipo de aderência, pois substitui a realidade do afeto por sua forma pura.

Resumindo o tópico, podemos dizer que Kant reserva para a música o juízo estético da beleza livre, devido ao fato da fenomenologia desse fenômeno se ligar fortemente a sensações corpóreas, e apenas brevemente a entrar em um livre jogo a partir dos *esquemas* dos afetos, mas que é rapidamente recomposto à sensação corporal amplificando-a<sup>26</sup>.

### A questão matemático-musical

Vicente de Paulo Justi, ao abordar o comentário kantiano sobre música e matemática, faz referência a Giordanetti. Assim, faremos um comentário que aborde a posição de ambos:

Sobre este problema, Giordanetti afirma: *Não se sabe, se realmente Kant assumiu a teoria de Euler. Ele também não sabe.* [2005, p. 199]. Esta é a maneira de raciocinar de Kant, que Giordanetti explicita. Kant parece não desejar saber se Euler tem razão, mas se tiver a música será bela.<sup>27</sup>

Diferente do que tentam imprimir Justi e Giordanetti, mostraremos que a questão matemática não emerge como um quesito importante ou decisivo na caracterização da beleza musical empregada por Kant.

A questão matemática, que se liga intimamente ao trabalho científico de Euler, versa sobre a percepção dos sons. Kant se pergunta sobre o som [*ton*] aplicado à construção musical, e sua classificação enquanto frequência regular [*pitch*]. Estes são aspectos recém desvendados pela física de então, os quais Kant quer mostrar-se atualizado. Sem grandes interpretações, qualifica a frequência [*pitch*] enquanto qualidade pura, em contraposição à quantidade. Essa posição de Kant já destoa do próprio Euler, que havia proposto a tipificação do timbre enquanto “qualidade de individuação” dos instrumentos<sup>28</sup> e da frequência enquanto a quantidade da nota em meio a um complexo de frequências. Como podemos ver, Kant se utiliza do expediente acústico a justificar a *aconceitualidade* musical já em sua composição física,

---

25 Idem, 224

26 Idem, 225

27 JUSTI, V. A música agradável, bela e sublime na terceira Crítica de Kant. In: MARQUES, U. *Kant e a música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, p. 100.

28 VELÁZQUEZ, D.; LONNGI, P. Contribuciones de Leonhard Euler a la acústica. *Miscelânea Matemática: Sociedad Matemática Mexicana*, San Andrés Totoltepec, n. 46, Mayo/2008, p. 13.

deslegitimando qualquer pretensão da categoria da quantidade.

Euler compartilhava de uma herança, própria da divisão das ciências, que incluía a música no interior de uma disciplina acústica, e esta, em uma disciplina matemática que formava o *quadrivium*. Dentro desta tradição, Euler cria uma correspondência entre o ajuizamento estético musical e as relações sonoras acústicas, baseado em relações matemáticas. Euler está construindo as bases da psicoacústica musical, cunhando os conceitos de consonância e dissonância e relacionando o gosto a critérios matemático-acústicos. Contudo, Euler não usa o termo “belo” em suas descrições:

Então Euler explicou como, a partir da ideia pitagórica, se pode estabelecer um esquema que mostre as regras de combinação harmônica das notas musicais e das que são agradáveis ao ouvido [...] as consonâncias se encontram em proporções mais simples e preferíveis ao entendimento, enquanto que as dissonâncias correspondem a proporções mais complicadas e por tanto são mais difíceis de compreender.<sup>29</sup>

Estes conceitos que vinculam o prazer e gozo musical à consonância foram sendo paulatinamente abandonados até o século XX. Embora tal concepção seja muito forte no século XVIII e XIX, Kant neste aspecto parece seguir um caminho mais interessante, corroborando em parte a crítica de Rousseau: “A melodia constitui exatamente, na música, o que o desenho representa na pintura - assinala traços e figuras nos quais os acordes e os sons não passam de cores [...] o império que a música possui sobre a nossa alma não é obra dos sons”<sup>30</sup>.

Rousseau vai incluir a música, por motivos singulares à sua tese, na lista das belas artes, inclusive, enquanto obra imitativa. Kant não concede tanto à música, porém difere aquela percepção do tom [*ton*] da percepção propriamente musical [*musik*], assim como empreendido por Rousseau: “Mas no atrativo e no movimento do ânimo, que a música <*Musik*> produz, a matemática não tem certamente a mínima participação; ela é somente a condição indispensável (*conditio sine qua non*) daquela proporção das impressões”<sup>31</sup>.

Kant considera que o conteúdo próprio da música encontra-se na transitoriedade da passagem de *esquemas* de afeto, movimentando nosso ânimo, e não no traço formal da obra.

Para Justi e Giordanetti, a beleza musical ainda poderia ser negociada com o conhecimento científico e em último caso até mesmo com a matemática. Porém, no trecho acima, Kant deixa claro a incapacidade da matemática em participar dos problemas relativos tanto ao gosto como da experiência musical. Quanto a Euler, esse acreditava na capacidade da ciência em demonstrar essa relação.

---

29 Idem, 15-16

30 ROUSSEAU, J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora Unicamp, 1998, p. 189.

31 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 220.

A distinção entre o que seja o musical e o que seja o sonoro, herdado de Rousseau, já havia convencido Kant de que o estudo da natureza do som constituía uma investigação distinta daquilo que seria uma análise musical ou do que timidamente se constituía enquanto uma fenomenologia musical. Sendo assim, parece muito implausível que a matemática desempenhe algum papel no argumento kantiano.

Uma observação importante a ser feita está no fato de Kant apenas se inquirir a respeito do som enquanto som [*ton*], e sobretudo, no fato dele perguntar: “uma cor ou um tom [...] é em si um jogo belo de sensações”<sup>32</sup> e não simplesmente afirmar.

Tal detalhe é crucial, pois faz desta uma questão do próprio Kant e não de Euler, tendo em vista que para Euler, na música, são ajuizados enquanto belos apenas os intervalos de notas. Ou seja, nunca os sons isolados, mas em dinâmica uns com os outros, e esta é sua metodologia inclusive para o princípio de afinação:

Em seguida abordou o problema da afinação justa dos instrumentos musicais, considerando que o ouvido não julga os sons porque satisfaçam as justas proporções, senão pela percepção agradável e conveniente, de modo que há que centrar a atenção nas sequências de som que resultem harmoniosas.<sup>33</sup>

Contrariamente a Vicente Justi, não vemos qualquer tentativa de Kant em fundamentar a beleza musical matematicamente<sup>34</sup>, este seria o propósito de Euler. Kant já se posicionou contrário a tal fundamento, assim como se posiciona contra as teorias fisiológicas da beleza, como a de Burke<sup>35</sup>. Também discordamos de Justi quando aponta que uma decisão de Kant, em aceitar ou não o som, isolado, como uma beleza em si, acarretaria assim a inclusão ou não da música como uma arte bela, ou mesmo de um compromisso com a teoria de Euler<sup>36</sup>.

Tendo em vista este “mínimo” de decorrências que uma decisão kantiana sobre a beleza do som acarretaria sobre sua teoria da beleza musical, temos que discordar mesmo de Giordanetti, não sobre o fato de Kant não se decidir, pois de fato ele não se decide sobre a questão, mas da ideia que Kant estaria, nesta reflexão, pensando em aderir ou não à teoria de Euler.

Nossa posição é a de que Kant está fazendo uma reflexão própria, que não se apoia na estética de Euler, mas, tão somente, em sua acústica e óptica enquanto estas dissertam sobre eventos vibratórios pertinentes à percepção sensorial. Assim, ele se pergunta se um som ou uma cor poderiam por si mesmo ser dotados de beleza. Esta pergunta Euler não se faz. Para Euler o som em si pode ser musical (consonante, dissonante) ou não musical (ruído).

---

32 Idem, 226

33 VELÁZQUEZ, D.; LONNGI, P. Contribuciones de Leonhard Euler a la acústica. *Miscelânea Matemática: Sociedad Matemática Mexicana*, p. 18.

34 JUSTI, V. *A música agradável, bela e sublime na terceira Crítica de Kant*, p. 99.

35 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 130.

36 JUSTI, V. *A música agradável, bela e sublime na terceira Crítica de Kant*, p. 100.

Euler, em sua pequena estética, considerava a beleza como que um desenrolar das proporções matemáticas que se mostram dinamicamente nas proporções dos tons. Porém, o modo como estas proporções desencadeiam a beleza musical estaria para além de seus trabalhos<sup>37</sup>. Sua obra *Do verdadeiro caráter da música moderna* data de 1764, e Kant, ao publicar a *Crítica da faculdade do juízo* em 1790, acaba por tentar desautorizar esta pretensão.

Marcando mais uma vez a diferença entre os autores, Euler considera o prazer musical como o resultado de um julgamento acerca dos elementos que o compositor dispõe, e esse julgamento é mais afeito à conjunção psicofísica: “O prazer provém de que imaginemos os pontos de vista e sentimentos do compositor, cuja execução, enquanto a julgemos satisfatória [heureuse], enche a mente de uma agradável satisfação”<sup>38</sup>.

A estética de Euler pretende confluir a música com um fundamento físico/matemático, caráter este que arranca elogios de Bernoulli, e influencia decididamente a obra de Helmholtz. Traz assim um mote de questões musicais muito interessantes, mas que não estão presentes no trabalho de Kant.

Kant deixa de lado qualquer fundamento naturalista, físico, acústico e psicoacústico para a determinação do fenômeno musical, e confere a ele, assim como fez Rousseau, uma autonomia que lhe é assegurada apenas no âmbito fenomenológico, e que deva encontrar seu fundamento na filosofia transcendental e não nas ciências empíricas. Essa consideração de Kant é bastante importante porque reflete descobertas posteriores da psicologia descritiva, como o conceito de “qualidade de figura” de Ehrenfels, e tantos outros fenômenos que desembocaram nas correntes fenomenológicas do final do século XIX e início do XX.

Porém, a fenomenologia de Kant também possui incoerências, uma vez que, sua crítica à transitoriedade e à falta de traços mnemônicos à música e, em seguida, a crítica à aplicação de formas matemáticas que conformem traços mnemônicos, falha bastante em caracterizar o objeto musical. De um lado, sua descrição fenomenológica concede bastante autonomia ao fenômeno musical frente às ciências e ao próprio som, porém, na continuidade de seus comentários, Kant parece se dedicar somente em demonstrar um tipo de simplicidade inerente à fenomenologia musical, que a torna incapaz de cognição e juízo configurando assim um mero jogo de sensações.

---

37 FISVHER, M. Leonhard Euler et la Musique. *REPERES - Revue des Instituts de recherche sur l'enseignement des mathématiques*, Nancy, N° 62, 2006, p.49.

38 EULER *apud* FISCHER, M. Leonhard Euler et la Musique. *REPERES - Revue des Instituts de recherche sur l'enseignement des mathématiques*, p. 49.

## A teoria estético-musical da terceira Crítica: a ideia estética musical

Fora do *Hall* das belas artes, e ao mesmo tempo, sem qualquer relação matemática ou contiguidade objetiva com o sonoro; não se tratando de uma beleza pura, nem de uma beleza aderente; não portando conceitos; ou ainda, sem expressar um cálculo de percepções sonoras, não resta dúvida de que há apenas um espaço bastante limitado ao fenômeno musical na obra kantiana, a música prefigura um caso muito específico de *beleza livre*.

Ao mesmo tempo, Kant cita a existência de uma ideia estética muito particular à música, ligada aos *esquemas* de afetos. Notemos que, diferente das demais artes, a música é a única a ter sua ideia estética esmiuçada e explicitada em uma definição. O que indica que Kant teve uma preocupação especial com a música, a despeito das falhas fenomenológicas que levaram a música a uma qualificação apresada enquanto beleza livre.

Contudo, em um único parágrafo<sup>39</sup> encontramos uma descrição fenomenológica bastante condizente com a escuta que seria considerada de “vanguarda” no período clássico, sobretudo para sinfonias, condizendo inclusive com relatos que perduram até os dias atuais e são objeto de pesquisa da neurociência<sup>40</sup>. Kant se adiantou bastante às ciências naturais e positivistas ao declarar ser o fenômeno musical algo distinto da soma de sons individuais em padrões matemáticos ou de expectativas baseadas em padrões estatísticos. Kant teve a clarividência em perceber que a música não pode ser descrita deterministicamente enquanto evento biológico, e que a percepção de um momento como de um ponto culminante não é despertado pela injeção de dopamina feita pelo organismo, mas ao contrário, a percepção e compreensão de um ponto culminante, enquanto tal, em uma via de compreensão cognitiva e significativa é que pode possibilitar tal descarga no organismo. Ou seja, não se trata de uma correlação psicofísica direta entre sensação perceptiva (sensibilidade) e reação corporal (prazer), mas na verdade, há uma mediação feita pelo entendimento, uma compreensão que torna o evento uma entidade significável, e

---

39 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 219.

40 Estudos como os de Panksepp e Blood-Zatorre demonstram a correlação entre passagens musicais (sobretudo aquelas referentes a um “ponto culminante” do discurso musical) e emoções com fortes componentes corporais, como arrepios cutâneos e arrepios na espinha. Embora estudos desse gênero pretendam descrever processos cognitivos e funções biopsíquicas como a busca por recompensa, pouco se discute o quanto esses trabalhos avançam em suas conclusões abandonando a fenomenologia musical específica daquela experiência. Kant, embora seu modelo não concorra mais na atualidade, se destaca frente a psicologia e neurociência de orientação reducionista diante da pretensão de se compreender a experiência musical, por concorrer com princípios fenomenológicos e preparar uma metodologia mais afeita à música, sem inverter a ordem da compreensão e experiência ao correlato empírico cerebral. Cf. PANKSEPP, J. The Emotional Sources of “Chills” Induced by Music. *Music Perception An Interdisciplinary Journal*, California, Vol. 13, No. 2, 1995, pp.171-207 e BLOOD, A.; ZATORRE, R. Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion. *National Academy of Sciences-PNAS*, vol. 98, no. 20, set./2001, pp. 11818-11823.

portanto, mediando a relação entre sensação perceptiva e sensação emotiva.

Vamos contemplar alguns trechos dessa descrição, e analisar seu componente fenomenológico e teórico: “O seu atrativo, que se deixa comunicar tão universalmente, parece repousar sobre o fato de que cada expressão da linguagem possui no conjunto um som que é adequado ao seu sentido”<sup>41</sup>.

Kant inicia com um comentário acerca da linguagem, mais uma referência ou coincidência ao texto de Rousseau, escrito por volta de 1750, mas que foi editado postumamente em 1781, praticamente dez anos antes da terceira Crítica. O texto é *Ensaio sobre a origem das línguas*:

A melodia, imitando as inflexões da voz, exprime as lamentações, os gritos de dor, ou de alegria, as ameaças, os gemidos. Devem-se-lhes todos os sinais vocais das paixões. Imita as inflexões das línguas e os torneios ligados, em cada idioma, a certos impulsos da alma.<sup>42</sup>

Rousseau acredita que a música faz imitar as inflexões da linguagem; Kant parece apenas entender que há um grau de compartilhamento, não conferindo poder afigurativo e imitativo como faz Rousseau, novamente, uma distinção que só é possível ser feita em nível fenomenológico e que Kant procede com muita cautela. Kant acredita que, quando desligado de seu conteúdo linguístico original, o som musical traça uma sucessão de formas de afeto que se remetem a sentenças, sem contudo representar nada além da forma do afeto. Seria como uma “linguagem universal das sensações”<sup>43</sup>. A qualificação da música enquanto *aconceitual* é plenamente justificada quanto a esse aspecto, pois não seria possível imputar à música o conteúdo ou conceito de um sentimento, ou qualquer caráter imitativo. Novamente a fenomenologia kantiana parece bastante coerente e supera as posições de Rousseau.

A descrição do evento de um ponto culminante e de uma ideia associada à percepção musical é certamente inédita na literatura musical, e configura-se como uma percepção típica das obras em forma sonata:

pelo fato de aquelas ideias estéticas não serem nenhum conceito e pensamento determinado, a forma da composição destas sensações (melodia e harmonia) serve somente de forma de uma linguagem para, mediante uma disposição proporcionada das mesmas (a qual pode ser submetida matematicamente a certas regras, porque nos sons ela assenta sobre a relação do número das vibrações de ar no mesmo tempo, na medida em que os sons são ligados simultânea ou também sucessivamente), expressar a ideia de um todo coerente de uma indizível profusão de pensamentos, conforme a um certo tema que constitui na peça o afeto dominante<sup>44</sup>.

---

41 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 219

42 ROUSSEAU, J. *Ensaio sobre a origem das línguas*, 190.

43 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, 219.

44 Idem, *ibidem*.

Temos aqui uma abundância de noções que são associadas de uma forma bastante atípica, mas que podem ser discernidas. As noções *aconceituais* aparecem nos termos: sensação, indizível profusão e afeto. As noções conceituais aparecem nos termos: forma (melodia e harmonia), linguagem, proporção matemática, ideia e tema. Contudo, elas parecem estar todas reunidas sob o conceito de “ideia de um todo coerente”. O que é uma confluência atípica para a caracterização pregressa da música feita por Kant.

A primeira observação feita versa que a composição da forma musical, que pode ser estrategicamente composta com recurso matemático, criando uma verdadeira linguagem com base objetiva e conceitual, pode ser usada para alocar aquilo que é da esfera puramente sensória, sem que essa estrutura transmita um conteúdo conceitual ao sensível. Está assente no som a capacidade em traçar formalmente um afeto, como a montagem de um *esquema* da imaginação, e é nesse sentido que Kant falará do *tema* musical não enquanto uma célula de percepção lógica, mas enquanto aquilo que constitui o arranjo do *esquema* de um afeto, ou seja, um elemento ainda *aconceitual*.

Assim, o conteúdo que está a correr e fluir pela peça é ele integralmente sensível, notem: o tema musical é ele mesmo apenas uma marca abstrata de um *esquema*, e o que está verdadeiramente a acometer o ouvinte em sua percepção não é nada mais do que uma indizível profusão de sensações. Contudo, Kant vislumbra a possibilidade dessa profusão se converter em um fluxo de pensamentos. Embora desconsidere qualquer determinação ou quantidade junto à percepção musical, essa descrição que mantém já é um salto demasiado grande para o que viemos caracterizando enquanto música para Kant.

Para o filósofo, qualquer som modulado suscita sensações em nível corporal, e, nisso a que a neurociência pôde de fato contribuir demonstrando uma correlação entre a escuta musical e a ativação de diversas áreas motoras e regiões de recompensa, Kant somou também essa correlação a uma outra que supera inclusive a teoria dos afetos, que já vinha vinculando som, afetos e sensações no corpo, relações que sempre estiveram no campo de interesse da ciência moderna.

O salto dado por Kant acontece em virtude de sua maior preocupação em manter sua descrição fenomenológica a mais acurada possível, e investiga assim os sentimentos de *clímax*, que também inundam nosso corpo enquanto contemplamos uma música. Kant passa a descrever não mais o comportamento visto em terceira pessoa, mas a fenomenologia em primeira pessoa de uma experiência musical. Isso que “de fora” parece um clímax é vivenciado pelo ouvinte de uma maneira muito diferente, inclusive, de modo surpreendentemente diferente, de uma mera sensação. Essa mudança de perspectiva possibilitou a Kant introduzir a ideia de um “todo coerente” pertencente à experiência de uma escuta musical.

Do ponto de vista do ouvinte, a ideia de um todo coerente é despertada pela confluência entre uma forma musical movida por cálculos que não são conscientes, mas que sugerem modelos e unificações, ao mesmo tempo em que vivenciamos uma torrente de sensações pelo tempo. Será a capacidade que temos em compreender a torrente enquanto uma manifestação de elementos que se harmonizam, ou estão em via de se mostrarem unificados por um princípio único, que desperta essa precisa ideia, de que estamos diante de um “todo coerente”. A música despertaria, assim, não apenas uma ideia estética, mas uma ideia estética bastante determinada, que coincide inclusive com a etimologia da palavra *synfonia*: ação daquilo que soa (*Pho-ne*) junto, unificado (*Sym*).

Kant parece ter adicionado um material precioso a sua teoria estética, não fosse o fato desse processo de uma ideia estética musical não ser o fim dessa experiência, mas ter contiguidade em mais um novo processo, que em grande medida, invalida toda a produção intelectual que vimos ocorrer na ideia estética, uma vez que esse estado típico da percepção de pontos culminantes retornaria imediatamente e realimentaria a sensação corpórea, não se mantendo enquanto livre jogo da imaginação com o entendimento<sup>45</sup>. Embora vejamos que traços importantes das belas artes e mesmo de juízos de gosto puro poderiam dar um amparo teórico a essa descrição, são eles todos cancelados e remetidos a um estado corporal de gozo. Curiosamente, a principal chave interpretativa do fenômeno musical pela neurociência vem sendo o “mecanismo” da obtenção de prazer e da fuga da dor.

Se observamos como a reação dos músicos da música clássica no final do século XVIII corria em paralelo aos textos estéticos em voga, demonstrando uma falta de correlação entre as disciplinas teóricas e as novas expressões musicais, podemos dizer que já no século XVIII pouco se justificava a acentuação do mero gozo dos sentidos dado como conteúdo da atividade musical, mesmo para Kant. Assim, nos chama atenção que até o século XXI, o discurso sobre a base sensível da escuta musical ainda perpetue antigos fundamentos.

Pegando o gancho desse comentário, podemos indicar que escapou a Kant uma observação mais atenta ao papel do tema musical em uma obra. Ao mesmo tempo, faltou a Kant descrever com o devido pormenor o que seriam os *esquemas* de afeto e como são despertados e vivenciados em uma experiência musical.

Na composição musical, o tema é o substrato da compreensibilidade da obra, e a ideia a qual Kant lança mão, de um “todo coerente” faz parte da estruturação musical clássica desde os primeiros compassos. O tema se vê variado, desenvolvido e destrinchado sob esta profusão que é inicialmente harmônico-melódica, mas que Kant diz ser então substituída por uma profusão de afetos, uma substituição que não foi justificada de modo algum. Outro fato incomum está em Kant qualificar o fluxo

---

45 Idem, 225

de sons enquanto transitórios e incompreensíveis, *aconceituais*, mas que passam a estar aptos a uma ideia estética quando são encapsulados pelos *esquemas* de afetos. Sendo esses afetos puramente formais, sem qualquer conteúdo e igualmente transitórios. Ou seja, não há conceito, substancialmente imitativo ou objetivo, que esteja servindo de lastro para a ideia estética. E o que garante esse lastro é na verdade um arranjo matemático dos componentes sonoros, justamente esse elemento que Kant julgava ser um recurso que causava tão somente enfado, recurso rejeitado por Kant enquanto parte do fenômeno musical, mas que aparece aqui enquanto componente essencial da formalização da peça musical.

Afinal, o que faz a forma sonata senão justamente traçar um percurso melódico e harmônico que busca um equilíbrio entre a unidade temática em meio às profusões e variações que se imprimem em seu prosseguir temporal? Não seria a escuta musical clássica, da forma sonata, por si mesma, o percurso de uma tensão entre um “todo coerente” e uma aparente multiplicidade disforme?

A única ideia estética que a música é capaz de evocar não se encontraria em uma simetria tal, ou analogia, com o próprio modelo do conhecimento? Ou seja, a tarefa de, em meio a uma imediata desorganização e profusão da natureza, encontrar uma regra universal, um todo coerente? Sabemos que Kant conduz tal ideia novamente para uma sensação corporal, e que esta não aparece como uma experiência consistente da reflexão. Mas qual o sentido em se determinar a produção musical da música clássica e os gênios de sua composição como meros produtores de deleite sonoro em uma degustação de prazeres amenos? As razões de Kant não parecem plenamente acessíveis, ou, há realmente uma confluência de problemas teóricos com problemas fenomenológicos, os quais Kant não soube tratar amplamente.

Não podemos deixar de notar que o conceito de “todo coerente” compõe um núcleo original da reflexão kantiana, e de um modo ou de outro aponta para um componente intelectual, mesmo que negado, ou denegado na contiguidade da experiência musical. Ao rejeitar alguns princípios basilares da teoria dos afetos, e ao mesmo tempo rechaçar tanto a música instrumental como as futuras pretensões idealistas da música absoluta, Kant se coloca em um lugar *sui generis*.

### **Compreender a música e compreender Kant**

A tese do livre jogo das sensações que a música desempenharia é única e original de Kant. As razões de Kant para chegar a esse arranjo perpassam por descrições de cunho fenomenológico e sua teoria transcendental do juízo de gosto. Contudo, várias características fenomenológicas destacadas por Kant entram em conflito e por vezes se contradizem, seja entre si ou com a teoria que busca resguardá-las. De um lado, a percepção musical não seria nada mais do que a percepção de sensações qualitativas puras, sem qualquer determinação, mas ao mesmo tempo, a percepção

musical consegue se configurar como um fenômeno que ultrapassa a mera percepção pontual de sons. Aceitando a constatação de Rousseau, é rejeitada a matemática enquanto condição de possibilidade assente na percepção de tipo musical, mas, ao mesmo tempo, diz ser a matemática um elemento central na evocação da ideia estética.

O século XVIII foi uma era de efervescência nesta área e muitos nomes se destacam entre a ciência e a estética musical: Rameau, Euler, Rousseau, Kant, D'Alembert, Triest, Michaelis, Reinhard, etc. Se há pouca unidade entre estes trabalhos, podemos também dizer que a vinda do século XIX não ajudou em nada, acrescentando ainda mais inquéritos, incluindo novos discursos metafísicos ao debate musical. De toda forma, as questões do século XVIII constituem a porta de entrada da estética musical moderna e seu acúmulo vislumbrou uma pretensão de unificação no século XIX com o trabalho de Eduard Hanslick em *Do belo musical*.

Em sentido negativo, e inadvertidamente, Kant estimulou uma resposta por parte dos especialistas em música, e dali em diante maiores feitos teóricos tomaram forma, na constituição de um discurso mais coerente com a autonomia da arte musical. Johann K. F. Triest elabora e publica em 1801 (oito anos após a publicação da segunda edição da *Crítica da faculdade do juízo*) na revista de crítica musical *Allgemeine Musikalische Zeitung*, o termo *música pura*, marcando assim o advento, no meio intelectual, de uma supremacia da música instrumental.

Enfim, estaria correta a assertiva de Wheterston que diz ser a obra kantiana pessoal e implausível?

Afora certa implausibilidade que acompanha todo discurso teórico-hipotético, Kant se notabilizara por adjurar uma estética tradicional, ainda vinculada a um papel subsidiário da música, aderindo a um perfil perceptivo-fenomenológico em grande medida aquém da então música instrumental. Ao mesmo tempo, sua observação sobre a ideia de “um todo coerente” abre a possibilidade de pensarmos a música enquanto portadora de alguma espécie de cognição e objetividade, elementos importantíssimos para o trabalho de Hanslick. Nossa opinião é de que Kant fornece aquilo que promete, um quadro bastante especulativo e experimental e não há porque reprovar seu ímpeto, sobretudo quando traz aquela marca possível apenas a um grande pesquisador, em trazer material que exceda a sua própria tolerância. Em termos de sua personalidade, como comentamos em outro momento, parece que Kant carrega mais traços da coletividade onde habitava do que apenas um traço individualizante.

O que se percebe na continuação daquilo que foram os estudos em estética musical é que os trabalhos passaram a ser mais frutíferos quanto mais foram analisados separadamente os atributos cognitivos, fenomenológicos e fisiológicos, mas ainda assim uma unidade e contiguidade desses estudos, que parece ainda longe de ser atingida, tem nessas especulações kantianas ao menos um impulso convergente.

## Referências

- BLOOD, A.; ZATORRE, R. Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion. *National Academy of Sciences-PNAS*, vol. 98, no. 20, set./2001, pp. 11818-11823.
- DUARTE, R. *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- \_\_\_\_\_. A aconceptualidade da música em Kant e suas ressonâncias: Hegel e Adorno. In: MARQUES, U. *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 281-299.
- FISCHER, M. Leonhard Euler et la Musique. *REPERES-Revue des Instituts de recherche sur l'enseignement des mathématiques*, Nancy, N° 62, 2006, pp. 42-56. [http://www.univ-irem.fr/reperes/articles/62\\_article\\_428.pdf](http://www.univ-irem.fr/reperes/articles/62_article_428.pdf). Acesso em 08/12/2014.
- JUSTI, V. A música agradável, bela e sublime na terceira Crítica de Kant. In: MARQUES, U. *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 93-111.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- HANSLICK, E. *Do belo musical*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- MARQUES, J. Harmonia e melodia na segunda analogia da experiência de Kant. In: MARQUES, U. *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 129-141.
- MARTINS, C. O belo e a música. In: MARQUES, U. *Kant e a Música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 75-91.
- NACHMANOWICZ, R. *Lógica e música: conceitualidade musical a partir da filosofia de Kant e Hanslick*. Belo Horizonte: Editora Relicário, 2014.
- PANKSEPP, J. The Emotional Sources of “Chills” Induced by Music. *Music Perception An Interdisciplinary Journal*, California, Vol. 13, No. 2, 1995, pp.171-207.
- ROUSSEAU, J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- VELÁZQUEZ, D.; LONNGI, P. Contribuciones de Leonhard Euler a la acústica. *Miscelânea Matemática: Sociedad Matemática Mexicana*, San Andrés Totoltepec, n. 46, Mayo/2008, pp.1-25. <http://www.miscelaneamatematica.org/Misc46/Lonngi.pdf>. Acesso em 08/04/2014.
- VIDEIRA, M. A recepção da crítica do juízo na literatura musical do início do séc. XIX. In: MARQUES, U. *Kant e a música*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010, pp. 181-209.
- WEATHERSTON, M. Kant Assessment of music in the critique of judgment. *British journal of Aesthetics*, Oxford, Vol. 36, n. 1. 1996, pp. 56-65.

Recebido em: 10.12.2014

Aceito em: 03.04.2015





# Kierkegaard *antimoderno*, ou para uma tipologia (alternativa) da posição sociopolítica kierkegaardiana

Kierkegaard *antimodern*, or towards an alternative typology for the kierkegaardian sociopolitical position

Gabriel Guedes Rossatti

[gabrielrossatti@gmail.com](mailto:gabrielrossatti@gmail.com)

(Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil)

**Resumo:** Kierkegaard, não obstante ser geralmente reconhecido como um dos mais importantes pensadores do século XIX, ainda hoje sofre de interpretações muitas vezes distorcidas, tanto é que seu pensamento sociopolítico, mais especificamente, parece padecer bastante nas mãos de seus intérpretes, os quais muitas vezes o têm como *conservador*, quando não como *reacionário*. Neste sentido, pretendo neste artigo tanto reavaliar precisamente a *posição* sociopolítica de Kierkegaard quanto explicitar diferentes *topoi* ou temas presentes na produção kierkegaardiana, sendo que ambas estas coisas serão feitas a partir de uma chave de leitura bastante específica, a saber, o conceito de “antimoderno” tal qual trabalhado por Compagnon.

**Palavras-chave:** Kierkegaard; modernidade; antimodernos; moralistas; democracia.

**Abstract:** Kierkegaard, notwithstanding his reputation as a major nineteenth century thinker, up to this day suffers in the hands of his interpreters, particularly the ones interested in his sociopolitical thought. Indeed, many of them still seem to cling to the view according to which he would have been a *conservative*, if not a downright *reactionary* writer. In this sense, taking as a cue the label “antimodern” as developed by Compagnon, I intend to both discern different *topoi* in his production, as well as more fundamentally propose a different label for his sociopolitical position, viz, *antimodern*.

**Keywords:** Kierkegaard; modernity; antimoderns; moralists; democracy.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p163-178>

*“Allez, allez, je les connais bien tous les principes subversifs de vos novateurs rétrogrades, suivant la belle expression de M. Jouy. Est-ce de M. de Jouy, la belle expression?”*  
Théophile Gautier. *Les Jeunes-France*, 1833.

---

\* Devo agradecer a Thiago Faria, doutor pela PUC-RJ, pelos apontamentos feitos seguintes a uma leitura cuidadosa deste texto. Vale também explicitar que este trabalho foi originalmente apresentado no congresso “Kierkegaard: 200 anos depois”, ocorrido em maio de 2013, na Unisinos, RS.

## I. Introdução

Se o ano de 2013 foi, no que diz respeito aos assim chamados “estudos kierkegaardianos”, marcado por ter sido o ano de comemoração do bicentenário de nascimento do *múltiplo* pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) e no que, para mim, tais comemorações de fato exigem de seus leitores e intérpretes abordagens diferenciadas, mais amplas, transversais, as quais permitam traçar um *balanço* da obra em seus termos mais gerais, então visarei aqui uma chave hermenêutica que ajude a decifrar os *sentidos* mais profundos da produção kierkegaardiana; mais exatamente, viso aqui sua produção em sua totalidade sob seus aspectos sociopolíticos. Vale, neste sentido, rapidamente apontar que esta teve seu início no insípido artigo de jornal publicado em 1834 sobre a emancipação feminina e no qual se percebe um jovem Kierkegaard ainda demasiado influenciado pelo vulto de Heiberg e por tudo o que este significava - noção de cultura aristocrática [*Bildung*], elitismo, etc. - e que teve por fim os praticamente nihilistas artigos de jornal publicados em 1855. Assim, viso uma produção que se estende por cerca de vinte anos (1834-1855), não obstante suas intermitências, seus recuos, silêncios e hesitações, enfim, falo de uma produção descomunal que teve como suportes tanto a produção de cartas - estas, infelizmente em número reduzidíssimo para os padrões da época -, de diários ou anotações privadas (extrema, exageradamente volumosos), assim como a produção no formato de livros e de artigos de jornal, sem mencionar a publicação *própria* de um jornal, intitulado *O Momento*, o que a configura, neste sentido, como uma *típica* produção do século XIX, por conta mesmo da diversidade de gêneros que tais suportes implicam. Mas, voltando por fim à minha proposta original, lanço aqui como chave hermenêutica a ser desenvolvida neste artigo o conceito de “antimoderno”, mas, note-se bem, *exatamente tal qual* desenvolvido pelo estudioso Antoine Compagnon em sua obra de título *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*<sup>1</sup> e que tem como objeto uma muito específica, senão singular tradição francesa de pensamento *aparentemente* conservadora em termos políticos. Resumindo, pois, avançarei a tese de que tal conceito de “antimoderno” serve *perfeitamente*, tal qual uma luva, dir-se-ia, à figura de Kierkegaard e, conseqüentemente, à sua produção, e é por isso que agora pretendo retomar as análises de Compagnon, para depois aplicar tal conceito à produção kierkegaardiana.<sup>2</sup>

1 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard, 2005. Vale notar que há tradução para o português da mesma; cf. COMPAGNON, A. *Os Antimodernos*. Tradução de L. T. Brandini. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

2 Vale já apontar que, tanto por motivo de facilidade quanto por precisão acadêmica, todas as citações da obra de Kierkegaard serão dadas de acordo com o padrão estabelecido nos estudos internacionais a partir da última edição dinamarquesa, a saber, a *Søren Kierkegaards Skrifter*, editada por Niels Jørgen Cappelørn *et al.*, Copenhagen: Gads Forlag, 1997-2013 (55 volumes). Assim, SKS 16, 49 remete à obra de título (em português) “Ponto de vista explicativo acerca de minha atividade como escritor”, p. 49. Mencionar cada título de maneira avulsa (sendo que cito obras de gêneros bastante

## II. Compagnon e a tradição dos “antimodernos”

De acordo com Compagnon, “antimodernos” são aqueles intelectuais ou escritores (sendo estas categorias demasiadamente *equivocas*, diga-se de passagem) fundamentalmente *ambivalentes* em relação à chegada ou aparição da “modernidade”.<sup>3</sup> Mais especificamente, porém, para Compagnon os “antimodernos” seriam aqueles teóricos em conflito com *determinadas* premissas do projeto moderno, mas, note-se bem, não com absolutamente todas. Em outras palavras, os antimodernos seriam aqueles pensadores, autores ou intelectuais possuidores de uma teoria, por mais implícita que fosse, da modernidade e que, a partir disso, ter-se-iam colocados como pensadores críticos, senão mais exatamente *pessimistas*, a respeito de alguns dos pilares, quer dizer, de alguns dos temas mais fundamentais do projeto mesmo da modernidade. Mais vale aqui citar o que o próprio Compagnon entende por seu conceito de “antimodernos”:

Quem são os *antimodernos*? (...) Não todos os campeões do *statu [sic] quo*, os conservadores e reacionários de toda espécie, não todos os atrabiliários e desenganados de seu tempo, os imobilistas e os ultracistas, os resmungões e os reclamões, mas os modernos em desacordo com os Tempos modernos, o modernismo ou a modernidade, ou os modernos que o foram relutantemente, modernos divididos [*déchirés*] ou ainda modernos intempestivos. (...) Baudelaire é o seu protótipo, sua modernidade - ele inventou a noção - sendo inseparável de sua resistência ao “mundo moderno”.<sup>4</sup> (...) [Em suma,] Não poder-se-ia melhor definir o antimoderno como moderno, preso ao movimento da história mas incapaz de abrir mão [*faire son deuil*] do passado.<sup>5</sup>

Percebe-se, pois, que os antimodernos são adversários modernos da modernidade - “os antimodernos não são não importa quais adversários do moderno, mas mais os pensadores do moderno, seus teóricos”<sup>6</sup> - ou seja, um tipo

---

diversos, *i.e.* cartas, anotações privadas, obras propriamente ditas, e de períodos diversos etc.) seria problemático na medida em que os títulos não apenas viriam em dinamarquês como, mais especificamente, os cadernos de anotação de Kierkegaard se mostram particularmente difíceis (por excesso de siglas) de serem citados por extenso; não obstante, no que diz respeito às obras mais importantes de Kierkegaard e, na medida em que existirem traduções para o português, tentarei mencionar, geralmente no corpo do texto, pelo menos seus títulos, de forma que os (as) leitores(as) possam minimamente ter noção da obra citada.

3 Vale mencionar que o próprio Compagnon não se dá o trabalho nessa sua obra de explicitar o que entende por “modernidade”. Já eu gosto de pensá-la muito a partir de Ortega y Gasset, para o qual o “novo mundo” da modernidade - vale salientar que ele já utilizava a expressão - seria composto a partir da “democracia liberal, [d]a experimentação científica e [d]o industrialismo. Nenhum destes princípios foi inventado pelo século XIX, senão que procedem dos dois séculos anteriores. A honra do século XIX não consiste em sua invenção, e sim em sua implementação” (ORTEGA Y GASSET, J. La Rebelión de las Masas. In: *Obras Completas, tomo IV (1926-1931)*. Madrid: Taurus, 2005, pp. 406-407).

4 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, pp. 7-8.

5 Idem, p. 13.

6 Idem, p. 24.

muito específico de resistência fundada em certos preceitos modernos - sendo o mais fundamental deles, o de crítica iluminista<sup>7</sup> - que são voltados contra a própria modernidade (enquanto *constructo* teórico) precisamente com o intuito de criticá-la; em suma, como diz Compagnon uma vez mais, os antimodernos são os “críticos modernos da modernidade”.<sup>8</sup> Em outros termos, os antimodernos são aqueles pensadores, escritores, etc. que, por um lado, se encontram em embate constante com a modernidade, enquanto que, por outro lado, a utilizam como *suporte*, isto é, como *condição* para o próprio pensamento, invariavelmente crítico ou polêmico, chegando mesmo - segundo um padrão mais ou menos recorrente, nos finais das carreiras destes estrangeiros situados em meio às suas próprias pátrias - à, como será visto adiante, imprecação destemperada, entendendo-se por esta a agudização histórica do discurso desenvolvido ao longo de suas carreiras. Neste sentido, os antimodernos são verdadeiros “franco-atiradores”<sup>9</sup>, cuja situação ideológica é das mais complicadas por conta mesmo do caráter necessariamente *ambivalente* de suas relações para com a modernidade:

Há entre os antimodernos uma fissura e uma indisciplina inalienáveis que os torna o contrário dos centristas, pois a direita lhes concebe de esquerda e a esquerda de direita. Fora de lugar, eles perdem nos dois planos, antes de transformar sua perda em ganho. [...] Entre as vanguardas [*avant-gardes*] e as retaguardas [*arrière-gardes*], à retaguarda da vanguarda ou à vanguarda da retaguarda, os antimodernos, reivindicando um direito de inventário, fazendo uso do ceticismo e da liberdade, ocupam uma posição aparentemente desconfortável da qual, contudo, tiram uma vantagem certa. [...] Morcegos, os antimodernos convertem uma marginalidade política e um handicap ideológico em trunfo estético. Há neles uma incoerência irreduzível que lhes dá sua força.<sup>10</sup>

Com efeito, Compagnon utiliza uma “palavrinha mágica” em meio a estas considerações que, ainda que não citada literalmente por mim na passagem acima, fornece a chave mais profunda em termos de história das ideias para a devida compreensão deste “fio”<sup>11</sup> de pensamento que atravessa não apenas a modernidade, mas mais especificamente a modernidade muito mais longa que se pode conceber desde os gregos; refiro-me, em suma, à noção de *atopia*,<sup>12</sup> a qual, por sua vez, remete

7 Cf. KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ; Contraponto, 1999.

8 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 441.

9 Idem, p. 444.

10 Idem, pp. 446-447. Ou, como coloca outro estudioso, ainda que utilizando uma outra etiqueta para os intelectuais que analisa (e que poderiam ser denominados de “antimodernos” sem muitos problemas), “Em análise final os liberais aristocráticos eram partidários da modernidade: eles próprios eram modernos” (KAHAN, A. S. *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001, p. 32).

11 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 14.

12 Cf. Idem, p. 447. Vale explicitar que Compagnon não investe neste viés de interpretação,

a Sócrates e sua inclassificável posição em relação aos seus contemporâneos, tema este, aliás, mais do que presente na obra de Kierkegaard.<sup>13</sup> Assim, os antimodernos são no fundo os herdeiros tardios de ninguém mais ninguém menos do que Sócrates, o que significa que eles fazem parte de toda uma tradição de *idiotas*, ou seja, de *polêmicos* sujeitos privados que decidem fazer da *ironia*,<sup>14</sup> muitas vezes, o seu meio principal ou favorito de crítica, sendo esta, aliás, uma das explicações possíveis para sua fundamental incompreensibilidade. Isto, por sua vez, me leva a dizer que os “antimodernos” são - parafraseando o título do ensaio de Sartre a respeito de um de seus maiores representantes, a saber, Flaubert - os *idiotas da família*, os bizarros, portanto, os singulares, aqueles que em grego, tal qual seu “pai primevo”, Sócrates, ganham o epíteto de *atopótatos* (ατοπώτατος).<sup>15</sup>

Contudo, para além de uma tipologia diferente acerca desta longínqua tradição de pensamento, Compagnon efetua uma síntese do pensamento dos *atopótatos* na modernidade francesa de meados do XIX a meados do XX, chegando assim a seis *topoi* recorrentes nessa linhagem, os quais, como argumentarei, encontram-se *claramente* presentes na produção kierkegaardiana, convertendo-se mesmo em verdadeiros *pilares* da mesma; tais temas são fundamentalmente e, tais quais denominados por Compagnon:<sup>16</sup> I) a figura *histórica* ou *política* da *contrarrevolução*; II) a figura *filosófica* do *anti-iluminismo*; III) a figura *existencial* do *pessimismo*; IV) a noção de *pecado original*; V) a figura *estética* - e, de fato, deve-se ter sempre em mente o caráter em boa medida *estético* desta tradição, especificamente na modernidade - do *sublime*; VI) e, por fim, um dos aspectos menos investigados da produção kierkegaardiana, a saber, a *vituperação*, isto é, a crítica ideológica desenvolvida de maneira aberrante, agressiva, histórica ou mesmo apocalíptica.

### III. Kierkegaard como “antimoderno”

Esboçado este quadro de referências, volto-me agora à obra de Kierkegaard, de

---

mencionando, portanto, não apenas Sócrates mas seus herdeiros, os *moralistas*, apenas *en passant*.

13 Pois como ele mesmo explicitaria em um de seus escritos literalmente *terminais*: “a única analogia que tenho diante de mim é Sócrates; minha tarefa é uma tarefa socrática” (SKS 13, 405).

14 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 448.

15 Cf. SKS 16, 49. Ou como bem coloca a questão P. Hadot, “A palavra significa etimologicamente ‘fora de lugar’, portanto estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, *déroutant* [sic]” (HADOT, P. La figure de Socrate. In: HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophe antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 120; sobre este tema ver também outro ensaio presente na mesma obra pp. 267ss.). Com relação a uma leitura de Kierkegaard precisamente como *atopótatos*, vd. VERGOTE, H.-B. *Sens et répétition. Essai sur l’ironie kierkegaardienne*, t. I & II. Paris: Cerf/Orante, 1982; por fim, com relação ao *topos* eminentemente socrático do “idiota”, cf. LAFOND, J. La Rochefoucauld: le moraliste et l’Idiot. In: LAFOND, J. *L’homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*. Paris: Honoré Champion, 1996. pp. 305-26.

16 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 17.

forma a aplicá-lo a esta. Neste sentido, o primeiro *topos* recorrente no pensamento dos antimodernos, como o próprio nome já o indica, diz respeito à sua colocação diante da Revolução Francesa, mãe, ou melhor, como dizia Burke, “a maternidade de revoluções futuras”,<sup>17</sup> o que de fato acabou por se revelar verdadeiro, uma vez que ela abriu o precedente para todas as revoluções políticas ocorridas no século XIX e para além deste. Mais especificamente, Compagnon reconhece no interior da figura *histórica* ou *política* da *contrarrevolução* - sendo que não vou retomar aqui suas distinções bastante escolásticas entre *antimodernos* e *contramodernos*, assim como entre *contrarrevolução* e *antirevolução*<sup>18</sup> - três características mais particulares, a saber, a) o fato de todo contrarrevolucionário ser um *emigrado*, no sentido de ser um estrangeiro dentro de sua própria pátria;<sup>19</sup> b) o fato da contrarrevolução replicar à sua antítese em uma dialética que as liga irremediavelmente, o que configura a modernidade dos antimodernos<sup>20</sup>; e c) o caráter eminentemente *teórico* de sua resistência à Revolução; pois diferentemente dos reacionários ou mesmo dos conservadores, os antimodernos geralmente pressupõem ou uma teoria da Revolução,<sup>21</sup> ou uma teoria (mais geral) da modernidade.<sup>22</sup> De fato, vale precisar que Compagnon estipula que o antimoderno é “fundamentalmente um emigrado (...) ou um cosmopolita reticente em se identificar com o sentimento nacional”<sup>23</sup>, o que significa que “todo antimoderno permanecerá um emigrado do interior”.<sup>24</sup> Ora, tais palavras, por sua vez, mais do que remetem à análise adorniana do *intérieur* como “a *imagem* concreta do “ponto” filosófico de Kierkegaard”.<sup>25</sup> E ainda que as análises de Adorno a respeito de Kierkegaard devam, de maneira geral, ser tomadas com certa precaução,<sup>26</sup> permanece o fato de Kierkegaard ter sido mesmo um “emigrado do *intérieur*”, ou seja, um *estrangeiro* dentro de sua própria pátria na medida em

---

17 BURKE, E. *Reflections on the revolution in France*. CLARK, J.C.D (ed.). Stanford, CA: Stanford University Press, 2001. p. 177.

18 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, pp. 22-24, 28, 114.

19 Cf. Idem, p. 22.

20 Cf. Idem, p. 23.

21 Cf. Idem, *ibidem*.

22 Cf. ROSSATTI, G.G. *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-conceitual*. 2012. 205f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis 2012.

23 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 22.

24 Idem, *ibidem*.

25 ADORNO, T. W. *Kierkegaard: construção do estético*. Tradução de Alvaro Valls. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 107; sobre o tema do ‘*intérieur* kierkegaardiano’, cf. pp. 100-112.

26 Vale esclarecer aqui, ainda que *não* me interesse entrar nesta seara, que se a leitura adorniana de Kierkegaard pode possuir muitos pontos interessantes, de maneira geral têm-se como ponto pacífico dentro do âmbito dos estudos kierkegaardianos que ela é antes e acima de tudo uma leitura problemática, senão em muitos sentidos equivocada; neste sentido, cf. PATTISON, G. ‘*Poor Paris!*’. *Kierkegaard’s Critique of the Spectacular City*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1999, pp. 14, 47-48.

que, particularmente após o “caso Corsário”<sup>27</sup>, quer dizer, de sua descoberta mais aguda da dinâmica igualitária, o que equivale a dizer da dinâmica revolucionária da época como um todo, ele - as cartas o atestam - resolveu se fechar em sua moradia, esperando, como faria nos anos finais, e tal qual o morcego aludido anteriormente, o momento certo de *contra*-atacar, no caso o pastor Martensen e toda a igreja dinamarquesa. Logo, a primeira figura aludida por Compagnon é claramente visível na produção kierkegaardiana, ganhando sua formulação através do conceito, devido a Adorno, por sua vez, de *intérieur*. Não obstante, há ainda dentro deste primeiro topos um traço, desta vez *estilístico*, que Compagnon reconhece particularmente na obra de Joseph de Maistre e que merece nossa atenção, a saber, seu pendor pela utilização de *antimetábolos*, isto é, pela repetição de uma sequência de palavras em uma ordem reversa a partir de um ponto de simetria<sup>28</sup>, figura retórica esta que representaria o caráter *dialético* e, neste sentido, ambivalente, senão *irônico* dos antimodernos, tal qual lapidarmente formulado na seguinte passagem de Joseph de Maistre, na qual ele considera que “o restabelecimento da Monarquia, o que chamam *contrarrevolução*, não será uma *revolução contrária*, mas o *contrário da revolução*.”<sup>29</sup> Ora, não é que Kierkegaard, 51 anos após a publicação desse texto de Maistre e (ao que tudo indica) sem tomar conhecimento do mesmo, comentando em carta ao jurista Kolderup-Rosenvinge, no seu caso, exatamente as revoluções de 1848, falaria em termos praticamente idênticos, deixando assim claro que não era um *reacionário*, e sim um “reacionário dialético”, isto é, um *antimoderno*: “Pois não é esta a lei para a confusão nos últimos acontecimentos europeus: as pessoas querem parar [*standse*] com o auxílio de uma revolução e uma revolução através de uma contrarrevolução; mas o que é uma contrarrevolução senão uma revolução?”<sup>30</sup> Assim, Kierkegaard não visava uma contrarrevolução, e sim, tal qual Maistre, o *contrário da revolução*.<sup>31</sup>

O segundo topos sintetizado por Compagnon, a saber, “a figura *filosófica da anti-iluminação*”, diz respeito à suspeição sistemática dos antimodernos frente ao culto da razão, do idealismo e do utopismo próprios da filosofia enciclopedista ou iluminista do século XVIII.<sup>32</sup> De fato, se ambos Burke e Maistre deploravam, como dizia o primeiro, os “princípios abstratos” dos revolucionários em detrimento do

27 Embora mesmo antes disso ele já dissesse, ainda que através do pseudônimo Vigilius Haufniensis, autor do *Conceito de Angústia*, que “eu como autor sou um rei sem país” (SKS 4, 313).

28 Vd. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, pp. 28 ss.

29 MAISTRE, J. de. *Considérations sur la France*. In: *Œuvres*. GLAUDES, P. (ed.). Paris: Robert Laffont, 2007, p. 276.

30 SKS 28, 399.

31 Especificamente sobre a relação da parte de Kierkegaard para com o conceito de “revolução”, cf. ROSSATTI, G. G. *Revolution*. In: *Kierkegaard's Concepts, tome V*, EMMANUEL, S., MCDONALD, W and STEWART, J (eds.). Aldershot: Ashgate, 2015, pp. 245-253.

32 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 45.

“curso da natureza”,<sup>33</sup> Kierkegaard, por sua vez, criticaria os liberais dinamarqueses inebriados com a noção de *progresso* tal qual esta tomou corpo na Dinamarca a partir da revolução de 1830 na França nos seus primeiros escritos jornalísticos. Assim, sua profissão de fé em termos da necessidade de uma postura *realista* ou *pragmática* em política pode ser encontrada em diversas passagens desses artigos de polêmica política,<sup>34</sup> dos quais pinço agora uma citação:

Da mesma forma que um salto para trás é algo equivocado (o que a época como um todo está suficientemente disposta a reconhecer), da mesma maneira um salto para frente é equivocado - ambos porque um desenvolvimento natural [*en naturlig Udvikling*] não procede através de saltos, e a seriedade da vida irá ironizar tais experimentos [*Forsøg*], por mais que sejam bem sucedidos no momento.<sup>35</sup>

Ora, se de acordo com Compagnon, o adágio do protesto antimoderno de *realismo* em política seria algo como a expressão: “*Na vida, é necessário...*”,<sup>36</sup> então particularmente os primeiríssimos artigos jornalísticos e discursos de Kierkegaard não são nada senão variações acerca desse adágio, como visto nesta passagem citada há pouco, de acentos, aliás, literalmente burkeanos.<sup>37</sup> Isto significa que a segunda figura dos *antimodernos* é estreitamente ligada à concepção de *progresso* dos modernos, a qual é desacreditada, como dito por Kierkegaard na passagem acima, em nome da “seriedade da vida”.

Já a terceira figura dos antimodernos, esta de caráter moral ou existencial, ainda que, no pensamento dos antimodernos ela tenha claras conotações teológicas,<sup>38</sup>

---

33 Cf. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, pp. 182-185.

34 Não posso senão remeter, novamente, à minha tese de doutorado, na qual abordo mais detalhadamente estes aspectos; cf. ROSSATTI, G. G. *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-conceitual*, pp. 38-100. Com efeito, um dos principais problemas desses escritos primeiros de Kierkegaard diz respeito ao fato de serem fundamentalmente *réplicas* aos textos de seus pares, no caso liberais dinamarqueses inseridos em um imenso debate acerca dos rumos que a Dinamarca enquanto coletividade deveria tomar. Neste sentido, fica praticamente impossível dar uma ideia da posição kierkegaardiana se não se levar em conta tais textos aos quais ele responde, coisa que precisamente não tenho como fazer aqui dadas as limitações deste trabalho. Já para uma análise mais geral da interpretação kierkegaardiana da modernidade, cf. ROSSATTI, G. G. *The Present Age*. In: *Kierkegaard's Concepts, tome V*. pp. 113-120.

35 SKS 27, 198-199, P254 (1835).

36 Vd. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 45.

37 Pois como dissera o mesmo: “A ciência de construção de uma comunidade [*commonwealth*], ou de sua renovação, ou de sua reforma, não é, como toda outra ciência experimental, para ser ensinada à [*sic*] *priori*. (...) A ciência do governo, sendo, portanto, tão prática em si mesma, e compreendida [como] visando tais propósitos práticos, assunto este que requer experiência e muito mais experiência do que qualquer pessoa poderia amearhar em toda sua vida, por mais sagaz e observadora que possa ser, pois é com infinita cautela que qualquer homem deve aventurar-se em derrubar [*pulling down*] um edifício que respondeu em qualquer medida tolerável de épocas aos propósitos comuns da sociedade, ou de construí-lo novamente, sem possuir modelos e padrões de utilidade aprovada ante seus olhos” (BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*, p. 220).

38 Vd. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 67.

é, como diz uma vez mais Compagnon, o “*pessimismo* ou qualquer outro nome que se lhe queira dar: desespero, melancolia, luto, spleen ou ‘mal do século’.”<sup>39</sup> Curiosamente, segundo o mesmo Compagnon, a palavra “pessimismo” aparece como um neologismo no dicionário Littré (1863-1872), o qual a define como “Opinião de pessimistas”; já o *artigo* “pessimista”, por sua vez, define este como “Aquele que considera tudo errado. Diz-se às vezes daqueles que, em tempos de dissensões políticas, não esperam o que eles consideram como o bem senão do excesso do mal.”<sup>40</sup> Ora, como não pensar no refrão que aparece em tantas obras e anotações privadas de Kierkegaard, a saber, *mundus vult decipi* (“o mundo quer ser enganado”)<sup>41</sup> o qual, por sua vez, *legítima* a estratégia socrática tal qual esclarecida publicamente em *O Ponto de vista acerca de minha atividade como autor?*. Mais especificamente, na obra intitulada *Uma Recensão Literária*, de 1846, Kierkegaard chega mesmo a dizer que

o nivelamento é aquilo que o indivíduo egoísta e a geração egoísta concebiam como o mal, *mas também* aquilo que para o indivíduo, cada um especificamente, se ele assim quiser isso em sinceridade para com Deus, pode se tornar o ponto de partida [*Udgangspunkt*] para a vida excelsa - para ele será verdadeiramente educativo viver na época do nivelamento.<sup>42</sup>

Como visto, Kierkegaard, como bom antimoderno pessimista que era, raciocina na base de uma dialética “política do pior”,<sup>43</sup> - vale ainda citar a passagem de *O Ponto de vista*, na qual Kierkegaard confessa ter sido sua “opinião de que ‘a guerra’ foi uma sorte [*Lykke*] para a Dinamarca”<sup>44</sup> -, o que significa dizer que quanto mais nivelamento, quanto mais imanência ou temporalidade, em suma, quanto mais aguda a *dinâmica* da modernidade, pior por um lado, isto é, para aqueles poucos ainda ligados à noção de “transcendência”, enquanto que, por outro lado, esse mesmo excesso de imanência, concebido nesta face precisamente como um *examen rigorosum*,<sup>45</sup> somente tenderia a tornar as coisas mais claras, uma vez que exigiria dos indivíduos-massificados a *decisão existencial* em relação ao cristianismo (ou a si mesmos) tão privilegiada quanto exigida por Kierkegaard ao longo de seus escritos. Isto tudo, por sua vez, sem mencionar o conceito de “desespero”, longamente trabalhado em um livro inteiro dedicado a ele, a saber, *Doença para a Morte*.<sup>46</sup>

39 Idem, p. 63.

40 LITTRÉ *apud* COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 64.

41 Ou, como diz Compagnon, “Todos os antimodernos são discípulos de La Boétie” (COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 31).

42 SKS 8, 84; minha ênfase.

43 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 64.

44 SKS 16, 48.

45 Cf. SKS 8, 84 (*Uma Recensão Literária*).

46 Cf. SKS 11, 116-220.

A quarta figura ou topos do pensamento antimoderno também se encontra mais do que presente ao longo da produção kierkegaardiana, sendo, de fato, um de seus conceitos mais importantes ou fundamentais, a saber, a noção de *pecado*, objeto mais especificamente tanto de *O Conceito de Angústia*, onde, não obstante, Vigilius Haufniensis reconhece que ele (o pecado) “Propriamente não pertence a nenhuma ciência”,<sup>47</sup> assim como de *Doença para a Morte*, onde se encontra a formulação segundo a qual “O pecado é: diante de Deus, ou com a concepção de Deus, em desespero não querer ser a si mesmo, ou em desespero querer ser a si mesmo.”<sup>48</sup> E vale apontar que aquilo que Compagnon diz a respeito do uso do conceito de pecado original nas obras dos antimodernos franceses, a saber, que se eles, na qualidade de herdeiros da Revolução Francesa,<sup>49</sup> relacionam esta retrospectivamente àquele, no que passam a conceber a Revolução como a encarnação total e perfeita do *mal*, pois tal ligação não deixa de se apresentar na mente de Kierkegaard, o qual chega mesmo a dizer, em *Uma Recensão Literária*, que o “nivelamento propriamente [dito] não é de Deus [Guddommen]”.<sup>50</sup> Neste sentido, vale precisar que se mais fundamentalmente o uso antimoderno da categoria *pecado* é feito com o intuito de desacreditar a concepção antropológica implícita no projeto da modernidade, na qual a *hubris*<sup>51</sup> toma o lugar da humildade e, conseqüentemente, de toda uma concepção antropoteológica (de cunho holístico) na qual o ser humano é a parte que deve se adequar em termos de sua posição no cosmo, então é com esse intuito mesmo que Kierkegaard faz uso desse conceito, como se vê claramente ao longo de *Doença para a Morte*,<sup>52</sup> entre outras obras.

Como quinta figura ou topos aparece, por sua vez, a complexa noção de *sublime*. Ora, Compagnon liga o *fato* da Revolução a uma concepção teológica de regeneração tal qual esta se apresenta na mentalidade e, conseqüentemente, nos escritos dos antimodernos, a qual, por sua vez, pressupõe ou promove uma aliança entre a categoria *estética* do sublime, retomada, aliás, por Burke no século XVIII, e a concepção *sagrada* e sublime do castigo,<sup>53</sup> segundo a qual o conceito de “sacrifício” desempenha um papel fundamental e de acordo com o qual a figura do “carrasco” acaba sendo alçado ao posto de eixo central do funcionamento social. Em outras palavras, o sublime tal qual compreendido por Compagnon tem a ver com ambas a concepção *romântica* - senão mais especificamente dos chamados, em alemão,

---

47 SKS 4, 323

48 SKS 11, 191.

49 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 103.

50 SKS 8, 102.

51 Cf. COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 90.

52 Cf. SKS 11, 232.

53 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 118.

de *Schauerromantiker*<sup>54</sup> - de sublime, a qual promove a aliança entre *sangue* ou *sofrimento*, por um lado, e o *sagrado*, por outro, assim como com noções muito semelhantes tais quais desenvolvidas por Joseph de Maistre, notadamente em seus *Esclarecimento sobre o sacrifício*.<sup>55</sup> Ora, como não equacionar esta compreensão a *Temor e Tremor* - cujo título, aliás, reintroduz em plena modernidade dinamarquesa a noção latina de *admiratio*, equivalente do *sublime* moderno -, isto sem falar de outros escritos kierkegaardianos diretamente estruturados a partir de categorias como “sacrifício” ou “martírio”? De fato, o que dizer de um título como *Possui um ser humano o direito de se deixar matar pela verdade?*, cujos subtítulos, apenas para reforçar seu caráter híbrido entre o sublime e o provocativo, são *Resquícios* - ou mesmo *Excrementos [Efterladenskab]*<sup>56</sup> - *de um ser humano solitário. Experimento Poético?*<sup>57</sup> E o que dizer da terceira parte dos *Discursos Cristãos*, intitulada *Pensamentos que ferem por detrás - para Edificação?*<sup>58</sup> O fato é que existe claramente uma *estética do sofrimento sublime* que atravessa - dando-lhe assim sua coloração de *vermelho-sangue* - a produção kierkegaardiana, a qual, por conta dessa sua estética *decadentista* - outros diriam *barroca*, por causa precisamente dessa fascinação pelo corpo em chagas - atrairia muitos escritores e mesmo pintores posteriores (neste sentido poder-se-ia pensar em Kafka e, no nosso caso, em Lúcio Cardoso, assim como no pintor norueguês Edward Munch, todos eles confessos leitores de Kierkegaard). Em suma, a categoria do sublime, não obstante o fato de praticamente não aparecer na obra de Kierkegaard nesses termos,<sup>59</sup> é de fundamental importância em termos da estruturação de sua obra, a qual, como se sabe, deve seu impacto em boa medida ao seu caráter *estético*.

Por fim, chegamos à última figura dos antimodernos, a saber, a vituperação, ou aquilo que Compagnon denomina muito felizmente de “estilo da veemência”.<sup>60</sup> Com efeito, desde as *Reflexões sobre a revolução na França*, de Burke, obra esta estruturada como uma carta que, levada adiante muito longamente por causa da

---

54 A definição dada na versão alemã da enciclopédia eletrônica Wikipedia é, neste sentido, exemplar: “Os românticos sombrios [*Schwarze Romantik*] (também conhecidos como “românticos do arrepio” [*Schauerromantik*]) formam uma sub-corrente que surgiu no interior do romantismo por volta de finais do século XVIII. (...) [Estes] se destacam através da ênfase em traços melancólicos e irracionais, assim como por se mostrar atraídos pelas formas da loucura humana e pelo “mal”, no que se afastam do movimento liderado pela razão do “Iluminismo”, [sendo também] uma reação aos terrores da Revolução Francesa” ([http://de.wikipedia.org/wiki/Schwarze\\_Romantik](http://de.wikipedia.org/wiki/Schwarze_Romantik)).

55 Cf. MAISTRE, J. *Éclaircissement sur les sacrifices*. In: *Œuvres*, pp. 805-839.

56 Sendo esta palavra em dinamarquês essencialmente *dúbia*, podendo significar os dois termos colocados acima.

57 Cf. SKS 11, 57-93.

58 Cf. SKS 10, 171-252.

59 Cf. PATTISON, G. The sublime, the city and the present age. In: *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 4, n. 2.

60 COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 137.

cólera inesgotável de seu autor, acabou por servir como modelo para muito do que se produziu em termos do debate ideológico no século XIX, a tradição de pensamento dos antimodernos desenvolveu uma forma de escrita baseada na noção de vituperação panfletária, sendo este seu suporte por excelência, isto é, artigos de jornal, os quais, por sua vez, apontam para a concisão enquanto valor estético-retórico e, neste sentido, ajudam a promover o surgimento de escritos veementes ou histéricos por conta de sua agressividade delirante e construídos estilisticamente a partir da abundância de antíteses e oxímoros, isso sem contar a estratégia retórica favorita dos antimodernos, a saber, a *ironia*. Nas palavras de Compagnon: “Espirituosidade, vivacidade, engenhosidade, imprevisto, impertinência, paradoxo: eis aí uma excelente descrição da ironia, típica do antimoderno”.<sup>61</sup> Ou, como diz ainda outro autor: “Há uma tradição retórica da cólera, cujas origens são evidentemente religiosas (...) e que, finalmente, a partir da Revolução, de gênero oratório que era, se tornou um gênero literário (...) [o] que permitiu então a toda uma categoria de temperamentos liberar seu mau humor”.<sup>62</sup> Ora, como não ver o “último Kierkegaard”, ou seja, o Kierkegaard dos artigos de jornal publicados entre 1854-1855, dentro desta tradição mais específica, promovendo ele mesmo a dissensão a partir de escritos cataclísmicos, *patéticos* e de títulos-petardos, como diria Baudelaire,<sup>63</sup> ele mesmo descrito por Walter Benjamin como “*provocateur*” possuidor de uma “ironia devastadora”?<sup>64</sup> Novamente, como não ver nesses artigos verdadeiros *panfletos antimodernos* feitos com o intuito de causar uma *catástrofe*? Pois, de fato, esses artigos não são mais pura e simplesmente escritos no sentido usual de *belles-lettres*, e sim verdadeiras *bombas* retóricas formadas a partir de muita tristeza, de muito ódio, em suma, de muito *ressentimento*, todos cuidadosamente amalhados, gota a gota, ao longo dos anos de silêncio<sup>65</sup> (meados de 1851 a finais de 1854) e cuja intenção era causar a desconstrução - nome mais polido para *implosão* - da estrutura milenar da Igreja, no caso, dinamarquesa.

#### IV. Conclusão: Por uma leitura de Kierkegaard como um “moralista da modernidade”, ou seja, como “antimoderno”

Como espero ter demonstrado, a categoria *antimoderno*, precisamente tal

---

61 Idem, p. 147.

62 KLOSSOWSKI *apud* COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, p. 151.

63 “Amo os títulos misteriosos ou os títulos-petardo” (BAUDELAIRE, C. *Correspondance I*. PICHOSIS, C. (ed.). Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1973, p. 378 [a Poulet-Malassis, 07/03/1857]).

64 Cf. BENJAMIN, W. The Paris of the Second Empire in Baudelaire. In: *The Writer of Modern Life*. JENNINGS, M. W. (eds.). Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 48-49.

65 Cf. VERGOTE, H.-B. *Sens et répétition. Essai sur l’ironie kierkegaardienne*, t. I, pp. 76 ss.

qual trabalhada por Compagnon, serve como uma luva, ou melhor, como uma *chave-mestra* para se adentrar na produção kierkegaardiana, seja mais particularmente em seus aspectos sociopolíticos, seja em seus aspectos mais gerais mesmo (teológicos, estéticos, psicológicos, etc.). No que diz respeito a esse primeiro aspecto, ou seja, como chave de leitura para a posição sociopolítica de Kierkegaard, vale aqui explicitar que a concebo literalmente como uma resposta ao *falso* problema da suposta “posição ideológica” do mesmo; ora, entendo que esse seria um *falso* problema na medida mesmo em que o pensamento de Kierkegaard não pode ser descrito como propriamente dito ideológico, no sentido de se acordar aos matizes políticos tal qual engessados a partir da Revolução Francesa. Em outros termos: pelo fato de Kierkegaard pensar a política a partir de conceitos ou estruturas mentais alheios ao pensamento sociopolítico propriamente dito, quer dizer, pelo fato mais fundamental de ele pensar a política *a partir do âmbito teológico*,<sup>66</sup> sua posição não pode nem tem como ser descrita em termos de “direita”, “esquerda”, ou mais exatamente, “liberais”, “conservadores”, etc. Em suma, Kierkegaard *não* foi e nem teve mesmo a pretensão de ser um pensador sociopolítico tal qual um Marx, um Tocqueville, um J. S. Mill, etc.;<sup>67</sup> não obstante, na medida em que viveu no século da “revolução democrática”,<sup>68</sup> não havia maneira não apenas para ele, Kierkegaard, mas para qualquer outro tipo de “escritor” ou de “pensador”, por mais *apolítico* que fosse, de se furtar de abordar essa questão - veja-se o caso de Baudelaire, o “antimoderno” paradigmático para Compagnon e que fazia questão de pensar e fazer a estética o mais longe possível da política; não obstante, Baudelaire *reflete* a política o tempo todo em sua produção. Mas voltando a Kierkegaard, o olhar que ele lança para o âmbito político acaba sendo um olhar de teólogo, algo que, por sua vez, o leva a enxergar ou diagnosticar determinados aspectos seja da democracia moderna, seja da modernidade em seu termos mais amplos, tais quais outros contemporâneos seus, aqueles mais centrados ou fundados no pensamento propriamente dito sociopolítico tais quais Marx, Tocqueville, Proudhon, etc., não conseguiram enxergar.

---

66 Pois, como diz com muita propriedade um especialista, “[o] único enfoque hermenêutico ao pensamento de Kierkegaard que possa verdadeiramente apreciar sua contribuição à reflexão sobre a sociedade e a política é aquele que se coloca dentro do próprio pensamento de Kierkegaard, levando em consideração o ‘ponto de vista’ peculiar de sua atividade como escritor - um ponto de vista que ele explicitamente reconheceu como ‘religioso’. Daí, o que é interessante em Kierkegaard é que sua posição não é política ou uma filosofia da política, [sendo] apenas uma consideração da política - através de fragmentos e intuições - a partir de um ponto de vista religioso, com uma referência específica às relações entre política e religião” (NICOLETTI, M. *Politics and Religion in Kierkegaard’s thought: Secularization and the Martyr*. In: CONNELL, G. B.; EVANS, C. S. (orgs.). *Foundations of Kierkegaard’s Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*. New Jersey and London: Humanities Press 1992, pp. 183-184).

67 Cf. SLØK, J. *Da Kierkegaard tav: Fra forfatterskab til kirkestorm*. Copenhagen: Hans Reitzels Forlag, 1980, p. 51.

68 TOCQUEVILLE, A. de. *La Démocratie en Amérique I*. In: *Œuvres II*. JARDIN, A. et. Al (eds.). Paris: Gallimard, 1992, p. 4.

E se, por sua vez, tal chave de leitura por acaso possa se mostrar como uma categoria algo equívoca ou problemática, isto, como já apontado anteriormente, provém de suas origens mais primitivas, a saber, de Sócrates, assim como dos desdobramentos posteriores de suas ideias no Ocidente, na medida em que houve uma confluência peculiaríssima entre *socratismo* e *cristianismo*, a qual, por sua vez, seria mais do que determinante para muita coisa que ocorreria em termos de história das ideias (ou pura e simplesmente em termos de filosofia, mas também de literatura, teologia, psicologia, etc.). Ora, esta tradição também conhecida como a “tradição dos *moralistas*”,<sup>69</sup> ganhou uma formulação exemplar da parte de um estudioso contemporâneo, o qual fala mesmo, e de maneira particularmente feliz, da “grande tradição agostiniana de socratismo cristão.”<sup>70</sup> Pois Kierkegaard é um dos herdeiros mais claros, assim como mais diretos, *exatamente* dessa tradição,<sup>71</sup> a qual no século XIX se viu forçada a discutir e a problematizar o surgimento, senão o recrudescimento, (da dinâmica) da modernidade. E é este encontro, portanto, entre mentalidade “moralista”, de um lado, e “modernidade”, do outro, que daria origem ao que Compagnon denomina de “antimodernos”. Neste sentido, enquanto *antimoderno*, o pensamento de Kierkegaard é dividido entre passado e futuro, ou seja, entre valores socrático-cristãos e modernidade, compreendendo-se por esta seu radicalíssimo *individualismo*, assim como sua forma de crítica impiedosa, praticamente niilista em termos de sua ausência de limites - basta pensar que foi enquanto *teólogo* que Kierkegaard propôs e promoveu a dissolução do constructo *teológico-político*, em um primeiro momento, na Dinamarca, para depois radicalizar essa mesma postura, chegando assim a propor a *dissolução completa ou total* da própria Igreja em seus escritos terminais. Neste sentido, Bruce Kirmmse, um dos

---

69 Pois como bem aponta um especialista, “O tipo [no sentido de protótipo - GGR] do moralista é, de fato, Sócrates” (VAN DELFT, L. *Les moralistes. Une apologie*. Paris: Gallimard, 2008, p. 18).

70 LAFOND, J. Préface. In: *Moralistes du XVIIe Siècle*. Éd. J. Lafond. Paris: Robert Laffont, 1992, p. xiv.

71 Vale mencionar o fato de que em obra recentíssima, um especialista, ao abordar precisamente a interpretação kierkegaardiana da modernidade e, conseqüentemente, seu pensamento sociopolítico, situa ou classifica Kierkegaard nos seguintes termos, na minha opinião bastante inadequados: “Kierkegaard pode ser visto (...) como um praticante de crítica ideológica [*ideology critique*]. (...) ‘Crítica ideológica’ é um termo fundamentalmente associado à tradição marxista [, sendo] um caso específico de hermenêutica da suspeição, a qual foi definida como ‘a tentativa deliberada de expor os auto-enganos envolvidos no escondimento de nossos motivos reais operatórios em relação a nós mesmos, individual ou coletivamente’” (WESTPHAL, M. *Society, Politics, and Modernity*. In: LIPPIT, J.; PATTISON, G. (orgs). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 310). Ora, o que chama a atenção na descrição acima é sua inocência, assim como a relativa distorção dos conceitos, pois quem tiver passado os olhos sobre umas duas páginas do “moralista” La Rochefoucauld (1613-1680) sabe que tal “hermenêutica da suspeição” não vem de (ou tem a ver com) Marx e, sim, da escola “socrático-agostiniana”, o que quer dizer, da tradição dos “moralistas”. Em suma, quando me refiro às distorções dos especialistas - sendo que este é um dos melhores em nível internacional -, tenho em mente este brutal *desconhecimento*, para retomar mais uma vez a mais do que feliz colocação de Jean Lafond, da “grande tradição agostiniana de socratismo cristão”.

mais competentes leitores sociopolíticos da produção kierkegaardiana, formula a questão nos seguintes termos: “Como lidamos com alguém que é ambos anticlerical e profundamente cristão?”<sup>72</sup> Pois é, a questão está em aberto há uns bons duzentos anos e provavelmente - oxalá! - permanecerá assim por outros duzentos, trezentos, quinhentos anos...

## Referências

- ADORNO, T. W. Kierkegaard: construção do estético. In: ADORNO, T. W. *Kierkegaard: construção do estético*. Tradução de Alvaro Valls. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, pp. 19-307.
- BAUDELAIRE, C. *Correspondance I*. PICHOS, C. (ed.). Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1973.
- BENJAMIN, W. The Paris of the Second Empire in Baudelaire. In: BENJAMIN, W. *The Writer of Modern Life*. JENNINGS, M. W. (ed.). Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 46-133.
- COMPAGNON, A. *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard, 2005.
- HADOT, P. La figure de Socrate. In: HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, pp. 101-141.
- KAHAN, A. S. *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001.
- KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udgivet af Niels Jørgen Cappelørn et al., København: Gads Forlag, 1997-2013 (55 volumes).
- KIRMMSE, B. ‘But I am almost never understood...’ Or, Who Killed Søren Kierkegaard?. In: PATTISON, G. & SHAKESPEARE, S. (eds.). *Kierkegaard: the self in society*. MacMillan Press, 1998, pp. 165-178.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ; Contraponto, 1999.
- LAFOND, J. Préface. In: *Moralistes du XVIIe Siècle*. Éd. J. Lafond. Paris: Robert Laffont, 1992, pp. I-XLIX.
- \_\_\_\_\_. La Rochefoucauld: le moraliste et l’Idiot. In: LAFOND, J. *L’homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*. Paris: Honoré Champion, 1996, pp. 305-26.
- MAISTRE, J. de. Considérations sur la France. In: MAISTRE, J. de. *Œuvres*. GLAUDES, P. (ed.). Paris: Robert Laffont, 2007, pp. 199-289.
- \_\_\_\_\_. Éclaircissement sur les sacrifices. In: MAISTRE, J. de. *Œuvres*. GlauDES, P. (ed.). Paris: Robert Laffont, 2007, pp. 805-839.

<sup>72</sup> KIRMMSE, B. ‘But I am almost never understood...’ Or, Who Killed Søren Kierkegaard?. In: PATTISON, G. & SHAKESPEARE, S. (Eds.). *Kierkegaard: the self in society*. MacMillan Press, 1998, p. 178.

- NICOLETTI, M. Politics and Religion in Kierkegaard's thought: Secularization and the Martyr. In: CONNELL, G. B.; EVANS, C. S. (orgs.). *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*. New Jersey and London: Humanities Press, 1992, pp. 183-195.
- ORTEGA Y GASSET, J. La Rebelión de las Masas. In: ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas, tomo IV (1926-1931)*. Madrid: Taurus, 2005, pp. 347-528.
- PATTISON, G. 'Poor Paris!'. *Kierkegaard's Critique of the Spectacular City*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. The sublime, the city and the present age. In: PATTISON, G. *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 1-24.
- ROSSATTI, G.G. *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard: uma análise semântico-conceitual*. 2012. 205f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis 2012.
- \_\_\_\_\_. The Present Age. In: EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. AND STEWART, J. (orgs.). *Kierkegaard's Concepts, tome V*. Aldershot: Ashgate, 2015, pp. 113-120.
- \_\_\_\_\_. Revolution. In: EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. AND STEWART, J. (orgs.). *Kierkegaard's Concepts, tome V*. Aldershot: Ashgate, 2015, pp. 245-253.
- SLØK, J. *Da Kierkegaard tav: Fra forfatterskab til kirkestorm*. København: Hans Reitzels Forlag, 1980.
- TOCQUEVILLE, A. de. La Démocratie en Amérique I. In: *Œuvres II*. JARDIN, A. (ed.) et. al. Paris: Gallimard, 1992, pp. 3-506.
- VAN DELFT, L. *Les moralistes. Une apologie*. Paris: Gallimard, 2008.
- VERGOTE, H.-B. *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, t. I & II. Paris: Cerf/Orante, 1982.
- WESTPHAL, M. Society, Politics, and Modernity. In: LIPPIT, J.; PATTISON, G. (orgs.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 310-327.

Recebido em: 06.02.2014

Aceito em: 11.03.2015





# Sobre a presença da mística na filosofia tardia de Walter Benjamin

On the presence of mysticism in Walter Benjamin's late philosophy

Fernando Araujo Del Lama

dellama.f@gmail.com

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Procura-se, neste artigo, articular aspectos da filosofia de Walter Benjamin contidos em escritos da década de 1930, sobretudo as teses “Sobre o conceito de História”, e alguns temas tradicionalmente relacionados à mística e ao messianismo judaico. A hipótese pela qual este trabalho se orienta é de que, embora haja uma ruptura a partir da “guinada materialista” de Benjamin, alguns elementos oriundos da mística judaica se fazem presentes em meio ao empreendimento benjaminiano da fase dita materialista.

**Palavras-chave:** W. Benjamin; mística judaica; “Sobre o conceito de História”

**Abstract:** The aim of this paper is to articulate some aspects of Walter Benjamin's philosophy contained in writings of the 30s, especially the theses “On the concept of History”, and some themes traditionally related to Jewish mysticism and messianism. My hypothesis is that, although there is a rupture from the “materialistic yaw” of Benjamin's thought, a few elements coming from the Jewish mystical tradition are present in the middle of the Benjamin's enterprise called materialist.

**Keywords:** W. Benjamin; Jewish mysticism; “On the concept of History”

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i1p181-195>

## Introdução

A polifonia de tradições de pensamento que, amalgamadas, compõem a filosofia benjaminiana, bem como as disputas a respeito do lugar de cada uma delas em sua articulação interna, é um tema bastante caro aos estudiosos do pensamento de Benjamin. Inconciliáveis se tomadas isoladamente, mística judaica e materialismo de extração marxista, com pitadas de romantismo antiprogressista, do surrealismo e até mesmo de ideias oriundas da psicanálise, todas estas recebem uma síntese sob a forma de uma filosofia *sui generis*, como diria Hannah Arendt. Pretende-se, neste

---

\* Agradeço a José Carlos Estêvão pelos primeiros comentários e pelo estímulo para a publicação do texto, bem como a Luiz Repa, Maurício Keinert, Ricardo Terra, Rúrion Melo e aos demais integrantes do Grupo de Formação Crítica e Política, pelas valiosas sugestões feitas a partir da sua discussão.

artigo, reacender alguns aspectos deste debate, tomando como objeto de análise alguns temas místicos desenvolvidos no último escrito de Benjamin, as teses “Sobre o conceito de história”<sup>1</sup>, de 1940, não por acaso seu texto mais carregado de tensões desta ordem. De modo a questionar e problematizar a interpretação marcadamente mística de algumas noções, tais como redenção (*Erlösung*), a “fraca força messiânica” e o tempo-de-agora (*Jetztzeit*), cujo fundamento remonta ao vocabulário teológico empregado nas passagens em que elas são desenvolvidas, visa-se apontar para algumas possibilidades - e limites - da interpretação materialista destas mesmas noções.

A exposição será orientada do seguinte modo: em primeiro lugar, o quadro das linhas hegemônicas da recepção e interpretação dos escritos benjaminianos será brevemente esboçado, mostrando os limites e as insuficiências de cada uma delas e argumentando no sentido de mostrar qual delas é a que melhor se sustenta; em seguida, alguns dos temas messiânicos que integram as *Teses* serão destacados, a fim de interpretá-los e discuti-los não de modo unilateral, em defesa do teor místico ali apresentado, mas apontando para um possível ponto de vista “profano” acerca do que aparece textualmente como “sagrado”.

## O legado benjaminiano em disputa

Talvez o mais enigmático fragmento de toda a obra benjaminiana, tomando como parâmetro a relação de sua filosofia derradeira, dita materialista, com o messianismo judaico de juventude, seja a primeira das *Teses*; ele é, provavelmente, o que melhor expressa o “suposto” teor contraditório do material que o filósofo mobiliza, e que, não por acaso, foi - e continua sendo - objeto de inúmeras discussões e controvérsias relacionadas à sua recepção. Convém citá-lo de antemão e na íntegra, já que ele será retomado várias vezes mais adiante:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que ele, a cada jogada de um enxadrista, respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé na boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa era transparente de todos os lados. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia por fios a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu

---

1 Doravante, referido apenas como *Teses*. Esse documento, muitas vezes tomado apenas como derradeiro testemunho da trajetória política de Benjamin, possui outra dimensão interpretativa: trata-se da dimensão epistemológica das *Teses*, sua função de “*armature théorique*” de seus trabalhos sobre as *Passagens* e sobre *Baudelaire*, aproximando-as do *Prefácio* ao livro sobre o Barroco, como o próprio Benjamin se referiu a elas em cartas a Theodor Adorno, Gershom Scholem e em seus relatórios ao diretor do *Institut für Sozialforschung*, Max Horkheimer. Embora estas duas dimensões sejam inseparáveis, a título deste artigo, todavia, apenas elementos de sua faceta política serão abstraídos e desenvolvidos.

serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve deixar-se ver<sup>2</sup>.

As disputas pelo teor do multifacetado pensamento benjaminiano sequer esperaram sua morte para terem início. As principais chaves de leitura, com Benjamin ainda vivo, eram constituídas por duas - ou três, para ser mais exato - correntes hegemônicas: por um lado, capitaneados por seu amigo dramaturgo Bertold Brecht, os intérpretes enfatizavam apenas a faceta materialista, alinhada ao marxismo, de seus escritos. No que tange diretamente às *Teses*, Brecht chega a afirmar em seu *Arbeitsjournal* que a terminologia teológica contida nelas não passa de “metáforas e judaísmos (*methaporik und judaismen*)”<sup>3</sup>, ou seja, um mero recurso linguístico através do qual Benjamin mascarava, não se sabe muito bem por qual razão, a essência verdadeiramente materialista de sua filosofia. Desse modo, no contexto da primeira tese, a ênfase estaria no fato de que o autômato/materialismo histórico “deve ganhar sempre” e que, ao tomar a teologia a seu serviço, o materialismo histórico estaria subjugando-a e se colocando numa posição privilegiada em relação a ela.

Por outro lado, tendo como maior expoente seu também amigo e estudioso da cabala, Scholem, os intérpretes viam em Benjamin um místico, enfatizando em sua obra os diversos elementos relativos à mística e ao messianismo judaicos, como a recorrência às figuras angelicais (por exemplo, a mais famosa delas, o “anjo da história” da tese IX, descrito a partir de um desenho de Paul Klee<sup>4</sup>), alguns procedimentos exegéticos e interpretativos oriundos da Cabala (cujos reflexos, inclusive, transparecem em sua noção de alegoria e na abertura de significação que a acompanha), dentre outros. Scholem censurava, ainda, os flertes de Benjamin com o Partido Comunista, responsáveis, segundo ele, pela introdução de falsificações materialistas<sup>5</sup>

---

2 BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, I-2, Frankfurt am Main: Surkhamp 1972-1991, p. 693 [2005, p. 41] Os textos de Benjamin serão citados de acordo com a edição *Gesammelte Schriften*, estabelecida por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser e editada em sete volumes pela editora Surkhamp entre 1972 e 1991, abreviada doravante por *GS*, seguida da indicação do volume em algarismos romanos e do tomo em algarismos arábicos, além da página, também em números arábicos. Quando necessário, serão indicados na sequência, entre colchetes, o ano e página da tradução utilizada, que pode ser conferida na bibliografia ao final do texto.

3 BRECHT *apud* LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”, de Walter Benjamin*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 36.

4 Cf. BENJAMIN, W. *GS* I-2, pp. 697-8 [2005, p. 87]

5 A este respeito, conferir a carta de Scholem a Benjamin, datada de 30.03.1931, onde ele tece ácidas críticas à “indecisão teórica” de seu amigo. Eis alguns de seus trechos: “Você adquire suas ideias não pela aplicação rigorosa de um método materialista, mas de maneira totalmente independente disso (no melhor dos casos), ou (no pior dos casos, como em alguns trabalhos dos últimos dois anos) através de um jogo com as ambiguidades e os fenômenos de interferência deste método. Como você escreve de forma totalmente correta (...), suas ideias originais e sólidas nascem daquilo que podemos chamar sucintamente de metafísica da linguagem (...). Todavia, o esforço ostensivo para colocar estes resultados dentro de uma moldura onde apareçam de repente como resultados fictícios de reflexões materialistas, introduz um elemento formal totalmente estranho que qualquer leitor inteligente pode facilmente destacar, que marca a sua produção deste período como a obra de

em seus textos. Assim, essa vertente de intérpretes, no âmbito da primeira tese, daria ênfase na impreterível necessidade de recorrência, por parte do materialismo histórico, à teologia, sem a qual ele permaneceria fraco e ineficiente e, por mais que conseguisse lutar, não teria força suficiente para “medir-se com qualquer adversário”, padecendo rapidamente.

Em meio a esse duelo entre teologia e marxismo, se encontravam os filósofos ligados ao Instituto, em especial Adorno, devido à amizade e colaboração intelectual para com Benjamin. Estes eram sensíveis à sua inspiração de matriz teológica, assim como em relação a seu esforço de construção de uma teoria materialista da história e da cultura, ainda que criticassem a falta de mediação dialética entre uma e outra<sup>6</sup>. Retomando a imagem da primeira tese, estes intérpretes deslocariam a questão para o modo como se relacionam o autômato e o anão, devendo este, talvez, ser reformulado - ou melhor - articulado dialeticamente. Alguns anos mais tarde, dois pensadores também vinculados ao Instituto, Jürgen Habermas e Rolf Tiedemann<sup>7</sup>, se destacariam no interior desse debate por defenderem uma variante desta interpretação, a saber, que o projeto benjaminiano falharia, precisamente, ao tentar conciliar os *a priori* inconciliáveis messianismo e materialismo.

Depois de sua morte e da publicação da primeira seleção de seus textos - os *Schriften*, em 1955, sob os cuidados de Adorno -, os estudiosos puderam empreender uma leitura menos fragmentária e pontual de sua obra, pois podiam comparar escritos de diferentes períodos. A partir, então, de uma visão de conjunto da obra de Ben-

---

um aventureiro, de um ambíguo e de um trapaceiro” SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza, Natan Nobert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 226.

6 Conferir, por exemplo, as críticas dirigidas por Adorno a um dos ensaios de Benjamin, descritas numa carta enviada a 10.11.1938, a respeito da concepção benjaminiana de dialética, onde ele ironiza: “Permita-me aqui me expressar de modo tão simples e hegeliano quanto possível. Ou muito me engano ou essa dialética é falha numa coisa: em mediação” ADORNO, T.; BENJAMIN, W. *Correspondência 1928-1940*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: UNESP, 2012, p. 401. Para uma discussão mais extensiva acerca das problemáticas que envolvem as críticas de Adorno e as respostas de Benjamin, bem como de sua contextualização teórica, cf. NOBRE, M. *Objecções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.3, 1997, pp. 45-59, 1997.

7 Habermas escreveu muito pouco sobre Benjamin. Um exemplo de seu posicionamento interpretativo poder ser aduzido a partir da seguinte passagem: “Essa tentativa está fadada ao fracasso, porque a teoria materialista do desenvolvimento social não pode ser integrada na concepção anarquista dos *agoras* que interrompem intermitentemente o curso do destino. Uma concepção antievolucionista da História não pode ser usada, como um capuz de monge, para recobrir o materialismo histórico, que supõe progressos não só na dimensão das forças produtivas como também na da dominação. *Minha tese é que Benjamin não realizou a sua intenção de unificar o iluminismo e a mística, porque o teólogo que nele existia não conseguiu colocar a teoria messiânica da experiência a serviço do materialismo histórico*” HABERMAS, J.. Crítica conscientizante ou salvadora - a atualidade de Walter Benjamin. In: FREITAG, B; ROUANET, S. P. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980, p. 195, grifos meus. Tiedemann, ao contrário, possui uma vasta produção acerca de Benjamin. Cf. a respeito do tema em questão, por exemplo, TIEDEMANN, R. *Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses ‘On the Concept of History’*. In: SMITH, G. (Ed.). *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1989.

jamin, costumou-se dividir de modo mais ou menos preciso sua trajetória intelectual do seguinte modo: a primeira fase, dita teológico-metafísica, marca de seus primeiros textos até meados da década de 20, quando Benjamin lê *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács, e se aproxima da atriz letã e militante comunista Asja Lacis, leitura e aproximação estas que o influenciariam demasiadamente do ponto de vista intelectual e a partir das quais se configuraria sua guinada<sup>8</sup> materialista e sua adesão a um certo marxismo, marcos da segunda fase de seu itinerário intelectual, ainda em oposição à primeira fase<sup>9</sup>. Evidentemente, estas leituras reducionistas se mostraram ineficazes e profundamente equivocadas para a compreensão da singularidade da filosofia benjaminiana, distorcendo-a completamente. Ora, quais as razões para tamanho equívoco? Segundo Löwy, estariam por trás dele:

dois erros simétricos, que seria necessário [para uma leitura menos problemática] (...) evitar a qualquer custo: o primeiro consiste em dissociar, por uma operação (no sentido clínico do termo) de “ruptura epistemológica”, a obra de juventude “idealista” e teológica daquela “materialista” e revolucionária, da maturidade; o segundo, em compensação, encara sua obra como um todo homogêneo e de forma alguma leva em consideração a profunda transformação produzida, por volta da metade dos anos 1920, devido à descoberta do marxismo. Para compreender o movimento de seu pensamento seria preciso, então, considerar simultaneamente a continuidade de alguns temas essenciais e as diversas guinadas e rupturas que delimitam sua trajetória intelectual e política<sup>10</sup>.

Em outras palavras: a estes erros, deve se contrapor uma estratégia agregadora, que procure entender o *modus operandi* próprio de seu filosofar, relativizar todas as idas e vindas entre as tradições que o influenciam - muitas vezes díspares e inconciliáveis - e perceber como ele as relaciona, as combina e produz algo novo a partir delas, que poderia ser *benjaminianamente* chamado de uma nova “disposição constelacional” para ideias já existentes<sup>11</sup>.

8 O termo “guinada” é, a meu ver, o que mais se aproxima do movimento pelo qual passou a obra de Benjamin: se ocorresse, por exemplo, uma “virada” materialista, como se costuma dizer, o filósofo teria de abrir mão de suas reflexões de cunho teológico-metafísico, o que não procede e que é refutável sem muito esforço a partir do próprio texto (vide os diversos “empréstimos teológicos” nas *Teses* de 1940, como o anão-teologia da tese I, a “fraca força messiânica” concedida aos homens de cada geração da tese II e a invocação do Juízo Final na tese III, apenas para citar alguns). Ora, a perspectiva marxista parece ampliar o alcance de algumas questões de cunho social que já preocupavam Benjamin, fornecendo-lhe um solo seguro para pensar tais questões. Um estudioso da relevância de Irving Wolfarth chega mesmo a admitir que “a teologia da linguagem da juventude de Benjamin não está sem analogias para com o seu materialismo tardio” WOLFARTH, I. On some jewish motifs in Benjamin. In: BENJAMIN, A (Ed.). *The problems of modernity. Adorno and Benjamin*. London: Routledge, 1989, p. 163.

9 É verdade que, sem dúvida, se se investigar os escritos de cada um destes períodos em suas minúcias e detalhes, será possível constatar que os rótulos fase teológica/fase materialista são bastante genéricos: com efeito, tais rótulos correspondem à orientação geral do pensamento benjaminiano em cada uma das fases, mas ficar preso a eles pode impossibilitar a apreensão de várias nuances e matizes de seus escritos.

10 LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio*, p. 18.

11 Seguindo este modelo metodológico mais flexível, algumas pesquisas mais recentes vêm identi-

Mais recentemente, alguns estudiosos puseram essa chave de compreensão em prática, resultando numa produtiva alternativa de interpretação da obra de Benjamin, que se baseia na introdução, de acordo com a formulação de Gagnebin, de

diferenciações úteis em vez de estabelecer uma separação categórica entre um Benjamin moço, idealista e místico, e um Benjamin de idade madura, materialista e marxista. É uma leitura que tem (...) o grande mérito de afirmar que convicções políticas de esquerda, até marxistas, e convicções religiosas não se excluem necessariamente mas, ao contrário, podem fortalecer-se mutuamente. (...) Finalmente, tal convergência contribui de modo salutar a fragilizar a redução positivista do fenômeno religioso ao irracional, em oposição ao político como esfera do desdobramento da razão<sup>12</sup>.

O problema que permeia todo o legado benjaminiano é que cada uma destas interpretações, sejam elas eminentemente teológicas ou absolutamente materialistas, encontram bases textuais para apoiá-las. O grande passo dado por essa vertente “conciliadora”<sup>13</sup> é tentar promover, de algum modo, uma síntese de todos os elementos que aparecem ao longo da obra, sem abandonar ou renegar como falso nenhum deles. E, justamente por isso, ela se mostra superior às suas antecessoras: ela assume cada faceta teórica que transparece no texto como verdadeira; contudo, dado que, se tomadas de modo absoluto, cada uma das facetas deve necessariamente excluir a faceta oposta, elas são tomadas como *parcialmente* verdadeiras, realizando-se plenamente verdadeiras apenas quando reportadas a uma terceira instância responsável por unificá-las, instância esta que é dada pelo conjunto mesmo da filosofia benjaminiana. Uma boa metáfora para auxiliar na compreensão do modo bastante peculiar pelo qual a filosofia de Benjamin se organiza é Janus, o deus romano dotado de duas faces e uma só cabeça: fascinava-o imensamente o bifrontismo jânico e a possibili-

---

ficando, inclusive, outras fontes, para além dos clássicos marxismo e messianismo, das quais a filosofia de Benjamin teria também se nutrido, como a crítica do progresso de extração romântica (Löwy) e alguns elementos da psicanálise (Rouanet). Tais fontes são mais periféricas, mas como o mostram estes e outros autores, são imprescindíveis para a justa compreensão de toda a dimensão da filosofia de Benjamin.

12 GAGNEBIN, J. M. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *Limiar, aura e rememoração. Ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014, pp. 183-4.

13 Essa abordagem se difere das interpretações de Adorno, Habermas e Tiedemann justamente por tentar entender a filosofia a partir de sua lógica interna, não procurando reduzi-la a seu hegelianismo fundado em mediações dialéticas (Adorno) ou apresentá-la como um projeto *a priori* fracassado, cujo fracasso seria de cunho teórico, e não devido a contingências históricas (Habermas e Tiedemann). No limite, Adorno peca ao não reconhecer que o princípio de investigação benjaminiano diferia do seu, pois este se orientava menos pelo esquema, de inspiração hegeliana, de mediações desde a perspectiva de uma totalidade do que pela apreensão do elemento empírico como fragmento monadológico, que contém e reflete em si a totalidade do mundo, podendo, obviamente, levar a conclusões bastante diferentes das suas. Por sua vez, a leitura de Habermas e Tiedemann falha ao dar o projeto benjaminiano como fracassado do ponto de vista teórico, se apoiando na incompatibilidade *a priori* entre messianismo e marxismo, sem mesmo buscar entender como é feita a aproximação bastante *sui generis* destas duas tradições, que acaba por não se reduzir à mera cópula: Benjamin “as reinterpreta, transforma e situa numa relação de esclarecimento recíproco que permite articulá-las de forma coerente” LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio*, p. 36

dade que o acompanha de atentar para dois lugares distintos ou mesmo opostos diametralmente - como a Jerusalém messiânica e a Moscou comunista - numa só visada.

Assim, para fazer um balanço entre as várias imagens de Walter Benjamin, ele não é um místico, como queria Scholem, tampouco um marxista em sentido estrito, como queria Brecht. Caracterizá-lo como “rabino marxista”, para lembrar Terry Eagleton, parece-me também equivocado, pois a ironia contida na formulação explícita justamente o paradoxo insolúvel que emerge da tentativa de compreender a filosofia benjaminiana como Adorno, Habermas e Tiedemann o fizeram. Contudo, nenhum destes retratos se mostra absolutamente falso, na medida em que eles são apenas peças que se completam em um mesmo e complexo mosaico, cujo nome é *filosofia de Walter Benjamin*.

E parece que o próprio Benjamin tinha ciência dessa “ambiguidade” teológico-materialista: numa carta a Max Rychner, de 07.04.1931, há uma interessante passagem, em que Benjamin relaciona as duas tradições. Diz ele ali:

E se é que o devo exprimir em uma só palavra: nunca pude buscar e pensar de outra forma, se assim ousar dizer, que não em sentido teológico, isto é, de acordo com a doutrina talmúdica dos 49 graus de sentido de cada passagem da Torá. Bem: hierarquia de sentido é o que possui, segundo minha experiência, a mais repisada platitude comunista, mais que a profundidade burguesa atual que continua limitada ao sentido da apologética<sup>14</sup>.

E, também, numa das notas preparatórias para a redação das *Teses*, ele novamente retoma a relação entre seu pensamento e a teologia: “Meu pensamento se comporta em relação à teologia como o mata-borrão com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse acompanhar o mata-borrão, então nada restaria daquilo que está escrito”<sup>15</sup>. Cabe, agora, compreender *de que modo* a teologia e o marxismo se aproximam.

### Os limites da interpretação teológica das *Teses*

Depois destas considerações, resta retomar algumas das ideias de teor místico contidas nas *Teses*, procurando mostrar que elas são apenas *parcialmente* místicas, visto que possuem um correspondente “secular” velado, o qual, justamente, se buscará desvelar. Partirei do tema da redenção (*Erlösung*), por este ser, talvez, a pedra angular em termos da ação política proposta por Benjamin, invocando outros temas correlatos, como o da rememoração<sup>16</sup> (*Eingedenken*), dentre outros.

---

14 BENJAMIN *apud* GAGNEBIN, J. M. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin, p. 195.

15 BENJAMIN, W. GS I-3, p. 1235.

16 Conforme ressalta Gagnebin no capítulo dedicado às *Teses* na coletânea organizada por Burkhardt Lindner, cf. LINDNER, B. (Hrsg.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2011, p. 291, a rememoração pensada aqui por Benjamin tem em seu horizonte a busca

A primeira menção de Benjamin à noção de redenção, em relação ao conjunto das teses, é feita já na segunda tese: ali ele conclui, após uma reflexão a partir de um excerto de Hermann Lotze, que “na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção”<sup>17</sup>. O que, de fato, é mais interessante é a passagem, feita na sequência, da redenção do plano individual a um plano coletivo, da História: “Com a representação do passado, que a História toma por causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção”<sup>18</sup>. Ora, como observa Löwy com sua característica erudição numa nota de seu comentário, “o termo *Erlösung* tem um significado ao mesmo tempo e inseparavelmente teológico - a salvação - e político: a libertação, a liberação. Isso vale também para o termo equivalente em hebraico: *ge'ulah*”<sup>19</sup>. É, pois, exatamente esta ambivalência quanto ao sentido de redenção que possibilita sua interpretação política, autorizando a compreensão deste termo numa dimensão profana ou secular<sup>20</sup>. Para a humanidade alcançar sua redenção, o “sujeito do conhecimento histórico” - “a classe oprimida, a classe combatente”<sup>21</sup> - deve, através da rememoração histórica dos derrotados do passado e, portanto, de sua atualização no presente, incorporar as “fracas forças messiânicas” que lhes foram atribuídas, concretizando o “índice secreto” de que fala Benjamin nesta segunda tese.

Deste modo, a revolução, ou a “interrupção do curso do mundo” passa a ser tarefa das classes oprimidas. Segundo Löwy:

A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la. (...) Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O

---

por novas relações com o passado, cujos maiores referenciais são aqueles esboçados no ensaio sobre Baudelaire, a saber, o modelo subjetivo de Freud e o modelo estético de Proust, transpostos, porém, respectivamente, a uma dimensão não mais individual, mas coletiva da história, e ao domínio não mais estético, mas político da memória. A respeito deste conceito, ainda, Norbert Bolz observa que ele “nada tem a ver com lembrança ou memória ou recordação no uso corriqueiro destes termos. *Eingedenken* é um lembrar contra. (...) Existe, portanto, algo assim como uma contra-memória, um lembrar-se contra, e esta contra-memória torna possível algo que é, para nós, o que há de mais surpreendente na teoria da história de Benjamin, a saber, concebermos o passado como algo inacabado, algo que não está fechado”. E mais adiante, indo ao encontro da interpretação de Gagnebin, ele diz que “Benjamin tenta, portanto, repetir no registro do conhecimento histórico aquilo que Freud fez com a psicanálise, dentro dos limites da psicologia individual” BOLZ, N.; KONDER, L. É preciso teologia para pensar o fim da História? *Revista USP*, set./out./nov. 15(3), 1992, p. 28.

17 BENJAMIN, W. *GS* I-2, p. 693 [2005, p. 48]

18 Idem, *ibidem*.

19 LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio*, p. 48, nota 16.

20 O capítulo dedicado a tese II do livro de Mates tem o feliz título de “A dimensão política da memória” MATES, R. *Meia noite na história. Comentários às teses de Walter Benjamin ‘Sobre o conceito de história’*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2011, p. 85.

21 BENJAMIN, W. *GS*, I-2, p. 700 [2005, p. 108].

único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente (...) a humanidade oprimida. Não se trata de esperar o Messias, ou de calcular o dia de sua chegada (...) mas de agir coletivamente. A redenção é uma auto-redenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens fazem sua própria história, a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores<sup>22</sup>.

Essa última observação arrisca, é verdade, uma interpretação ousada, porém decisiva, para a desmistificação do estatuto da teologia no interior da complexidade conceitual apresentada nas *Teses*: é como se o espírito do Messias tivesse se dissolvido e pairado igualmente sobre cada uma das gerações humanas. Ocorre, assim, uma espécie de secularização do ideal de transformação libertadora representada pelo Messias: a força que impulsiona o Messias passa a estar menos numa entidade sagrada do que em cada um de nós, homens. Para o alcance de uma humanidade redimida, faz-se necessária a interrupção do curso natural das coisas - cerne da tarefa messiânica -, que seria possibilitada pela rememoração das derrotas do passado e pela incorporação na luta presente do calor da chama messiânica que foi apagada no passado, criando forças e condições para o estabelecimento da revolução. Este curso corrente das coisas, aliado à ideia de progresso, leva a espécie humana num trem desgovernado rumo a uma catástrofe cada vez mais iminente, ao abismo da autodestruição<sup>23</sup>. No fragmento “Alarme de Incêndio”, em “Rua de Mão Única”, ele constata:

(...) possa a burguesia vencer ou ser vencida na luta, ela permanece condenada a sucumbir pelas contradições internas que no curso do desenvolvimento se tornam mortais para ela. A questão é apenas se ela sucumbirá por si própria ou através do proletariado. A permanência ou o fim de um desenvolvimento cultural de três milênios são decididos pela resposta a isso. (...) *E se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases o assinalam), tudo está perdido. Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado*<sup>24</sup>.

A argumentação benjaminiana fundada na recusa da ideologia do progresso é pioneira no âmbito do materialismo histórico<sup>25</sup>. Uma leitura mais simplista pode identificar em Benjamin justamente o otimismo cego em relação ao progresso que ele tanto critica, como na afirmação de que a burguesia “permanece condenada a sucumbir pelas contradições internas que no curso do desenvolvimento se tornam mortais para ela”. Ora, a burguesia está sim, condenada a sucumbir. Não, no en-

22 LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio*, pp. 51-2.

23 Numa das notas preparatórias às *Teses*, Benjamin inverte a famosa metáfora marxiana da locomotiva da história: “Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez isso se apresente de modo diferente. É possível que as revoluções sejam a ação de puxar os freios de emergência pela humanidade que viaja nesse trem” BENJAMIN, W. *GS*, I-2, pp. 697-8.

24 BENJAMIN, W. *GS* IV-I, p. 122 [1987, pp. 45-6], grifos meus.

25 Baseio-me nesta afirmação de Löwy, por exemplo: “Walter Benjamin ocupa uma posição singular na história do pensamento crítico moderno: é o primeiro seguidor do materialismo histórico a romper radicalmente com a ideologia do progresso linear” LÖWY, M. *Walter Benjamin, crítico da civilização*. In: BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 7.

tanto, pelo acirramento das contradições do capitalismo, mas pelas contradições inerentes ao seu próprio modo irresponsável de conduzir sua condição de classe vitoriosa, irresponsabilidade esta que se manifesta, por exemplo, na exploração excessiva dos recursos naturais, ou ainda na criação de armas de destruição em massa (“guerra de gases”), que podem obliterar não só as classes adversárias, mas também a si mesma. Se a burguesia chegar a sucumbir por si própria, é porque o proletariado já foi dizimado antes. Para a vitória do proletariado, então, deve necessariamente haver ação - e não prostração - por parte dele. E Benjamin é claro em sua constatação: “se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases o assinalam), tudo está perdido”. Felizmente, Benjamin foi contrariado pela História: a inflação foi superada, a guerra de gases tornou-se nuclear, mais potente no quesito destruição em massa e, por pura ironia histórica, continuamos lutando. “Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado”. Parece que este pavio é um pouco mais extenso do que imaginara Benjamin. Mas uma coisa é certa: enquanto este pavio não for cortado, o acúmulo dos escombros provenientes das catástrofes da humanidade tende a aumentar, até a burguesia (ou a classe herdeira de sua posição) provocar a destruição da espécie humana.

Transpostas para o contexto das *Teses*, essas reflexões revelam que não se trata de aguardar esperançosamente a vinda do Messias; ao contrário, trata-se de “provocar” sua vinda, seu despertar, que já não é uma entidade sobrenatural, mas que está distribuído em pequenos e frágeis estilhaços messiânicos pela humanidade desta e de outras gerações, estilhaços estes que, quando reunidos, têm o potencial de explodir o *continuum* da história.

Na terceira tese, diretamente ligada à segunda, Benjamin defende que “só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. [...] Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma *citation à l'ordre du jour* - dia que é justamente, o do Juízo Final”<sup>26</sup>. Aqui, novamente a ideia de rememoração e de memória assumem um papel preponderante. “A redenção”, comenta Löwy, “exige a rememoração integral do passado, sem fazer distinção entre os acontecimentos ou os indivíduos ‘grandes’ e ‘pequenos’. Enquanto os sofrimentos de um único ser humano forem esquecidos, não poderá haver libertação”<sup>27</sup>. A referência, no final da tese, ao “Juízo Final” evoca a ideia cristã, desenvolvida por Orígenes de Alexandria, de *apocatástase* - a salvação de todas as almas mediante o retorno ao paraíso originário -, bem como seu equivalente na mística judaica, o *tikkun*, a reparação-restauradora de todas as coisas ao estado inicial de harmonia com Deus. Assim, “a rememoração, a contemplação, na consciência, das injustiças passadas, ou a pesquisa histórica, aos olhos de Benjamin,

26 BENJAMIN, W. *GS*, I-2, p. 694 [2005, p. 54].

27 LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio*, p. 54.

não são suficientes. É preciso, para que a redenção aconteça, a reparação - em hebraico, *tikkun* - do sofrimento, da desolação das gerações vencidas, e a realização dos objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar”<sup>28</sup>. Assim, surge um elemento adicional: a rememoração dos fracassos do passado, além de ampliar a carga messiânica daqueles que lutam no presente, resultando na revolução, conferir justiça aos sonhos emancipatórios interrompidos pelo massacre dos vencedores, reparando e redimindo, ainda que através da atualização da memória e salvação do esquecimento, aqueles que foram vencidos.

Ainda nesta terceira tese, há a sugestão de temas que ganharão corpo teórico mais adiante, como a reconfiguração do tempo. Benjamin desenvolverá este tema de forma mais extensiva na tese XIV, na qual ele cunha o termo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). A crítica de Benjamin nessa tese se dirige ao tempo “homogêneo e vazio”<sup>29</sup>, o tempo linear, que rege o historicismo e as ciências - o tempo da cisão. A ele, deve se opor um tempo que preze pelo aspecto qualitativo, um tempo carregado pela urgência do “agora”. O verdadeiro historiador materialista, segundo Benjamin, é aquele que constrói a história não a partir de uma cisão entre presente e passado, orientando-se por uma relação de empatia com os vencedores, mas é o que procura estabelecer conexões entre o momento urgente do presente e o passado por intermédio de uma noção de tempo que valorize a riqueza do instante. Ao longo da história, existiram momentos paradigmáticos nesse sentido: o período republicano romano e seus heróis (como Brutus, assassino de Júlio César), citados - isto é, deslocados do contexto original e apropriados através do prisma do presente - pelos revolucionários franceses é, talvez, o que melhor exprime isso. Na verdade, todo o evento histórico no qual houve uma insurreição acompanhada de expectativas emancipatórias contra a opressão vigente, por mais que tais expectativas não tenham prosperado, esteve repleto deste “tempo-de-agora” e, se deslocada e atualizada - enfim, rememorada - para o combate presente, se mostra dotada de um poderio explosivo imenso em relação ao *continuum* da história. Nesse sentido, tomar o tempo histórico como “homogêneo e vazio”, o *chronos* grego, apenas reforça um encadeamento linear entre os êxitos dos vencedores, perpetuando o conservadorismo apático; basear-se em seu oposto, o *kairós*<sup>30</sup>, apropriado pela teologia cristã como o tempo divino e pelo judaísmo como “tempo messiânico”, configuração temporal que valoriza o momento fugaz, a oportunidade que não deve ser desperdiçada, é o que possibilita a abertura necessária para a revolução.

Em resumo deste tema, é conveniente reportar-se a trechos da tese VI:

---

28 Idem, p. 51.

29 BENJAMIN, W. GS I-2, p. 701 [2005, p. 119].

30 Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio*, p. 119. Segundo Löwy, ao ler pela primeira vez o manuscrito das *Teses* em 1941, Adorno associou a ideia benjaminiana de *Jetztzeit* ao *Kairós* explorado por Paul Tillich, um pensador cristão e socialista e cristão também colaborador do Instituto.

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. (...) O dom de atear ao passado a centelha de esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer<sup>31</sup>.

### Considerações finais

À guisa de conclusão: “é preciso teologia para pensar o fim da história”?<sup>32</sup> A resposta, pelo o que se apresentou aqui, só pode ser afirmativa. Com efeito, a questão ganhou, para os propósitos do texto, uma nova roupagem: *como* a teologia se relaciona com o fim da história (materialismo histórico)? Procurei mostrar que de nada adianta tentar forçar um lado contra o outro: não se trata de um duelo, mas de procurar harmonizar aquilo que é heterogêneo. Aliás, a argumentação que se tentou sustentar aqui vai ao encontro da que sustenta Norbert Bolz: para ele, o conceito benjaminiano

de história não é possível se abrimos mão da teologia. E (...) a tarefa da teologia neste contexto pode ser definida como a restauração da Revelação perdida. (...) Isto seria, naturalmente, um dogma, ou seria, se assim quiserem, teologia pura. *É claro que Benjamin não faz uma coisa dessas. O que ele faz é justamente precisar esta tarefa da teologia como tarefa do materialismo histórico.* Ele cumpre justamente com esta tarefa da teologia, no incógnito do materialismo histórico<sup>33</sup>.

O mesmo ocorre em relação à resposta de Leandro Konder:

Benjamin não teria dúvida em responder: a teologia é necessária. Eu preciso dela. Isso fica muito claro na obra dele, fica muito claro na elaboração do pensamento dele, na reflexão que ele desenvolve. (...) Pensando a redenção como fim da história, de alguma forma Benjamin associa, dentro da tradição judaica, a redenção com a chegada do Messias”, que “é o fim da história. Ao mesmo tempo a redenção, que pode ser vista como fim da história, é identificada com a revolução<sup>34</sup>.

E, noutro texto, ele acrescenta: “O materialismo histórico, nas condições atuais, deve saber aproveitar o ‘conteúdo de verdade’ existente na consciência religiosa: ele precisa aprender a pôr a seu serviço valores tradicionalmente encontráveis na

31 BENJAMIN, W. GS I-2, p. 695 [2005, p. 65]

32 Este é o título da pergunta respondida por Norbert Bolz e Leandro Konder por ocasião do “Simpósio Sete Perguntas a Walter Benjamin”, ocorrido em setembro de 1990. Num formato bastante excêntrico, no qual dois estudiosos da obra de Benjamin respondiam a uma e mesma questão, o simpósio teve todas as conferências transcritas e publicadas posteriormente num dos volumes de 1992 da *Revista USP*.

33 BOLZ, N.; KONDER, L. É preciso teologia para pensar o fim da História?, p. 27, grifos meus.

34 Idem, p. 32.

teologia”<sup>35</sup>.

Como Scholem mesmo escreveu certa vez: “Benjamin sabia que a experiência mística possui muitas camadas, e foi precisamente essa variedade de camadas que exerceu proeminentemente um papel em seu pensamento e em sua produtividade”<sup>36</sup>. Assim, talvez seja possível afirmar que ao longo de sua trajetória intelectual, Benjamin foi substituindo ou abandonando algumas destas camadas, exceto pela mais essencial, mais interior, responsável por inspirar e animar o seu projeto filosófico como um todo. Escondida, feito o anão corcunda da tese I, essa “mística metodológica” apontava os caminhos a serem trilhados rumo à redenção.

Quanto aos temas caros à matriz messiânica da filosofia benjaminiana destacados, fica patente a inspiração teológica de algumas de suas ideias: ainda que o fim de todas elas seja assumidamente profano ou político, como o conjunto mesmo das *Teses* o atesta, elas precisam ser referenciadas, vez ou outra, a uma matriz teológica; parte importante dessa inspiração remonta à conjuntura de redação final das *Teses*, a saber, sob forte influência do pacto Molotov-Ribbentrop, que desmoronaria as perspectivas emancipatórias depositadas na União Soviética; tal influência é sensível no tom em que o texto caminha, repleto de um comovente e melancólico desespero, quase um último grito de socorro, que parecia até mesmo preannunciar a trágica morte de seu autor. Diante disso, a perspectiva messiânica redentora dos ensaios de juventude reaparece, combinando-se, agora, com o materialismo desenvolvido nos últimos anos. Retomando novamente a tese I, o anão corcunda surge como condição estritamente necessária para a coerência da empresa de Benjamin, pois sem o que ele representa - a teologia - algumas das teses mais fundamentais defendidas por ele ficariam insustentáveis: a ação política que o conjunto das *Teses* sugere, baseada na lembrança das derrotas passadas a fim de agregar poderio revolucionário ao momento presente, não teria pleno sentido na ausência de aspectos inspirados na mística judaica, como os que foram destacados ao longo de minha argumentação, a saber, o tema da “força messiânica” e a reconfiguração do tempo em “tempo-de-agora”. De que serviria uma ação política construída nestes termos, se partes essenciais do que a nutre, isto é, a “força messiânica” de nossos antepassados, buscada justamente nos momentos históricos repletos de “tempo-

---

35 KONDER, L. *Walter Benjamin. O Marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 106. Essa perspectiva de Konder faz eco à posição de Philippe Ivernel - a quem ele inclusive faz referência -, para quem “a instância teológica, em Benjamin, nunca intervém a título de compensação ou de complicação (duvidosas) da instância política, mas, antes, como um momento de aceleração e intensificação desta (...). A luta de classes e o messianismo judaico, nas *Teses*, longe de se neutralizarem, se ativam ou, antes, se reativam mutuamente, realizando de frente a guerra contra a suposta necessidade histórica da catástrofe” IVERNEL, P. *Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIX<sup>e</sup> siècle*. In: WISMANN, H (Ed.). *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, pp. 270-1.

36 SCHOLEM, G. *Walter Benjamin and His Angel*. In: \_\_\_\_\_. *On Jews and Judaism in Crisis: selected essays*. Edited by Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books, 1976, p. 201.

de-agora”, já não mais a acompanham? O materialismo histórico, sem o “sopro de vida teológico” que o anima, não cessa de perder. No pensamento de Benjamin, essas duas faces devem necessariamente coexistir, por mais paradoxal que possa parecer: segundo Konder - para concluir o texto -, “o profetismo judaico não exclui o revolucionarismo exacerbado, eu acho até que uma das novidades da obra de Benjamin é que ele descobriu que o profetismo judaico pode desaguar na fundação de um revolucionarismo exacerbado (...)”<sup>37</sup>. Eis, pois, o paradoxo que nutre, de uma curiosa e original beleza, a filosofia benjaminiana.

## Referências

- ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. *Correspondência 1928-1940*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.
- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 7 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-1991.
- \_\_\_\_\_. *Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- \_\_\_\_\_. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”, de Walter Benjamin*. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BOLZ, N.; KONDER, L. É preciso teologia para pensar o fim da História? *Revista USP*, set./out./nov. 15(3), 1992.
- GAGNEBIN, J. M. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014.
- HABERMAS, J. Crítica conscientizante ou salvadora - a atualidade de Walter Benjamin. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia*. Seleção e tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.
- IVERNEL, P. Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIX<sup>e</sup> siècle. In: WISMANN, H (Ed.). *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- KONDER, L. *Walter Benjamin. O Marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- LINDNER, B. (Hrsg.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2011.

<sup>37</sup> BOLZ, N.; KONDER, L. É preciso teologia para pensar o fim da História?, p. 34.

- LÖWY, M. *Walter Benjamin - Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de História", de Walter Benjamin*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Walter Benjamin, crítico da civilização. In: BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Organização de Michael Löwy; tradução de Nélcio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MATES, R. *Meia noite na história. Comentários às teses de Walter Benjamin 'Sobre o conceito de história'*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2011.
- NOBRE, M. Objeções marxistas? Adorno e Benjamin na "encruzilhada de magia e positivismo" dos anos 30. *Cadernos de Filosofia Alemã* n. 3, 1997, pp. 45-59.
- SCHOLEM, G. Walter Benjamin and His Angel. In: \_\_\_\_\_. *On Jews and Judaism in Crisis: selected essays*. Edited by Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza, Natan Nobert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- TIEDEMANN, R. Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On the Concept of History. In: SMITH, G. (Ed.). *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*. Chicago. London: The University of Chicago Press, 1989.
- WOLFARTH, I. On some jewish motifs in Benjamin. In: BENJAMIN, A (Ed.). *The problems of modernity. Adorno and Benjamin*. London: Routledge, 1989.

Recebido em: 09.10.2014  
Aceito em: 15.11.2014





# Summary

Editorial	9
Articles	
Gibbon and the philosophical history of Tacitus PEDRO PAULO PIMENTA	13
History and Critique: Gibbon and the “Immoderate greatness of Rome” FERNÃO DE OLIVEIRA SALLES	33
Should Nietzsche be considered a kantian thinker? VINICIUS DE FIGUEIREDO	51
Duty, justice and coercion in Kant’s juridical cosmopolitanism NURIA SÁNCHEZ MADRID	75
On a naturalized way of understanding Immanuel Kant’s philosophy of history: Epigenesis and universal history NATALIA LERUSSI	93
“A path to genuine philosophy”. Estatute and role of philosophical critique in <i>Über das Wesen der philosophischen Kritik</i> SANDRA VIVIANA PALERMO	109
Sovereignty and power in Hannah Arendt’s <i>On Revolution</i> RENATA ROMOLO BRITO	127

## Summary

The tension between theory and phenomenology in Kant's  
comments about music 143

RICARDO NACHMANOWICZ

Kierkegaard *antimodern*, or towards an alternative typology  
for the kierkegaardian sociopolitical position 163

GABRIEL GUEDES ROSSATTI

On the presence of mysticism in Walter Benjamin's late  
philosophy 181

FERNANDO DEL LAMA

Summary 198