

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 23 • n. 02 • jul-dez. 2018

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

Indexado por:

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

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

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

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

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

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editora Responsável pelo Número: Yara Frateschi

Comissão Editorial

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

Conselho Editorial

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

Assistente editorial: Simone Fernandes

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Luiz Sérgio Repa

Vice-chefe: Oliver Tolle

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Moacyr Ayres Novaes Filho e Marcus Sacrini

Ayres Ferraz

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 23; n. 02 - jul.-dez. 2018

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

A forma bela e a função da imaginação estética 13

ANA CAROLINA BELMANI

Interrogating Western Modernity: Postcolonial Reflections on Occidental Claims and Action 35

INA KERNER

Meu caminho para Heidegger. Ou: a metafísica e o apelo da questão do ser 53

FERNANDO COSTA MATTOS

Sobre o caráter ontológico da ciência: possíveis contribuições de Nicolai Hartmann para um problema do realismo especulativo 67

EDUARDO NASSER

O problema da substância na *Doutrina da Essência* (1813) de Hegel 81

FEDERICO ORSINI

O projeto de vida ética no escrito *A Constituição da Alemanha* do jovem Hegel 105

ROBERTA BANDEIRA DE SOUZA

Resenhas

Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema. Resenha de *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, de Marcos Nobre 121

LUIZ PHILIPPE DE CAUX

Sumário

Traduções

Tornar-se um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth, de Isabelle Aubert 131

PAULO AMARAL

Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado, de Nancy Fraser 153

IVAN RODRIGUES

Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar, de Karl Leonhard Reinhold 189

IVANILDE FRACALOSI

com apresentação de Ivanilde Fracalossi

Entrevistas

Entre os dois lados do Reno: uma entrevista com Peter Dews, por Talita Cavaignac e Thomas Amorim 213

Índice em inglês 241

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

Editorial

Os Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta seu volume 23, número 02 de 2018. Este número conta com 6 artigos originais, 1 resenha, 3 traduções e 1 entrevista, avaliados por meio de análise cega de pares.

Em “A forma bela e a função da imaginação estética”, Ana Carolina Belmani discute a relação entre a forma bela e a imaginação na filosofia de Kant, com foco sobre a *Crítica da faculdade de julgar*. A autora discute as leituras de Paul Guyer, Christel Fricke, mas sobretudo a proposta de Hanna Ginsborg de um modelo imaginativo “exemplificador de regras”, pretendendo aprofundar a sua análise ao explorar a relação direta entre a função exemplificadora da imaginação e a forma bela.

Em “Interrogating Western Modernity: Postcolonial Reflections on Occidental Claims and Action”, Ina Kerner discute três teorias pós e decoloniais. Em relação ao projeto de desvinculamento de Walter Mignolo, a desconstrução de Gayatri Spivak e o ímpeto de renovação e radicalização de reivindicações normativas, particularmente do humanismo, por Achille Mbembe, são consideradas as distintas consequências das formulações da crítica à modernidade ocidental.

Editorial

Fernando Costa Mattos, em “Meu caminho para Heidegger. Ou: a metafísica e o apelo da questão do ser”, retrança a reflexão sobre a questão da metafísica por Kant, Nietzsche, Habermas e Dieter Henrich. Passando pelos deslocamentos de Kant e Nietzsche sobre o tema, pela ideia habermasiana de pensamento pós-metafísico e pela proposta de um reavivamento do campo da metafísica, o autor se aproxima do pensamento de Martin Heidegger, que considera a necessidade de uma nova linguagem para que a ontologia possa exprimir o ser enquanto tal.

Em “Sobre o caráter ontológico da ciência: possíveis contribuições de Nicolai Hartmann para um problema do realismo especulativo”, Eduardo Nasser encontra uma similaridade entre o mais recente pensamento de Quentin Meillassoux e as ideias de Nicolai Hartmann no que diz respeito à relação entre o correlativismo e a atitude científica. Aponta-se, ao mesmo tempo, uma importante distinção, uma vez que Hartmann situara o valor da ciência para a ontologia na ampliação da intuitividade e no desvelamento das categorias e não na aptidão de matematizar o discurso.

Em “O problema da substância na *Doutrina da Essência* (1813) de Hegel”, Federico Orsini apresenta o conteúdo relacional da categoria da substância nesta obra, analisa a falha que impulsiona a ciência lógica a ultrapassar a relação da substancialidade e comenta a refutação hegeliana do sistema espinosista.

Em “O projeto de vida ética no escrito *A Constituição da Alemanha* do jovem Hegel”, Roberta Bandeira de Souza investiga o conceito de vida ética na compreensão de Hegel da tensão entre a antiga Constituição e a sociedade moderna, da necessidade de revitalização de elementos da antiga Constituição para a conciliação de direitos privados e públicos e em seu debate com jusnaturalistas e positivistas sobre o sentido especulativo da vida ética absoluta.

O livro *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, de Marcos Nobre (São Paulo: Todavia, 2018), é resenhado por Luiz Philipe de Caux.

Três traduções também integram este número: “Devir um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth”, de Isabelle Aubert, traduzido por Paulo Amaral; “Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado”, de Nancy Fraser, traduzido por Ivan Rodrigues; e “Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar”, de Karl Leonhard Reinhold, traduzido por Ivanilde Fracalossi.

Peter Dews, professor emérito de Filosofia da Universidade de Essex e estudioso do pensamento francês contemporâneo, da Escola de Frankfurt e do idealismo alemão, é entrevistado por Talita Cavaignac e Thomas Amorim.

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

A forma bela e a função da imaginação estética

Beautiful Form and the Function of Aesthetical Imagination

Ana Carolina de Carvalho Belmani

carolbelmani@gmail.com

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

Resumo: A partir do exame da *Dedução dos juízos estéticos puros*, seguida de sua articulação com interpretações sobre a função especificamente estética da imaginação, apresentamos a hipótese segundo a qual a forma bela pode ser entendida como um produto da imaginação, considerada segundo o modelo imaginativo “exemplificador de regras” proposto por Hanna Ginsborg. Com isso, ponderaremos as possibilidades e implicações de admitirmos a capacidade da imaginação para produzir representações de caráter normativo. Apropriando-nos de seu modelo, pretendemos dar um passo a mais que a autora, mostrando como seu modelo é oportuno para elucidar a noção de forma bela.

Palavras-chave: forma; beleza; gosto; imaginação; esquematismo sem conceito.

Abstract: From the examination of the *Deduction of pure aesthetic judgments*, followed by its articulation with interpretations on the specifically aesthetic function of the imagination, we present the hypothesis according to which the beautiful form can be understood as a product of imagination considered as “exemplary of rules”, according to the imaginative model proposed by Hanna Ginsborg. By doing so, we contemplate the possibilities and implications of admitting the capacity of imagination to produce normative representations. Accepting her model, we intend to take a step further than the author, showing how it is opportune to elucidate the notion of beautiful form.

Keywords: form; beauty; taste; imagination; schematism without concepts.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p13-33>

Introdução: a noção de forma como problema no juízo de gosto

A doutrina crítica do gosto de Kant é indissociável de sua descoberta de um novo emprego da atividade judicativa reflexionante. Ao descobrir a possibilidade de fundamentar racionalmente a apreciação estética, Kant é levado a romper com sua concepção anterior de uma crítica do gosto, confinada à esfera da psicologia empírica, incompatível para o seu projeto crítico.¹

¹ Como fica claro em uma nota de rodapé da *Crítica da razão pura*, Kant ainda não havia se atentado, à época da redação dessa obra, para o caráter reflexivo subjacente à apreciação estética e para a possibilidade de regras da crítica do gosto que não fossem meramente empíricas. Por isso, lançava críticas às tentativas de autores como Baumgarten de tentar submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais, e assim elevar as regras do gosto ao nível das regras de uma ciência (*KrV*, B 36, p.72). Embora Kant mantenha sua posição quanto à impossibilidade de estabelecer princípios racionais determinantes para o julgar o belo, na terceira *Crítica* ele reconsidera a possibilidade de

Faz sentido, pois, que o gosto possa ser definido como a própria “faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação” (KU, AA 05: 211, p. 107).² Sendo meramente reflexionantes e singulares, juízos de gosto não determinam os objetos por conceitos a priori, como ocorre com juízos teóricos e práticos. Diferentemente destes, que supõem um conceito que serve como regra que determina o caso, o “fundamento de determinação do juízo de gosto” (KU, AA 05: 221, p. 117) está no jogo livre das faculdades, mais exatamente, na mera forma da representação de um objeto, na medida em que ela propicia um jogo livre e indeterminado entre imaginação e entendimento. Nesse jogo livre, a adequação da forma às faculdades cognitivas manifesta-se por um sentimento de prazer que não supõe nem gera interesse pelos objetos, uma vez que é desencadeado, não por uma inclinação sensorial ou por conceitos moralmente bons, mas sim pela mera forma de uma representação. Nestes termos, a relação do prazer estético com a forma da representação é indispensável para a caracterização do juízo de gosto como juízo reflexionante. Contudo, ao mesmo tempo que é indispensável, a noção de forma está longe de ser clara; é particularmente intrincada a relação entre a forma da representação do objeto do juízo de gosto e a própria forma do objeto julgado por ele.

Em uma conhecida passagem do terceiro momento da *Analítica do belo*, há uma definição do conceito de forma bela,³ que a caracteriza como “figura” ou “jogo”. Tal descrição é uma das principais referências textuais para interpretações formalistas da estética de kantiana:⁴

fundamento transcendental para o gosto. O anúncio desta importante reconsideração está expresso na *Carta a Reinhold*: “Trabalho agora na Crítica do gosto, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio a priori, diferente dos precedentes. Pois as faculdades do espírito são três: faculdade do conhecimento, sentimento de prazer e de dor, e faculdade de desejar. Encontrei os princípios a priori para a primeira, na *Crítica da razão pura* (teórica), para a terceira, na *Crítica da razão prática*. Procurei-os também para a segunda, e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida” (Kant, *Oeuvres complètes*, 1986, p. 550 *apud* Figueiredo, 2004, pp. 65-66).

2 As citações de Kant assinaladas apenas pelas letras A ou B seguidas de algarismos referem-se à paginação padrão da primeira e da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Após a vírgula, segue-se a referência à página da tradução de Fernando Costa Mattos, pela editora Vozes, 2016. As demais citações de Kant seguem a referência da obra, o volume e a paginação da *Akademie Ausgabe*. Elas são seguidas, após a vírgula, pela referência à página das traduções especificadas na bibliografia.

3 “Forma bela” não é uma terminologia do próprio Kant, sendo que ele normalmente se refere a esse conceito apenas como “forma”. Como este último termo também é utilizado por Kant em outros textos e obras (como na *Crítica da faculdade de julgar teleológica*, na *Crítica da razão pura* e na *Antropologia*), a opção pelo uso da expressão “forma bela” ou “forma estética”, foi feita para ressaltar a circunscrição da análise deste termo apenas à primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar*.

4 Essa interpretação baseia-se na suposição de que Kant teria subitamente, no terceiro momento, passado a identificar o conceito de forma (perceptual ou espaço-temporal) da *CRP* com o conceito de forma bela da *CFJ*. Se somente “figura” ou “jogo” podem fundar uma resposta ao belo, se reduz

Qualquer forma dos objetos dos sentidos (tanto dos externos como, mediatamente, também dos internos) é ou *figura* ou *jogo*; e neste último caso, é ou jogo de figuras (no espaço, a mímica e a dança), ou mero jogo de sensações (no tempo). O *atrativo* das cores, ou dos sons agradáveis do instrumento, pode aparecer também, o que constitui o objeto próprio do juízo-de-gosto puro é o *desenho* no primeiro caso, e a composição no segundo (KU, AA 05: 225, pp. 121 - 2, grifos do autor).

Essa passagem, que contém o que chega mais perto de uma definição de forma, é também uma das mais polêmicas e contraditórias da terceira *Crítica*.⁵ Um primeiro problema é que não há no texto uma caracterização precisa do conceito de forma que valeria exclusivamente para essa obra nem um esclarecimento se a mesma caracterização seria mera transposição, em outro contexto, do conceito de forma da *Crítica da razão pura* para a crítica do gosto.⁶ Mas a questão mais embaraçosa é o modo destoante como Kant introduz a noção de forma bela ao longo das *Introduções*⁷ e da *Crítica da faculdade de julgar estética*, particularmente no terceiro momento da *Analítica do belo*.⁸ Por exemplo, na primeira *Introdução* temos a forma concebida como a relação entre imaginação e entendimento:

a imaginação e o entendimento, na medida em que, na representação dada, a faculdade de apreensão de uma e a faculdade de exposição da outra se favorecem reciprocamente, constituindo uma relação que, em tal caso, produz, através dessa mera *forma*, uma sensação que é o fundamento de determinação de um juízo; o qual, portanto, denomina-se estético e está ligado, como finalidade subjetiva (sem conceito) ao sentimento de prazer e desprazer (EEKU, AA 20: 224, pp. 30-40, grifo nosso).

Também no terceiro momento da *Analítica do belo*, no parágrafo § 12, essa

em grande medida o arcabouço das representações que podem ser consideradas belas. Cf. Alisson, 2001, p.135, Guyer, 1993, pp. 202-207 e Zammito, 1992, pp. 119-121. Mas talvez a implicação mais grave desta interpretação seja a de que se forma perceptual e forma bela forem equivalentes, então todos os objetos da experiência poderiam ser belos.

5 Referimo-nos aqui, especialmente, aos apontamentos de Guyer (1993, pp. 199-227), Allison (2001, pp. 131-133), Gasché (2003, pp. 60-88) e Makkreel (1990, p. 58).

6 O conceito de forma da *Crítica da razão pura* refere-se aos elementos formais da sensibilidade (espaço e tempo) que constituem e tornam possível a constituição dos fenômenos. Na *Estética transcendental*, Kant apresenta o conceito de forma dos fenômenos como “aquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações” (KrV, B 34, p. 71). A definição de forma aqui é essencial para a compreensão do tempo e do espaço como formas puras da sensibilidade sob as quais unicamente as coisas podem se apresentar como fenômenos para nós (KrV, B 66, p. 91). Já na *Analítica transcendental*, temos a definição da forma da experiência como “unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos” (KrV, A 110, p. 159). A forma aqui diz respeito às condições de conhecimento por conceitos fundadas na aplicação dos elementos formais puros *a priori* do entendimento, as categorias, aos fenômenos. Neste trabalho, para as referências à forma da CRP serão usados os termos “forma perceptual” e “forma determinada” para evitar possíveis confusões com o conceito de forma bela da CFJ, que é o objeto de nosso estudo. Reconheço, no entanto, que esses dois primeiros termos podem ter diferentes conotações diante de um escrutínio mais demorado sobre a primeira *Crítica*, o que não será feito neste trabalho.

7 Referimo-nos aqui à Introdução definitiva à *Crítica da faculdade de julgar*, que será citada como Introdução publicada, e à Introdução não publicada, a qual citaremos como “primeira *Introdução*”.

8 Allison faz apontamento semelhante em *Kant's theory of taste* (2001, p. 120).

acepção de forma em referência a um estado subjetivo, no caso, o da finalidade subjetiva, aparece novamente:

Assim, é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivo ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto (KU, AA 05: 221, p. 117, grifos do autor).

As duas últimas passagens acima parecem apresentar um conceito muito diferente do que foi descrito na citação anterior do parágrafo §14. Mas, ainda na primeira *Introdução*, podemos identificar a menção à forma referida não ao sujeito, mas ao fenômeno: “Veremos na sequência que a finalidade da forma no fenômeno é a *beleza* e que a faculdade de julgamento da mesma é o *gosto*” (EEKU, AA 20, p. 64, grifos do autor).

A dificuldade é, assim, clara. Ora a forma é apresentada como *resultado* de um estado subjetivo, desvinculado de referência a qualquer propriedade de beleza no objeto julgado como belo, ora a forma é considerada o próprio fundamento do predicado da beleza atribuído ao objeto. Num caso, portanto, a forma é fundada, no outro, é fundamento.

Nestes termos, parece haver uma contradição intrínseca ao conceito de forma bela: por um lado, como a apreensão da forma se dá de maneira que a representação se liga somente ao sujeito, não é possível indicar propriedades objetivas de algo belo; por outro lado, o prazer no juízo de gosto é dependente de uma representação empírica e não se funda em um processo meramente subjetivo. Por um lado, portanto, na apreensão da forma bela, a representação se vincula apenas ao sujeito: belo é o prazer do sujeito que julga; por outro, a representação vincula-se objeto apreendido. A tensão exibida por dualidade indica também uma questão subjacente à estrutura específica do juízo de gosto, qual seja, a função do entendimento e da imaginação no ato de referir a representação ao sujeito ou ao objeto:

Para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do entendimento, visando o conhecimento, mas sim ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento) (KU, AA 05: 203, p. 99)

Notamos assim que a ambiguidade do termo “forma” constitui também o sintoma de um problema mais geral, que concerne à própria função da imaginação estética⁹ no juízo de gosto. A questão que se impõe, portanto, pode ser assim formulada: a forma bela só poderá ser compreendida na relação que assume com a

⁹ Usaremos o termo “imaginação estética” para referirmo-nos à faculdade da imaginação enquanto circunscrita à sua relação com o juízo de gosto. Kant não usa essa expressão na *Crítica da faculdade de julgar*.

faculdade da imaginação estética, no exercício da liberdade conforme a leis desta faculdade.

Investigaremos essa questão em três etapas: na seção 1, faremos uma breve exposição sobre a relação entre a imaginação e o entendimento, procurando esclarecer a distinção entre o uso estético da imaginação e seu uso cognitivo na formação do conhecimento empírico. Daremos destaque, no item 1.1, à análise do livre jogo entre imaginação e entendimento para a criação de formas arbitrárias pela imaginação. No item 1.2, exploraremos o significado e as implicações do esquematismo sem conceitos no juízo de gosto. Essa exposição geral abre caminho, na seção 2, para discutir a leitura tanto de Paul Guyer, sobre a possibilidade de uma atividade sintética no jogo livre entre as faculdades, quanto de Christel Fricke, sobre a especificidade do esquematismo na experiência estética. Depois de apontarmos alguns problemas dessas leituras, iremos na seção 3 analisar o modelo de imaginação estética sugerido por Hanna Ginsborg, baseado na análise do papel da imaginação na exemplificação de regras para a formação de conceitos empíricos e da extensão normativa dessa atividade. No item 3.1 analisamos os fundamentos da argumentação da autora, que recorre à concepção do modo primitivo e do modo derivativo do juízo. No item 3.2, mostraremos em que medida a atividade exemplificadora de regras da imaginação se manifesta no juízo de gosto. Essas duas etapas permitem, por fim, justificar nossa hipótese heurística; assim, no item 3.3, aprofundamos a análise de Guinsburg, que em nenhum momento explorou relação direta entre a função exemplificadora da imaginação e a forma bela, para mostrar que essa função é a mais apropriada para entender a forma bela como produto da imaginação em sua liberdade.

1. Imaginação estética e forma bela

1.1 Criação de formas arbitrárias

Na *Crítica da razão pura*, a atividade da faculdade de imaginação em seu uso produtivo é, em última instância, guiada pelas normas dos conceitos puros do entendimento em vista do conhecimento empírico:

Agora o que conecta o diverso da intuição sensível é a imaginação, e ela depende do entendimento quanto à unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade quanto à diversidade da apreensão. Como, no entanto, toda percepção possível depende da síntese da apreensão, mas ela própria, essa síntese empírica, depende da transcendental, portanto das categorias, então todas as percepções possíveis, portanto tudo aquilo que sempre pode chegar à consciência empírica, i.e., *todos os fenômenos da natureza, têm de estar sob as categorias no que diz respeito à sua ligação* - categorias de que a natureza (considerada apenas como natureza em geral) depende como do fundamento originário de sua necessária conformidade a leis (como *natura formaliter spectata*) (KrV, B 164-165, pp. 147-148, grifos nossos; grifos do autor).

Na passagem acima, fica explícita a hegemonia das categorias do entendimento sobre toda atividade sintética, ao menos no que tange aos juízos teóricos determinantes. Já na *Crítica da faculdade de julgar*, no juízo estético reflexionante, a imaginação encontra-se livre das coerções determinantes do entendimento. Em sua liberdade, ela não está submetida às imposições das leis de associação empíricas, exercendo uma atividade produtiva com uma independência que lhe era vetada e na esquematização das categorias:

Se, pois, a imaginação tem de ser considerada, no juízo de gosto, em sua liberdade, então ela não será vista, a princípio, como reprodutiva, tal como é quando subordinada às leis de associação, mas como produtiva e espontânea (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis) (KU, AA 05: 240, p. 137).

Nestes termos, a liberdade da imaginação se manifesta na própria criação livre de formas (“criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis”), já que não é coagida, nessa atividade, por nenhum conceito. Essas formas são arbitrárias justamente por não estarem pré-condicionadas por um conceito anterior a elas, como ocorre no caso de uma apreensão orientada para determinação do conhecimento de objetos empíricos. Neste último caso, a imaginação está ligada a uma forma determinada desses objetos e a concordância entre imaginação e entendimento consiste em uma correspondência imposta por uma regra, não havendo, portanto, espaço para um jogo livre entre essas faculdades.

Apesar de não se ater às especificidades intrínsecas à forma do objeto, seja como “forma determinada” seja como “forma bela”, Kant nos dá a indicação de que, no julgamento de um objeto belo, mesmo que a imaginação esteja ligada a uma forma determinada do objeto, não há razão para que este não “possa fornecer-lhe a forma contendo uma composição do diverso que, se deixada livremente a si mesma, a própria imaginação projetaria, em consonância com a *legalidade do entendimento em geral*” (KU, AA 05: 240 - 1, p. 137, grifos do autor).

Segundo a passagem acima, a forma é a composição do diverso que corresponde a um projeto de uma imaginação que pode jogar livremente, ainda que dentro dos limites da legalidade do entendimento. Essa legalidade no juízo de gosto é expressa, pela concordância da forma criada pela imaginação com uma regra indeterminada que, ainda assim, é reconhecível pelo entendimento. Portanto, no juízo reflexionante, apesar de livre, a imaginação conserva seu vínculo com o entendimento na medida em que permanece apta ao longo de sua atividade criadora de formas arbitrárias, a exemplificar uma normatividade.

Na reflexão estética, o entendimento está a serviço da imaginação e não o contrário - como ocorre quando há determinação do objeto por um conceito (KU, AA 05: 240, p. 138). Embora confira outra função à imaginação, a terceira *Crítica* não colide com o que a *Crítica da razão pura* afirma sobre a imaginação. É certo que a

terceira *Crítica* destaca o jogo livre da imaginação; contudo, não se pode perder de vista o papel do entendimento no juízo de gosto. A diferença aqui não está na ausência ou não do entendimento, mas na diferença de função do mesmo entendimento. No juízo de gosto, o entendimento exerce sua função “não enquanto faculdade do conhecimento de um objeto, mas da determinação deste e de sua representação (sem conceito) segundo a relação desta com o sujeito e seu sentimento interno” (KU, AA 05: 229, p. 125).

Em juízos determinantes, há a exigência de uma regularidade como conformidade a regras na representação do objeto, que é condição para que ele seja apreendido em uma unidade. Kant dá exemplos de figuras geométricas regulares, tais como um quadrado ou um círculo, para evidenciar a dependência que a possibilidade da representação de certos objetos tem dos conceitos que lhes prescrevem a única regra sob a qual eles são possíveis:

Agora, figuras geométricas regulares, como uma figura circular, um quadrado, um cubo, etc. são comumente representadas pelos críticos do gosto como os exemplos mais simples e indubitáveis da beleza; e, no entanto, são denominadas regulares justamente porque não se pode representá-las de outro modo a não ser considerando-as as meras apresentações de um conceito determinado que prescreve a regra a tal figura (a única regra sob a qual ela é possível) (KU, AA 05: 242, p. 137).

Nesses casos, o trabalho da imaginação é se ater estritamente à lei prescrita pelo entendimento, que confere ao objeto uma forma determinada à qual o diverso da intuição deve se adequar.

Como a forma de um objeto determinado por um conceito é prescrita por uma regra conceitual previamente dada pelo entendimento, ao passo que a forma como produto da imaginação é caracterizada como “arbitrária”, poderíamos ficar tentados a concluir que a forma bela, como arbitrária, seria marcada pela ausência de qualquer tipo de regras, já que neste caso a intuição da imaginação não é coagida à subsunção por um conceito. Mas não podemos perder de vista a peculiaridade do jogo livre de conciliar a atividade produtiva livre da imaginação com a exigência de legalidade do entendimento e que, portanto, esse jogo não deixa de ser conforme a regras. Apesar de não poder pressupor uma regularidade das representações, a forma bela consegue se manifestar como “concordância do diverso em um” (KU, AA 05: 227, p. 123), ou seja, ela é o resultado de uma concordância a uma regra, que, embora não seja determinada, ainda assim atende à exigência do entendimento por adequação a leis. Como ressalta Rodolphe Gasché (2003, p. 67), a noção de forma no cerne do questionamento transcendental dos juízos de gosto é necessariamente uma forma cujos traços, ao invés de serem forçosamente reunidos em um formato reconhecível, permanecem entrelaçados de tal modo que desafiam toda determinabilidade, embora permaneçam ricos em determinabilidade potencial.

As formas produzidas pela imaginação são arbitrárias somente em relação a conceitos determináveis, mas não deixam de carregar em si a conformidade a uma regra indeterminada da imaginação. Essa afirmação pode parecer contraditória, tendo em vista que o entendimento é faculdade das regras. Mas a regra em questão é marcada por uma peculiaridade que a distingue daquelas estabelecidas pelo entendimento. De fato aqui não se trata aqui do conceito puro do entendimento como regra de síntese nem da generalidade do conceito empírico obtida por reflexão, comparação e abstração de representações.¹⁰ É justamente o fato de a imaginação não ser fonte de regras necessárias que torna extraordinário e digno de contemplação o engendramento contingente de uma forma imaginativa, que concorda com vários conceitos possíveis, porém indetermináveis.

Com a exposição acima, fica nítido como a forma bela é constituída por um tipo peculiar de regra; uma regra que seria passível de determinação conceitual, não fosse o jogo contínuo da imaginação pelo qual essa regra está em contínua reconfiguração, propiciando, portanto, a exibição de vários conceitos possíveis, sem que nenhum deles possa ser estabelecido.

As formas arbitrárias da imaginação nos mostram como, apesar de não ser a faculdade das regras, a imaginação, em sua liberdade, ainda assim é capaz de instanciar regras que não necessariamente são conformes a um conceito em particular. Veremos na seção 3 como a função da imaginação de forjar regras não determinadas por conceitos tem crucial importância para o juízo estético reflexionante.

1.2. Esquematização estética e o jogo livre

Para entendermos como a função da imaginação estética pode lançar luz sobre a concepção de forma bela, precisamos nos ater à sua função peculiar no juízo de gosto, que é, basicamente, esquematizar sem conceitos. Conforme Kant afirma no parágrafo § 35 da *CFJ*: “liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela esquematizar sem conceitos” (KU, AA 05: 287, pp. 184 - 5). Essa caracterização é meramente negativa: esquematizar sem conceitos. Contudo, mais adiante, Kant apresenta o princípio da faculdade do gosto sob uma nova perspectiva, dando uma caracterização positiva do que seja o esquematismo sem conceitos:

um princípio da subsunção - mas não das intuições sob *conceitos*, e sim da *faculdade* de intuir ou representar (isto é, a imaginação) sob a faculdade dos conceitos (isto é, o entendimento), na medida em que a primeira, *em sua liberdade*, concorda com o último *em sua legalidade* (KU, AA 05: 287, p. 185, grifos do autor).

Aqui, a função da imaginação ao esquematizar é positivamente caracterizada:

¹⁰ Para mais sobre as três operações lógicas do intelecto de comparação, reflexão e abstração, cf. Logik, AA 09: 94; trad. Fausto Castilho, pp. 187-189.

“subsunção (...) da *faculdade* de intuir ou representar (isto é, a imaginação) sob a *faculdade* dos conceitos (isto é, o entendimento)”. Deste modo, torna-se claro não apenas que no juízo sobre o belo há um papel do entendimento, mas também em que consiste precisamente a relação entre entendimento e imaginação. No juízo de gosto, a subsunção exigida é, não da intuição sob conceitos, como no juízo determinante, mas da própria imaginação “sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos” (KU, AA 05: p.184).

Esse modo de subsunção exigido no juízo de gosto é a condição formal subjetiva do juízo, que consiste na própria capacidade de julgar. Tal condição é apenas formal por prescindir de conceitos, concebidos aqui como constituintes do juízo. No juízo de gosto, ao invés da concordância entre imaginação e entendimento pela subordinação do diverso da intuição a um conceito, a conexão judicativa necessária entre essas faculdades se dá aqui pela animação recíproca entre elas, expressa pelo sentimento de prazer diante do objeto que ocasiona o juízo (KU, AA 05: 287, pp. 184 - 5). No parágrafo § 21, no quarto momento, Kant já havia descrito a concordância entre imaginação e entendimento no juízo sobre o belo como aquela em que essas duas faculdades atingem uma proporção ideal de estimulação recíproca que é a mais adequada para o conhecimento (KU, AA 05: 238, p. 135).

Na *CRP*, a função do esquematismo é tornar relacionável dois elementos fundamentalmente heterogêneos: representações intuitivas e particulares da sensibilidade, de um lado, e conceitos universais do entendimento, de outro:

É evidente, pois, que tem de haver um terceiro elemento que seja homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos. Esta representação mediadora tem de ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, ao mesmo tempo, por um lado *intelectual*, por outro *sensível*. Tal representação é o *esquema transcendental* (KrV, B 177, p. 175, grifos do autor).

Somente através da mediação dos esquemas puros é possível que a atividade própria do juízo, a subsunção de um particular sob um universal, ocorra. Tendo em vista essa função entendida no seu sentido mais geral, ou seja, o esquema como elemento que relaciona imaginação e entendimento na proporção ideal e necessária para a junção entre intuições e conceitos, podemos entender, com mais clareza, como a esquematização sem conceitos da *CFJ* é possível: a imaginação esquematiza sem conceitos, na medida em que atinge uma proporção ideal com o entendimento, exigida para toda cognição em geral, sem que nenhuma intuição seja subsumida sob qualquer conceito em particular. O que ocorre no jogo livre entre imaginação e entendimento é que as representações apreendidas pela primeira, ao invés de corresponderem à exibição de um conceito, suscitam a exibição (*Darstellung*) de vários conceitos possíveis, sem que nenhum, efetivamente, corresponda a elas.

A esquematização em juízos teóricos pode ser entendida como uma maneira de possibilitar a exibição de uma intuição correspondente a um conceito. Mas como no juízo de gosto não temos a etapa de determinação conceitual, mas mesmo assim “a forma de um objeto é de tal modo constituída que a *apreensão* do seu diverso // na imaginação concorda com a *exposição* de um conceito [indeterminado] do entendimento” (KU, AA 05: 221, p. 36), podemos dizer que, na *CFJ*, quando Kant faz menção a um esquematismo sem conceitos, ele está se referindo à capacidade da faculdade de julgar de exibir um elemento intuitivo que corresponda a uma exigência do entendimento, sem que para isso seja necessária a determinação conceitual de um objeto singular.

Sob essa perspectiva, vemos como o requisito do entendimento por legalidade continua, sem nenhum prejuízo, sendo atendido no juízo de gosto. É a partir desse ponto de vista que Gasché (2003, p. 80) atesta que a forma bela, longe de ser um elemento aquém ou inferior ao conhecimento, confere ao objeto uma espécie de cognoscibilidade primorosa, já que o que a torna especial e distinta e é sua acirrada suscetibilidade de corresponder a conceitos empíricos indeterminados, e por isso mesmo, não se subordinar a nenhum específico.

Como as representações que constituem o objeto belo jamais se cristalizam na determinação de um conceito em particular, notamos com isso como o jogo livre entre imaginação e entendimento é marcado por uma dinâmica contínua, ou seja, por uma atividade em que a forma engendrada pela imaginação, ao invés de se fixar como exibição de um conceito, se rearticula livremente enquanto durar a apreciação estética perante o objeto. É com possibilidade de prolongar esse estado de instabilidade conceitual que a imaginação pode jogar livremente, de maneira espontânea, ainda que em conformidade a regras. A forma é o elemento diante do qual a “visão” da imaginação não se cansa, já que ela é capaz de nos entreter, por ser sempre nova para nós:

Mas ele [o prazer] tem uma causalidade em si, qual seja, a de *conservar*, sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade das faculdades cognitivas. Nós nos *demoramos* na contemplação do belo porque essa contemplação se fortalece e se reproduz a si mesma, uma atitude que é análoga (mas não idêntica) ao demorar-se que se dá quando, estando a mente passiva, um atrativo na representação do objeto desperta continuamente a atenção (KU, 05: 222, p. 119, grifos do autor).

Ao invés de propiciar a determinação de um objeto, a forma bela instiga o jogo que se dá pela *observação* da representação pela qual o objeto nos é dado. Esse ato de mera observação não deve ser entendido como uma percepção inferior ou interrompida; pelo contrário, pela forma estética, ele incita um modo extraordinário de relação do sujeito com a natureza e consigo mesmo. Conforme pondera Gasché

(2003, pp. 22, 31 e 79), é somente na mera observação de algo que a mera¹¹ forma - não no sentido negativo de falta, mas no sentido positivo de algo que pode ser percebido somente quando desnudo, como uma qualidade secreta, - pode vir à tona. Nos juízos de gosto, os objetos são encontrados fora dos seus possíveis contextos discursivos e conceituais, podendo ser encarados ou contemplados isoladamente, em si mesmos, antes de qualquer possível comparação. A reflexão projeta, assim, uma inteligibilidade a mais à natureza, acima e além de sua inteligibilidade categorial, que nos permite tanto torná-la cognoscível nos juízos teleológicos, como apreciá-la em sua singularidade nos juízos estéticos.

Apesar da capacidade da esquematização sem conceitos - entendida como capacidade da imaginação de incitar o entendimento a se colocar na mesma proporção requerida para a cognição em geral, sem que para isso tenha que apresentar uma representação que corresponda à exibição de um conceito - nos ajudar a entender a função específica da imaginação na *CFJ* e evidenciar a relação entre representações e conceitos que opera no jogo livre entre as faculdades, a complexidade do conceito de esquematização requer que examinemos com mais afinco as possíveis implicações de outras interpretações sobre o seu papel e significados em juízos não cognitivos. Portanto, na seção abaixo analisaremos algumas destas considerações.

2. Sobre a possibilidade de síntese e esquemas estéticos

Tentando elucidar a dinâmica entre imaginação e entendimento no gosto, Guyer (1977, pp. 46 - 52 e 1997, pp. 75 - 82) e Christel Fricke (2001, pp. 5 - 14) recorrem aos conceitos de síntese e esquematismo da *Analítica transcendental*. Tendo em vista a doutrina da tripla síntese (cf. KrV, A 84-A 130), Guyer sugere que a harmonia entre imaginação e entendimento exerceria uma função análoga à síntese pura transcendental da imaginação, em particular, à síntese de reconhecimento em um conceito.

Segundo sua interpretação, a harmonia em questão poderia ser pensada como a síntese ou a unificação do múltiplo da imaginação sem a aplicação neste múltiplo de um conceito por meio do qual essa unidade poderia, de outro modo, ser atingida. As sínteses de apreensão e reprodução são vistas como as condições sensíveis e subjetivas do conhecimento, e a harmonia entre as faculdades como um estado no qual, pela ação dessas sínteses, o múltiplo da intuição é percorrido e conectado como uma unidade pela imaginação, sem o uso de um conceito.

Guyer identifica “a condição de que o entendimento avance das intuições aos conceitos” (KU, AA05: 287, p. 184) com a síntese apreensiva e reprodutiva do múltiplo,

11 Para mais sobre uma importante análise etimológica e filosófica do termo “bloss”, assim como do seu papel na *CFJ*, cf. Gasché (2003, pp. 18-22).

pressuposta pela síntese de reconhecimento em um conceito. Essa harmonia livre seria o equivalente a uma esquematização sem conceitos, pela qual a imaginação unificaria o múltiplo sem a aplicação de um conceito (Guyer, 1977, p. 52, 1997, pp. 79 - 80). Em um nível transcendental, discutido na primeira *Crítica*, essa síntese só ocorre quando coagida pela aplicação de um conceito a esse múltiplo. Já na ocasião de harmonia entre as faculdades, a situação seria tal que certas representações teriam a peculiaridade de dispor as faculdades de julgamento a se sentirem conscientes de uma síntese ou unificação do múltiplo apresentado, mesmo que esse múltiplo não tenha passado pela subsunção por um conceito determinado. Na ausência de uma síntese conceitual, haveria a ocorrência de uma harmonia expressa pelo prazer, tido como o fundamento de determinação do juízo de gosto (Guyer, 1977, p. 52).

O problema da interpretação de Guyer é que, por um lado, fica em aberto a possibilidade de que, se a harmonia das faculdades pode ser reduzida às primeiras etapas do processo de síntese cognitiva, nada impediria a possibilidade de todo e qualquer objeto cognoscível ser passível de ser considerado belo. Por outro lado, para evitarmos a conclusão acima, seria necessário considerarmos as sínteses de apreensão e reprodução envolvidas no juízo sobre o belo como operando paralelamente às sínteses cognitivas, conferindo um aspecto psicológico subjetivista a esse processo, o que Kant tenta evitar durante toda sua terceira *Crítica*.¹²

Assim como Guyer, Fricke também se refere ao jogo livre entre as faculdades como uma espécie de síntese para a qual o entendimento não forneceria uma regra, e procura refletir sobre qual seria o papel de uma esquematização na reflexão estética. Tendo em vista o juízo de gosto como ocasião para o exercício da liberdade da imaginação, na medida que ela esquematiza sem conceitos, a autora procura analisar mais a fundo a razão pela qual Kant retoma a noção de esquematismo no contexto do juízo estético.

Para isso, primeiramente, ela destaca a distinção entre esquemas de conceitos empíricos e esquemas de conceitos puros do entendimento. Em relação às categorias, a produção de um esquema realiza-se com a transformação de um conceito abstrato, previamente produzido espontaneamente pelo entendimento, em regra adaptada à forma do tempo das representações dadas. Mas, no caso da produção de esquemas correspondentes a conceitos empíricos, o processo se inverte: ao contrário das categorias, conceitos empíricos não são produzidos espontaneamente pelo entendimento, mas sim pela análise das representações sensíveis dadas, o que significa que não pode haver um conceito empírico anterior ao esquema que lhe corresponde; pelo contrário, a possibilidade da formação de um conceito empírico pressupõe a formação de seu esquema correspondente (Fricke, 2001, p. 9).

¹² Apontamentos semelhantes sobre a inconsistência dessa interpretação foram feitas pelo próprio Guyer (1997, p. 287), Ginsborg (1997, pp. 46-7) e Makkreel (1990, pp. 49-50).

É nesse sentido que, para a autora, se tornaria compreensível não apenas a ideia de uma esquematização sem conceitos previamente estabelecidos, mas também, a partir dessa distinção, o modo como a imaginação esquematiza sem conceitos na reflexão estética. A esquematização que visa à formação de conceitos empíricos e de seus esquemas procede sem a regra de um conceito previamente dado, diferentemente da esquematização das categorias em que estas são, como conceitos puros do entendimento, dados antes mesmo da esquematização. Tendo isso em vista, a reflexão estética só poderia assemelhar-se à esquematização própria à formação de conceitos empíricos, na medida em que também se dá a partir da análise de representações empíricas e prescindindo da existência prévia de um conceito para o esquema a ser produzido. Contudo, ela diferiria da esquematização cognitiva e empírica por ser distinta da unidade característica da unidade da regra do esquema e do conceito que busca. O que se obteria como resultado dessa reflexão não seria um conceito do entendimento, nem um conceito de um gênero ou tipo, tampouco um esquema correspondente a um conceito, mas sim o que Fricke chama de um supraconceito,¹³ representação que permite a compreensão da estrutura interna de um objeto individual e sua beleza (idem, pp. 9-10).

Embora a própria autora não tenha identificado sua definição de supraconceito com nenhuma formulação específica da *CFJ*, tal definição nos remete prontamente à noção do conceito racional suprassensível que Kant (KU, AA 05, 339, p. 237) apresenta ao admitir a exigência de um conceito para a garantia de validade universal atribuída ao gosto. Trata-se de um conceito que, embora indeterminado e indeterminável, ainda assim exerce uma influência atenuada sobre as representações da imaginação. Essa influência consiste na capacidade, ausente em qualquer conceito que o entendimento possa fornecer, de abarcar o objeto em sua totalidade singular. O entendimento da forma como uma unidade sistemática de um objeto apreendido em sua singularidade nos parece ser fundamental para delimitarmos um aspecto determinante, tanto para entendermos a forma bela em si, como para a distinguirmos de uma forma lógica pré-conceitual.

Mas a consideração que mais nos interessa, a partir da interpretação do tipo de esquematização que podemos conceber no *CFJ*, é a constatação da estreita relação entre uma reflexão empírica lógica que dá origem aos conceitos empíricos e a reflexão estética. Veremos abaixo como, partindo da investigação dessa mesma

13 Um supraconceito, na visão de Fricke (2001, p. 10), é o conceito de uma totalidade dos elementos que constituem a estrutura de um objeto particular e de uma ordem sistemática de uma forma final dessa totalidade. Ele é necessário para se pensar a finalidade sem fim da forma de um objeto concebida como estrutura particular que nos aparece como se tivesse sido designada intencionalmente, com vistas a um fim cujo conceito não pode ser pensado pelo entendimento. O juízo de gosto se dá, portanto, quando somos capazes de produzir, pela reflexão, um supraconceito para a compreensão da estrutura interna de um objeto individual em sua totalidade, não como mera conjunção de elementos segundo um conceito empírico, mas como unidade sistemática.

relação, Hanna Ginsborg (1997, pp. 37 - 81) consegue nos apresentar uma solução para formação de regras da imaginação capaz de oferecer uma solução não só para o problema não resolvido da interpretação de Guyer como para a compreensão do conceito de forma bela. Abaixo veremos, primeiramente, como Ginsborg elege o princípio segundo o qual somos autorizados a tomar nossa síntese perceptual como exemplo de como ela *deve* ser como fundamental para encontrarmos sentido na explicação de Kant sobre a possibilidade de conceitos empíricos. Em um segundo momento, mostraremos como esse mesmo princípio se aplica aos juízos de gosto, e, argumentarei, também à própria forma bela.

3. Como a imaginação pode ser fonte de regras

Tendo em vista a raiz comum entre a reflexão estética e a reflexão que dá origem à conceitualização empírica e, partindo da hipótese de que a imaginação, diante do belo, se empenha na mesma atividade que é em geral requerida para a formação de conceitos, sem a aplicação de nenhum conceito particular, Ginsborg procura especificar o tipo de regra que rege a atividade imaginativa na determinação de objetos. Seu objetivo com isso é propor um modelo correlato para a atividade da imaginação no jogo livre com o entendimento apresentado na *CFJ*.

Sua análise culmina na proposta de um modelo imaginativo para conciliar dois aparentemente contraditórios requisitos da teoria cognitiva de Kant envolvendo a síntese da imaginação. Duas interpretações antagônicas podem ser feitas a partir da leitura da *Analítica transcendental*: por um lado, se nossas representações possuem unidade objetiva, então nossa síntese deve ser regida por conceitos empíricos já que, conforme enfatiza a autora, a atuação das categorias do entendimento, por si só, não é condição suficiente para a determinação de objetos sensíveis. Por outro lado, a própria aquisição de conceitos empíricos, conceitos estes que supostamente deveriam governar a síntese, pressupõe a unidade sintética necessária da imaginação, através da qual formamos imagens perceptuais do objeto ao qual o conceito se refere. Mas se tal síntese deve ser governada por conceitos, constata-se uma problemática circularidade neste argumento (Ginsborg, 1997, p. 64).

O que Ginsborg procurará mostrar é que há um modo de aderir à tese de que conceitos empíricos governem a síntese da imaginação sobre as representações, mesmo admitindo que a possibilidade desses conceitos pressuponha uma tal síntese. Segundo ela, devemos considerar o processo de síntese, não como guiado por regras, mas como sendo fonte de exemplo de regras, o que configuraria uma atividade sintética genuinamente governada por regras, mas sem a exigência de que essas regras tenham sido apreendidas anteriormente à atividade de síntese à qual elas aplicam sua normatividade (idem, p. 59). Essa tese seria fundamental para a doutrina da síntese

kantiana pois, se não pudermos tomar a imaginação como exemplificadora de regras, então só nos restaria considerá-la ou como pertencente inteiramente ao domínio da psicologia empírica, ou seja, governada somente por leis empíricas de associação, ou então como faculdade que opera inteiramente *a priori*, regida somente pelos conceitos puros do entendimento. Somente pressupondo esse princípio, estaríamos autorizados a concebê-la como governada por regras genuinamente normativas, mesmo que estas provenham da experiência (idem, p. 66).

Para explicar seu modelo de formação de regras da imaginação, é dado como exemplo¹⁴ o aprendizado de uma língua nativa, onde as regras não são dadas anteriormente ao uso da língua, mas sim descobertas a partir e em função do uso da língua. A normatividade que prevê *como* determinada língua *deve* ser falada de modo correto não é estipulada antes que o falante efetivamente apreenda, na prática, por imitação, como ele deve falar para se comunicar. Mas para que venha a ter consciência das regras que regem o correto uso da língua, o falante precisa refletir posteriormente ao uso da própria língua. Tanto nosso conhecimento das regras, como, mais importante, as próprias regras, dependem do efetivo e anterior uso da língua. As regras não são estabelecidas por nenhuma determinação *a priori*, mas sim pelo fato do uso efetivo da língua. É tendo em vista uma atividade como essa que a autora concebe a ideia de uma atividade que pode ser exemplar a respeito de regras; uma atividade exemplifica regras na medida em que sua performance efetiva determina as regras de acordo com as quais aquela atividade deve ser realizada, ou seja, sua normatividade. Seus parâmetros de correção provêm do interior da própria atividade e não de uma determinação externa àquela, nem no sentido de ser dada anteriormente, nem no de ser uma determinação derivada de uma finalidade a qual a atividade deveria realizar (idem, pp. 59 - 61).

Na subseção abaixo, apresentaremos os dois diferentes modos de julgar algo como exemplo de uma regra, para em seguida explicarmos sua relação com o juízo estético.

14 Outro exemplo de atividade que exemplifica regras é a de criações artísticas, tais como a composição de um movimento musical na forma de uma sonata. As regras da composição das sonatas de Haydn, considerado o criador deste estilo, por exemplo, não foram originadas anteriormente à escrita de sua primeira música nesta forma, mas foram derivadas retrospectivamente, a partir de reflexões sobre suas obras, bem como a de seus contemporâneos e sucessores. A ideia de algo exemplificando regras também pode ser estendida a organismos da natureza, já que estes também podem ser pensados em termos normativos. Pensamos em plantas e animais em um sentido normativo quando estipulamos padrões de acordo com os quais tais organismos são consideramos sadios e com um bom funcionamento, ou como doentes ou defeituosos. Consideraríamos, por exemplo, uma abelha com oito patas como falha em atender aos padrões normativos aplicáveis ao conceito de abelha. Mas não porque uma abelha de seis patas é intrinsecamente preferível a uma de oito patas, e sim em função de um padrão interno derivado da prática de se observar e examinar abelhas, que subsequentemente passou a funcionar como guia para se estabelecer as características que abelhas, em geral, devem ter (Ginsborg, 1997, pp. 61-62).

3.1. Modo primitivo e modo derivativo do juízo

Ao julgarmos uma representação como exemplo de uma regra, tomamo-la como exemplo de como ela e outras coisas do seu tipo devem ser; em outras palavras, julgamos essa representação como ela *deve* ser. Há dois modos como podemos julgar por esse viés: (a) o modo derivativo, que supõe a existência anterior de um modo determinado como aquilo deve ser, como ocorre, por exemplo, no caso de julgarmos uma abelha de seis patas como sendo apropriada ou conforme ao conceito do que ela deve ser; (b) e o modo primitivo, pelo qual consideramos algo em si mesmo como exemplificando ou constituindo o padrão ao qual ele deve se conformar. Por este último modo, julgamos uma ação, um organismo ou um artefato como se conformando a um padrão que é oriundo da própria expressão de sua constituição particular, de maneira que é a própria coisa, no ato de seu engendramento, que determina como ela deve ser (idem, pp. 63 - 64).

O juízo primitivo é primitivo no sentido de que, ao contrário do derivativo, não pressupor regras determinantes governando como o seu objeto deve ser, mas tornar, primeiramente, essas regras possíveis; para que possamos avaliar a adequação de algo a um conceito ou expectativa, no sentido derivativo, é necessário pressupor que um juízo primitivo tenha, primeiramente, estabelecido a referência pela qual o objeto vai ser comparado e avaliado sob um viés derivativo. É apenas porque tomamos a atividade de falar inglês, por exemplo, como estabelecendo padrões para seu uso correto que é possível que articulemos regras em termos de quais usos particulares de inglês podem ser julgados como sendo corretos ou não. Do mesmo modo, um dado organismo só pode ser julgado como bem formado ou defeituoso na medida em que tomamos outros organismos do mesmo tipo como exemplares de como outros membros daquela espécie devem ser (idem, p. 63). Como no sentido primitivo não julgamos o objeto em referência a nenhuma regra antecedente especificável, podemos dizer que tomamos o objeto como ele deve ser ou como é conforme a regras em um sentido geral ou indeterminado. Ao fazê-lo, estabelecemos a possibilidade de formular regras determinantes em termos das quais o objeto e outros de seu tipo podem ser avaliados (idem, p. 64).

O modelo da imaginação como “exemplificadora de regras” prevê que sejamos autorizados a considerar nossa síntese do múltiplo perceptual como um exemplo de regras de um juízo primitivo. i.e., permite que tomemos a síntese como uma operação que é conforme a si mesma, ao que ela *deve* ser, mesmo sem uma regra *a priori* dessa conformidade. Essa interpretação sugere que a síntese da imaginação não é guiada por regras, nem inconscientemente, mas é um processo psicológico natural, correlato ao aprendizado de uma língua nativa, na medida em que não pressupõe nenhuma apreensão antecedente de regras ou padrões. Mas, mesmo assim, somos

autorizados a considerá-la uma atividade governada por conceitos, em particular, por conceitos empíricos, e sujeita a regras que, não sendo impostas extrinsecamente, são determinadas pela mesma atividade que governam. O que nossa imaginação, de fato, faz na percepção de um objeto dado pode ser considerado um ato que estabelece o padrão para o que nossa imaginação *deve* fazer na percepção desse objeto e de outros do mesmo tipo (idem, *ibidem*).

3.2. A exemplificação de regras no juízo estético

Conceber a imaginação como exemplificadora de regras nos permite pensá-la como livre do constrangimento de conceitos particulares e, ao mesmo tempo, como conforme ao requerimento do entendimento de legalidade em geral. A imaginação passa a ser pensada como conforme a regras pelo fato de exemplificar essas regras, não somente por se conformar a elas, mas também por estabelecer as regras com as quais se conforma. A atividade exemplificadora de regras, portanto, condiz com o estado de jogo livre entre imaginação e entendimento, onde vigora aquela “legalidade livre” da imaginação, pela qual ela segue uma regularidade requerida pelo entendimento, sem que suas representações sejam submetidas a nenhum conceito em particular. Essa dinâmica pode ser entendida, em outros termos, como o que ocorre no estado de jogo livre entre imaginação e entendimento exigida pelo juízo de gosto. Pensar a imaginação agindo conforme a uma legalidade, mesmo que interna, já é pensá-la como estando em uma relação com o entendimento, mesmo que ela não esteja sendo regida por conceitos; não se trata de uma desvinculação da imaginação ao entendimento, mas de uma relação livre e indeterminada entre essas duas faculdades (idem, pp. 67 - 8 e 72 - 3).

Segundo essa hipótese, perceber um objeto como belo é tomar minha imaginação funcionando como ela deve funcionar em respeito ao objeto, mas sem ter em mente um conceito preexistente normatizando esse funcionamento, nem chegando a um tal conceito através dessa atividade. Por esse ato, está garantida a validade universal do juízo, já que ao tomar minha imaginação funcionando como deve funcionar na percepção do objeto, eu pressuponho que todos devam perceber o objeto do mesmo modo que eu, pois tomo a minha atividade imaginativa como exemplificando um padrão universal ao qual todos devem conformar (idem, p. 70).

Mas, embora a exemplificação de regras pela imaginação seja condição para a aquisição de conceitos empíricos, na cognição perceptual a síntese da imaginação que exemplifica a regra é, ao mesmo tempo, o mecanismo pelo qual o conceito rege a imaginação e pelo qual o objeto é também avaliado no sentido derivativo. Nesse caso, o que temos não é uma experiência subjetiva de uma imaginação legalmente livre, mas simplesmente a experiência objetiva de um objeto apreendido sob um conceito.

É somente no caso especial da experiência estética que vigora um jogo livre entre imaginação e entendimento e é, portanto, somente por esta que experimento minha atividade imaginativa na percepção de um objeto particular como exemplificando a regra de como ela deve agir diante desse objeto. Portanto, é diante do belo que a imaginação pode ser considerada como genuinamente exercendo uma atividade que *deve* exercer em sua liberdade (idem, p. 69).

A atividade imaginativa percebida em conformidade a como *deve* ser em relação a um objeto indica a adequação recíproca da imaginação para com o objeto, que nos remete à noção de finalidade subjetiva atribuída tanto ao sujeito como ao objeto: por um lado, tomamos consciência de nossas faculdades cognitivas se engajando em uma atividade finalística como se tivessem sido designadas para aquilo, sob aquelas circunstâncias particulares; por outro lado, percebemos o objeto belo como final, como se tivesse sido criado para incitar nossa imaginação a um tal estado de jogo harmônico (idem, pp. 71 - 72).

3.3. A forma bela como exemplo de si mesma

A análise da solução proposta por Ginsborg é importante não apenas para entender a função da a imaginação como exemplificadora de regras, mas também para tratar do problema, não explorado pela própria Ginsborg, da função da imaginação na fundação da forma bela. Embora a própria autora não mencione uma relação direta entre seu modelo de imaginação e de forma bela, identificamos em sua interpretação apontamentos que nos ajudam a entender melhor esse conceito. O cerne da argumentação da autora está em esclarecer como uma representação pode se tornar exemplo de uma regra, sem que, por um lado, alguma regra tenha sido dada anteriormente como referência avaliativa e, por outro, sem que a regra seja governada somente por leis empíricas de associação.

Essa questão prontamente nos remete à forma bela, já que sua representação não se baseia em um conceito anterior a ela nem pode servir como regra conceitual para futuras avaliações. Sob a perspectiva de Ginsborg, é possível vermos em que medida a forma bela pode se apresentar como “exemplo de uma regra universal que não pode ser fornecida” (KU, AA 05: 237, p. 133). Ela é exemplo de si mesma na medida em que não é avaliada segundo um padrão comparativo preexistente, mas sim pela regra delimitada no próprio ato de seu engendramento pela imaginação. Com isso em vista, podemos compreender como a imaginação pode ser prescritiva e construir uma forma a partir de uma regra indeterminada sem, no entanto, ser coagida pelo entendimento. A própria imaginação oferece os parâmetros de correção necessários para que a forma da representação se apresente como uma regra conforme a fins. Esta faculdade é, assim, orientada por uma normatividade genuína

exigida pelo juízo de gosto puro. Embora não desenvolva a relação de seu modelo de imaginação com o conceito de forma bela, a interpretação de Ginsborg sobre a função de exemplaridade da imaginação nos pareceu bastante promissora para pensarmos na constituição específica da forma bela.

Temos aqui uma explicação bem fundamentada de como a imaginação pode ser capaz de criar regras empíricas normativas que não pressupõem uma intervenção *a priori* do entendimento. No contexto estético, essas regras empíricas são representações capazes de servirem como exemplo de si mesmas. Por essa via, conseguimos conceber uma síntese que cria uma regra que, apesar de meramente empírica e *a posteriori*, ainda assim aparece ao nosso entendimento como exemplo de como algo deve ser, ou seja, ela demonstra ser algo que atende às exigências do entendimento por regra, o que equivale a dizer que o produto sintético da imaginação - livre de regras *a priori* do entendimento - apresenta uma finalidade sem fim. Ele é sintético e sem conceito, mas mesmo assim, normativo, portanto não está submetido a leis de associação empíricas.

Considerações finais

O modelo proposto por Hanna Ginsborg oferece uma resposta a um problema não tratado por ela, qual seja, o de se estipular uma apreensão sintética subjetiva pré-conceitual sem que isso implique deixar de fora da investigação transcendental acerca da validade de regras *a priori*, a harmonia estética. Sua tese conclui que tem de haver a ocorrência necessária de uma função de produção de regras empíricas da imaginação independentemente do entendimento. Essa função atribui um caráter prescritivo à imaginação que, sendo capaz de exemplificar regras, é resgatada tanto do domínio da psicologia empírica governado por leis empíricas de associação, como do domínio estrito do entendimento.

Embora a própria autora não tenha explorado em sua exposição nenhuma relação direta entre essa função exemplificadora e a forma bela, constatamos em sua interpretação apontamentos para uma interpretação menos problemática desse conceito. Sob essa luz, a forma bela é exemplo de uma regra engendrada pela imaginação em uma livre atividade que, apesar de empírica e *a posteriori*, retém a normatividade necessária para ser o fundamento de um juízo com reivindicações à universalidade.

Ao considerarmos a forma bela de um objeto como exemplo de si mesma, é possível concebê-la como exibição daquilo que, na representação, é o elemento que constitui sua singularidade ímpar e irreproduzível. Essa observação, à primeira vista, pode parecer elementar ou trivial, mas quando temos em mente o processo reflexivo envolvido na formação de conceitos empíricos, ela evidencia que a singularidade

de uma representação é um modo de manifestação da natureza ao qual temos raro acesso. A maneira pela qual nos relacionamos com os objetos da experiência possível envolve atos necessários do entendimento pelos quais, unicamente, podemos ter consciência e conhecer esses objetos. Mas, ao mesmo tempo em que a ação do entendimento nos dá a possibilidade de acesso cognitivo à natureza, ele imprime nesta a marca de sua espontaneidade o que, de certo modo, encobre outras possíveis formas de manifestação das representações.

Os atos de reflexão empírica, pelos quais o juízo exhibe um conceito correspondente à representação de um objeto, implicam que essas representações só podem ser apreendidas sob uma determinada faceta, ou seja, que delas só venha à nossa consciência aquilo que elas têm em comum com uma variedade de objetos sob um mesmo conceito. Portanto, as formas perceptuais de objetos da experiência ordinária nos revelam o objeto concebido em sua mera generalidade enquanto que, ao mesmo tempo, nos ocultam traços que exigem um juízo estético de gosto para serem revelados.

Essa explicação poderia nos levar a supor que, então, todos os objetos cognoscíveis conteriam em si uma forma a ser desvelada pelo juízo de gosto. Mas tal suposição é prontamente refutada ao termos em mente que o fato de todo objeto belo ser potencialmente cognoscível e, portanto, apto a ser determinado por um conceito se submetido a um juízo de conhecimento, não implica que todo objeto determinado seja apto a exhibir uma singularidade formal capaz de incitar a imaginação a um jogo livre no qual ela se regozija na mera observação, ao mesmo tempo em que se conforma à legalidade do entendimento. A forma bela não se reduz a uma simples conformação pré-comparativa do objeto, já que ela é dotada de algo que torna sua singularidade extraordinária, qual seja, a sua finalidade formal em relação às faculdades cognitivas.

Referências:

- Allison, H. E. (2001). *Kant's Theory of Taste: a reading of the Critique of Aesthetic*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Figueiredo, V. A. (2004). Os três espectros de Kant. *O que nos faz pensar*, 14(18), pp.65 -100.
- Fricke, C. (2001). Esquematizar sem conceitos: a teoria kantiana da reflexão estética. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 7, pp.5-14. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i7p05-14>.
- Gasché, R. (2003). *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ginsborg, H. (1997) Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding. *Philosophical Topics*, 25(1), pp.37-81. DOI: <https://doi.org/>

[org/10.5840/philtopics199725119](https://doi.org/10.5840/philtopics199725119).

Guyer, P. (1977). Formalism and the Theory of Expression in Kant's Aesthetics. *Kant-Studien*, 68 (1-4), pp.46-70.

_____. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. 2ª ed. New York, NY: Cambridge University Press.

Kant, I. (1902 ss). *Gesammelte Schriften*. Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer W. de Gruyter.

_____. (2014). *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. 3ª ed. Campinas, SP: Editora Unicamp.

_____. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes.

Makkreel, R. A. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago, IL/ London, ENG: The University of Chicago Press.

Recebido em: 16.08.2018

Aceito em: 02.11.2018

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



Interrogating Western Modernity: Postcolonial Reflections on Occidental Claims and Action

Ina Kerner*

kerner@uni-koblenz.de

(University of Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Germany)

Abstract: This paper deals with the way in which European modernity, and the West more generally, are reflected upon in the field of post- and decolonial theories, which generally question those representations of the European/Western tradition of thought and politics that only focus on their positive aspects, but differ greatly with regard to the way in which they frame and formulate their critique of this tradition. I discuss three major positions in this field. They are characterized by the rejection of Western modernity (Walter Dignolo), by a deconstruction of core text and principles of the European Enlightenment (Gayatri Spivak), and by attempts at a renewal and hence a radicalization of some of its core normative claims, particularly humanism (Achille Mbembe).

Keywords: postcolonial theories; decolonial theories; deconstruction; humanism; Enlightenment.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p35-52>

This paper deals with the way in which European modernity, and the West more generally, are reflected upon within the heterogeneous field of post- and decolonial theories. Post- and decolonial theorists share the conviction that European colonialism is a modern phenomenon - despite its clear diversion from some of the core (universal) principles of Western modernity. Furthermore, they hold that European colonialism and Western imperialism have done - and still do - serious damage: to a very large number of people, to culture as well as to social and political institutions in those areas of the world in which European colonialism and Western imperialism have taken and are taking action; but also to the integrity, credibility and thus the

* Ina Kerner is a professor of politics in the Department of Cultural Studies at University of Koblenz-Landau, Campus Koblenz, in Germany. Her work bridges political theory, gender studies and postcolonial studies. Among her publications in English are: "Postcolonial Theories as Global Critical Theories". *Constellations*, 25(4), 2018, pp. 614-628; "Beyond Eurocentrism: Trajectories Towards a Renewed Political and Social Theory". *Philosophy and Social Criticism*, 44(5), 2018, pp. 550-570; "Solidarity across Difference Lines". *Social Politics*, 25(1), 2018, pp. 44-49; "Relations of Difference: Power and Inequality in Intersectional and Postcolonial Feminist Theories". *Current Sociology*, 65(6), 2017, pp. 846-866; and "Transnational Governmentality and Civil Society: Ambivalences of Power in a Globalized World". In: Gabriel Ricci (ed.). *The Persistence of Critical Theory. Culture & Civilization* Vol. 8. New Brunswick: Transaction Publishers, 2017, pp. 85-102. In Portuguese, she published "Tudo é interseccional? Sobre a relação entre racismo e sexismo". *Novos Estudos*, 93, 2012, pp. 45-58.

perception and reputation of European and Western knowledge systems, including their universalism. Against this backdrop, post- and decolonial theorists decidedly question those representations of the European or Western tradition of thought and politics that only focus on their positive aspects. Nevertheless, post- and decolonial theorists differ greatly with regard to the way in which they frame and formulate their critique of this tradition, as well as to the consequences they draw from their respective critiques.¹

In the following, I will present and discuss what I see as three different positions in this regard. These positions are characterized by the rejection of Western modernity, by the suggestion to delink from it and to embrace both non-Western cosmologies and theoretical projects that reflect on the power effects of European colonialism and Western imperialism (Walter D. Mignolo); by a deconstruction of core text and principles of the European enlightenment (Gayatri Spivak); and by attempts at a renewal and hence a radicalization of some of its core normative claims, particularly humanism (Achille Mbembe). Apart from showing that post- and decolonial theories differ considerably with regard to the respective ways in which they conceptualize Western modernity, I will argue that while Walter D. Mignolo's decolonial position might at first sight appear as the most radical of all (and is currently perhaps the most popular of them), at a closer look the potentials for positive change that it entails and puts forward seem decidedly more limited than those of authors writing in the postcolonial theory tradition, namely Spivak and Mbembe - at least when looked upon from a Western position, or with an attention to possibilities for change in places like Europe. There will be three parts, one on each position, followed by a brief conclusion.

1. Rejection

Walter D. Mignolo is without a doubt one of the most prominent authors in the field of decolonial thought. Like others in this field, he heavily draws on the work of Peruvian sociologist Aníbal Quijano, who in the 1980s began to reorient the theoretical tradition he was coming from, namely dependency theory, by decentering its former economic focus. Quijano claims two important things. First, that global capitalism was *started* in the colonial Americas; and second, that from the beginning of European colonialism on these continents, class, ethnic and racial relations were closely entangled. Right from its beginning, European colonialism established a

¹ For general overviews of postcolonial theories, see, among numerous others, the classical reader by Ashcroft, Griffin and Tiffin (1995) as well as Loomba (2005); with a focus on social theory Bhabha (2014) and Go (2016); with a focus on politics and political theory Persram (2007), Seth (2013) and Kerner (2012). For an overview of the growing field of decolonial theories, see, among others, Moraña et al. (2008).

naturalized difference classification system to support its power structure, or, in other words, to organize and rationalize the striking political inequality as well as the division of labor (including slavery) upon which it was based. The naturalized differences that this classification system produced were racial, ethnic, and national differences; and Quijano holds that both these differences as well as forms of power and social stratification they made possible, live on: both within Latin American countries and on the global scale (Quijano, 2007). To put a name to this constellation in which contemporary forms of political and social power are tainted by colonial modes of thought and organization, he has coined the notion of the “coloniality of power” (Quijano, 2000, p.171).

Walter D. Mignolo employs Quijano’s notion of the coloniality of power to argue that this coloniality is intricately linked to modernity; he holds that modernity cannot be understood without taking its underside of coloniality into account. For Mignolo, coloniality denotes “the logical structure of colonial domination underlying the Spanish, Dutch, British, and US control of the Atlantic economy and politics, and from there the control and management of almost the entire planet” (Mignolo, 2005, p.7). So compared to Quijano, Mignolo deliberately broadens the connotation of coloniality. While Quijano when reasoning about the coloniality of power is interested in tracing current after-effects of colonialism, particularly of the colonization of the Americas, Mignolo generalizes the concept to name the logic of modern imperial power per se:

In each of the particular imperial periods of colonialism - whether led by Spain (mainly in the sixteenth and seventeenth centuries) or by England (from the nineteenth century to World War II) or by the US (from the early twentieth century until now) - the same logic was maintained; only power changed hands (idem, *ibidem*).²

According to him - again drawing heavily on Quijano -, the coloniality of modern imperial power embraces five aspects or realms: the economic (the appropriation and privatization of land, the exploitation of labor and the control of finance); the

² This non-differentiation of imperial logics across time and space is contested among historians of colonialism and imperialism. Latin Americanist Greg Grandin, for instance, differing from Mignolo, claims a difference between European colonialism that attempted to create great empires on the one hand, and what he calls a “new” U.S. imperialism that proclaims to spread freedom and democracy and aspires to a broad global coalition of likeminded sovereign states (Grandin, 2007). But Mignolo often over-emphasizes his contentions - and perhaps it is more fruitful to read his idea of the logic of the coloniality of power with an attention to what it is that he wants his readers to see and to acknowledge, namely this usually overlooked logic, than with an attention to the empirical contestability of some of its elements. In any case it is noteworthy that in his most recent book, Mignolo stresses - in an almost formulaic manner - the “constitution, *transformation*, and management of CMP,” CMP standing for the colonial matrix of power (Mignolo and Walsh, 2018, p. 151, emphasis IK). But again, these transformations for the most part seem like adaptations of the same logic to changing times. “Coloniality of knowledge remained in place,” he writes, “although transformed in their content and regulation” (idem, 124). An example is the shift from theological thought in the renaissance to secular thought in the enlightenment (idem, 177).

political, or the control of authority, which refers to the realms of both the state and the military; the civic, or, to be more precise, the spread of Christian family values with their particular notions of norms of gender and sexuality); the epistemic and subjective, or the control of knowledge and subjectivity, which regarding content includes both Christian and modern rational thought, and structurally means the devaluation of non-Western cosmologies and epistemologies; as well as the control of nature and of natural resources (Mignolo, 2005, p. 11; Mignolo, 2012, p. 143). Given this list, the coloniality of power appears as a highly extensive logic.

Mignolo holds that such coloniality should be seen as “the untold and unrecognized historical counterpart of modernity” which can neither be disconnected from it nor undone otherwise, at least as long as Western modernity exists (Mignolo, 2005, p. xi). Against this backdrop, he speaks of modernity/coloniality instead of modernity, and considers all attempts at “repairing” modernity, for instance of finishing, or completing it in order to include all those who at some point in history, despite modernity’s universalistic claims, have been excluded from it, as an inevitably futile endeavor that in fact could not but “keep on producing coloniality” (idem, pp. xi,xv). Mignolo contests the assumption that modernity’s inherent problems were problems of unequal inclusion into a framework that in principal could be assessed as both good and all-encompassing, and thus of an inadequate actualization of modernity’s universalistic claims. And he seems to have two reasons for this. The first reason is the systemic inequality across all social fields that Western colonialism has *produced* - instead of merely not challenged and attempted to undo - from modernity’s beginning. The second reason is his taking issue with the universal pretensions of Western modern knowledge and normativity claims, pretensions that to him necessarily imply the de-valuation of non-modern, or rather non-Western epistemologies and moralities. To Mignolo, Western universality necessarily implies a claim to uniformity and hence an anti-plural stance. I will come back to this below.

Border thinking

As the primary source of critique against modernity/coloniality, Mignolo suggests what, borrowing from Chicana feminist Gloria Anzaldúa (Anzaldúa, 1987), he refers to as “border thinking”. To him, border thinking is a form of knowledge that critically reflects on what he calls the colonial wound, the damaging effects of colonialism and colonial modernity. This type of critical thinking necessarily entails two things: first, both subaltern and non-Western/indigenous epistemologies; and second, interculturality in the sense of epistemic plurality, which is supposed to counteract the encompassing and hence - to Mignolo - inevitably totalizing logics of modern thought. Border thinking for him is in this sense also the starting point for

a disruption of discursive forms of coloniality or Western modernity by imagining a different, pluralized world - a world of pluriversality instead of universality (Mignolo, 2011a, p.71). Mignolo's prime example for the setting into work of interculturality are projects of bilingual education, for instance the *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi*, an institution of higher education in Ecuador that is closely linked to indigenous movements and in its teaching combines Spanish and Quechua knowledge systems (Mignolo, 2005, pp.117-128); as well as the thought of the Mexican Zapatistas that links Marxist categories to indigenous cosmology (Mignolo 2000, p.140). To the Zapatistas' Subcomandante Marcos, Mignolo also attributes acts and a stance of "double translation." Marcos to him is a double translator in the sense that on the one hand, he has translated local discourses from Chiapas to the Mexican nation and the global arena; and on the other hand he has translated Marxism to the local population, in a way that Marxist thought could be "infected by Indigenous cosmology" (Mignolo 2011a, p.219). According to Mignolo, Marcos has thereby "displaced the model implanted by missionaries at the beginning of the colonial world" (idem, ibidem). For him, the Zapatistas put an act of "conceptual delinking from a master frame of reference situated in Western ways of thinking" into practice (idem, 215).

Delinking

The idea of delinking is at the center of much of Mignolo's more recent texts on Western modernity. Its range of meaning encompasses different aspects and spheres. First of all, it means "epistemic disobedience", not accepting the available options, like when the non-alignment movement of the 1950s chose to delink from the major Western macro-narratives, namely capitalism and communism (Mignolo, 2011b, p. 1). In a more subject-related sense delinking furthermore means decolonization as the opposite of assimilation. Mignolo speaks of acts of undoing the coloniality of one's being, sensing and knowing, and hence one's colonial subjectivation in this regard - and qualifies this type of work on the self as the first step towards pluriversal instead of universal and thus (to him) necessarily uniform horizons (Mignolo, 2012, p. 189).

As far as content is concerned, to Mignolo, delinking means a turn towards the communal, for instance in the form of the *Caracoles*, the local organizational units of the Zapatistas (Mignolo, 2011a, pp. 320, 324-328). Furthermore, he associates delinking with practices and conceptions of economy, politics, ethics, philosophy, technology and society that are not motivated by progress and economic growth, but rather by human well-being (Mignolo, 2012, p. 81). According to Mignolo, delinking leaves modernity/coloniality behind in so far as it parts with its predominant features, namely what he calls an "egological" epistemology and politics, to which

he attributes universal pretensions (idem, p. 81). He holds that in practice such epistemological epistemology and politics translate into neoliberalism, as well as - in the words of Vandana Shiva whom he quotes at this point - into a “monoculture of the mind,” a monoculture of thinking (idem, p. 67). The effect of this monoculture is a suppression and displacement of other, particularly of non-individualist and of non-rationalist forms of sensing and thinking. And it is precisely such subjugated epistemologies that delinking attempts to make space for (idem, p.170). The aim of this space-making gesture is not to replace Western universalism with any kind of non-Western epistemology or doctrine. Rather, the aim is to foster epistemic plurality. And in this sense, delinking for Mignolo does not mean to position oneself simply outside of capitalism and Western civilization. Rather, it means embracing “exteriority”, the position of “the outside created in the process of creating the inside” (Mignolo, 2011b, p.6), which can be understood as the position of those who have been excluded, made superfluous, rendered as the other in processes of Western self-formation.

In his 2011 book *The Darker Side of Western Modernity* Mignolo presents delinking as the “decolonial option” (Mignolo, 2011a). This is his preferred future trajectory out of a list of five such trajectories; next to the decolonial option these are “rewesternization”, for instance in the foreign politics of the Obama administration that attempted at rebuilding global confidence in the U.S, “reorientations of the Left”, ranging from the World Social Forum and Chavismo all the way up to organizations like Hamas and Hezbollah, “dewesternization” or Asian self-affirmations against Western thought, particularly in current India and China, and the “spiritual option” that seeks to find ways beyond consumer capitalism and development, like in the case of Native American conceptions of land as spiritual rather than as a commodity, and of *buen vivir*, the good life, as different from development (idem, p. 35-63). In short, the decolonial option means epistemic disobedience, acts of delinking from modernity/ coloniality and the colonial matrix of power in favor of embracing alternative routes which, both individually as well as taken together, establish a “pluriversal world, a world in which truth and objectivity in parenthesis is sovereign” (idem, p. 52).

Pluriversality

Mignolo is highly critical of what he calls “objectivity without parentheses” (Mignolo, 2011a, p.90), which he holds to result in what we might want to call populism or totalitarianism on the one hand, and exploitative forms of capitalism on the other hand; in his own words, “a closed political system ready to be taken by totalitarian regimes and fertile for an economy in which increases of production and wealth take priority over human lives and life in general” (idem, p. 70). Nevertheless,

it remains unclear what exactly he refers to when he speaks of “objectivity without parenthesis” and of what seems to be its synonym, universality - for instance when he notes that the “desirable hegemony is the hegemony of truth in parenthesis that defines the horizon of pluriversality as a universal project” (idem, p. 44). Mignolo clearly states that pluriversality was different from cultural relativism (Mignolo, 2012, p. 199). Nevertheless, the hegemony of truth in parenthesis he envisions seems to be a pluralism of independent epistemic communities that refrain from imposing their perception of truth on others; and these communities seem to be more or less self-reliant units that are based on a shared, and hence internally non-controversial, world-view, instead of highly interlinked, fluid entities with multiple forms of exchange and dialogue. So it remains unclear *in which way* pluriversality cannot not lead to cultural relativism.

Western epistemology, by contrast, in Mignolo appears as a homogenous black box, a box in which everything works according to the same logic of rationality and universalism. To me, this conception seems questionable - for two reasons. First, it neither acknowledges those currents *within* Western thought that conceptualize modernity as dialectic or ambivalent - like for instance first generation Frankfurt School critical theory or poststructuralism - nor those currents within Western thought that precisely *criticize* any favoring of individualism and individualist rationalism; examples for the latter range from feminist care ethics (e.g. Gilligan, 1982; Larrabee, 1993) via positions in the field of post-humanism (e.g. Braidotti, 2013; Haraway, 2016) to the convivialist manifesto (Les Convivialistes, 2014).³

Second, I hold that several serious problems of Western modernity’s history and present, like colonial racism or different kinds of gender hierarchies, while they probably should be described as being linked to colonial modernity, are not effects of normative universalism as a concept, but rather of the construction of those naturalized differences that Quijano talks about, and therefore of the *reduction* of universal justice claims to a lucky few, namely white European heterosexual males, and the exclusion from these claims of all others. Mignolo is neither interested in teasing out the potential gaps between normative universalism and Western epistemic imperialism (with necessarily totalizing effects), nor in the rift between Western modern universalism and Western modern difference claims.⁴ Rather, he contents himself with qualifying all of these strands of thought as aspects of the colonial

³ It must be noted that in his latest book, Mignolo does briefly refer to Rosi Braidotti’s book on the posthuman. But he jumps to opposing her position to the work of decolonial critiques of Western notions of the human, and to qualify her take on the posthuman as “a Eurocentric critique of European humanism” (Mignolo and Walsh, 2018, pp. 171). He does so regardless of the fact that in her book that he refers to, Braidotti *affirms* the postcolonial and ecofeminist critique of humanism by authors like Frantz Fanon, Edward Said, Paul Gilroy and Vandana Shiva (Braidotti, 2013, pp. 45-50) - authors whom Mignolo usually reclaims for his own theoretical position, as well.

⁴ For a more detailed critique of this disinterest, see Kerner (2017).

matrix of power.

2. Deconstruction

Gayatri Chakravorty Spivak interrogates Western modernity in a decidedly different way than Mignolo. Like him, she is far from reducing Western modernity to its noble ideas and ideals. Unlike him, however, she neither treats it as a black box nor fully rejects it. Rather, she engages in complex deconstructive readings of Occidental claims, texts and action. While Mignolo rejects modernity/coloniality, which he holds to be a fixed package, Spivak considers enlightenment thought as valuable, and any wholesale rejection of it as dangerous. Accordingly, she assesses the *globalization* of European enlightenment thought through European colonialism as both an enablement and a violation, and claims a double-edged attitude to it (Spivak, 2008, p. 263f., FN 2). In her book *A Critique of Postcolonial Reason* she has coined the expression “enabling violation” to have a name for the ambivalence that is prevalent here (Spivak, 1999, p. 371); but it is important to note that to her, this ambivalence can never serve as an excuse, or even ennoble, the violating component of the colonial globalization of European enlightenment thought. As an explanation she offers the image of “a rape that produces a healthy child, whose existence cannot be advanced as a justification for the rape” (idem, *ibidem*). “Imperialism cannot be justified by the fact that India has railways and I speak English well”, she adds (idem, *ibidem*). But this does not render *any* aspect that imperialism globalized either useless or problematic. On the contrary: “the enablement must be used even as the violation is re-negotiated” (Spivak, 2008, p. 15), Spivak claims.

Deconstruction as method

Spivak has become famous in the realm of U.S. humanities as the translator of Jacques Derrida’s book *Of Grammatology*. Accordingly, to her, a “deconstructive politics of reading” would refrain from any rejection of the great enlightenment authors like Kant, Hegel or Marx as “motivated imperialists” - not the least because she holds “our sense of critique” to be “too thoroughly determined” by those authors (Spivak, 1999, p. 6f.). Instead, deconstruction would attempt to put their thought to use, or, in her own words, it would “acknowledge the determination as well as the imperialism and see if the magisterial texts can now be our servants” (idem, p. 7). Against this backdrop, Spivak’s plea for using the enablement that European enlightenment comes with is a deconstructive move par excellence.

But to her, deconstruction entails even more. It also implies “displacing rather than only reversing oppositions (such as between colonizer and colonized) by taking

the investigator's own complicity into account" (idem, p. 244) - which does not only mean a move beyond colonial difference lines, but also a self-reflexive stance. Three aspects seem important in this regard.

First, a self-reflexive and hence self-critical mode which necessarily also includes the critic and her critique itself. Second, a stance of providing constant critical accompaniment to something one has not founded nor aspires to found, but rather finds oneself confronted with, something one may assess as problematic, yet that "one cannot not want" (Spivak, 1996, p. 28). The third aspect, finally, is the production of readings and interpretations that complicate common assessments of things, and hence also of Occidental claims and action, and that shift their (historical) complexities into focus.

Regarding the first item on this list, the self-reflexive mode, Spivak elaborates on various aspects. First of all, she problematizes the romanticizing of precolonial conditions and cultures. Furthermore, she is highly critical of romanticizing the subaltern, their knowledge and their readiness for political resistance in the present, and holds that such representations of the subaltern often serve to render romanticizing authors' own political aspirations, as well as their authorship in the act of representation, transparent - a concern that she has written about in greater detail in her essay "Can the Subaltern Speak?" with regard to Michel Foucault and Gilles Deleuze (Spivak, 1988). Another, less romanticizing non-reflexive example of representation she discusses critically is Edward Thompson's 1920s book *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, that according to her, due to its methodological Eurocentrism, evokes the problematic figuration of "the third-world woman' caught between tradition and modernization, culturalism and development" (Spivak, 1999, p.304), a figuration that occludes actual Indian women. "Nowhere in his book, written by someone who avowedly 'loved India,' is there any questioning of the 'beneficial ruthlessness' of the British in India as motivated by territorial expansionism or management of industrial capital" (idem, p. 303), she writes. To her, the problem of this book is therefore a problem of representation: "The construction of a continuous and homogenous 'India' in terms of heads of state and British administrators, from the perspective of a 'man of good sense' who would be the transparent voice of reasonable humanity" (idem, ibidem). So here, too, the investigator's complicity is concealed.

But Spivak, who is keen on displacing (rather than simply reversing) oppositions, does not extend her critique with regard to sati to the British in India alone. She is similarly critical with regard to male local elites, some of whom collaborated with the British in codifying Hindu law (and hence also the once decidedly more complex regulations with regard to sati), and others of whom romanticized this practice. According to Spivak, instead of misrepresenting sati as a widespread misogynist

tradition, as the British did, local elites misrepresented it as an expression of the free will of true Indian women: “The ambiguity of the position of the indigenous colonial elite is disclosed in the nationalistic romanticization of the purity, strength, and love of these self-sacrificing women” (Spivak, 1999, p.296), she writes.

It seems to be both her deconstructivism and her feminism that make Spivak go beyond colonial oppositions - in favor of assessing colonial and postcolonial constellations in a more nuanced way, in fact in a way that attempts at shifting (historical) complexities into focus, particularly where they have been occluded.⁵ With regard to how history is narrated, this implies an interest in, and an attention to, the ruptures colonialism has produced, as well as the legacy of these ruptures after independence. “One of the most fascinating aspects of postcoloniality in a former colony is the palimpsest of precolonial and postcolonial continuity raptured by the imperfect imposition of the Enlightenment episteme, itself travestied in the metropolitan social formations of the eighteenth and nineteenth centuries”, Spivak writes (Spivak, 1999, p. 239f.). To illustrate how this should be understood she refers to the hill district of Sirmur in Northern India, now part of India’s parliamentary democracy, which under British rule was recognized as a princely state. According to Spivak, the royal house of Sirmur “had come to feel its ‘royal’-ness rather more strongly under colonial influence, writing its accoutrements on a European model, or even perhaps a European conception of a ‘native’ king” (idem, p. 240). So in this example, colonialism did not at all mean a doing away with feudal traditions - it rather reinforced these traditions. The enlightenment that Europe exported was at best an imperfect one.

Human rights in practice

In 2004, Spivak published an essay on the question of human rights called “Righting Wrongs”. This essay is another illustration of Spivak’s double-edged critical attitude to Western modernity; furthermore, it is an example of what she means when she suggests using the enablements of European enlightenment.

To set out, Spivak clarifies that she is not at all interested in problematizing human rights as inherently Eurocentric, as other critics might do; rather, she thinks of how their potentials may be put to use for the task of “the righting of wrongs” (Spivak, 2008, p. 15). According to her, this practice indeed blurs the European origins

⁵ Spivak’s critique of colonial oppositions also includes race thinking, or “chromatism”, as she calls it (Spivak, 1999, p. 164). To her, any reproduction of such thinking, including in the realm of anti-racist feminism relying on the category of “women of color”, is highly problematic - since it “belongs to the repertory of colonialist axiomatics” and furthermore “is based on the implicit acceptance of ‘white’ as ‘transparent’ or ‘no-color,’ and is therefore reactive upon the self-representation of the white” (idem, pp. 167, 165).

of human rights, or rather renders them politically irrelevant: “in the Global South, the domestic human rights workers are, by and large, the descendants of the colonial subjects, often culturally positioned against Eurocentrism” (idem, p. 16), she writes. So we can say that for Spivak, the *practice of righting wrongs* is what matters most with regard to human rights; that human rights interest her less as a legal text, but rather as a political instrument to be used from below; and that the human rights text in fact becomes valuable precisely when it is used from below, and in this sense accompanied by activism.

Spivak’s concrete suggestion with regard to the critical accompaniment of the legal text of human rights by political action from below is to engage in educative work, in a particular kind of pedagogy. The basic aim of such work is an empowerment of the subalterns (particularly the rural poor in the Global South), an empowerment that makes it possible for them to learn about their entitlements, and that enables them to perceive themselves as subjects of human rights in the first place. The educational efforts that Spivak envisions and explains in her essay (after for several years she undertook them herself) basically consist in teacher’s trainings in the poor parts of the Indian countryside - trainings which on a very practical level work against the predominant pedagogy that merely consists in making students memorize instead of comprehend any content, and which furthermore foster students’ democratic reflexes of questioning authorities. Spivak hopes that in the long run, this may foster the activation of democratic structures; structures in which human dignity is understood in the sense of an enjoyment of rights (Spivak, 2008, p. 49ff.). “[I]t is in view of Marx’ hope to transform the subaltern [...] into an agent of the undoing of class apartheid rather than its victim that this effort at educating the educator is undertaken” (idem, p. 28), Spivak claims. Class apartheid in education to her is the difference between rote and comprehension - rote learning for the poor, education fostering comprehension for the middle and upper classes (idem, p. 53f.). Spivak characterizes the Indian public sector education system as “a corrupt ruin of the colonial model” (idem, p. 56). An education that “teaches the habit of democratic civility” and enables students to perceive themselves as subjects of universal human rights and to act accordingly (idem, *ibidem*), is hence an act of using select aspects of the European enlightenment tradition against legacies of European colonialism. It is the use of the enablement to undo the long-term effects of the violation.

3. Renewal

To briefly repeat: Mignolo rejects Western modernity as always already colonial and suggests acts of delinking in favor of what he calls the decolonial option, namely critical border thinking and ways of thought and life that draw on knowledge that has

been subjugated and exteriorized by European colonialism and Western modernity. Spivak, by contrast, engages in critical reflections of modern texts, ideas and action in order to deconstruct them, to shed light on their contradictions and ambivalences, their instrumentalization, their unfulfilled promises, their silences and their power effects - but also on their potentials as tools towards more justice. She does so precisely because she assumes that we cannot want to do without these texts and ideas. But she also holds that we should not only try to stay clear from reproducing their problems, but to furthermore undergo the *extra* effort that is needed for the task of actually putting them to emancipatory use. And the “we” in this sentence refers to everyone, but maybe particularly to those of us who do *not* find themselves in a subaltern position, yet aim towards a better, a less unjust world for all.

Achille Mbembe chooses a third path, a path that partly coincides with the one pursued by Spivak, and partly leads further, or at least in a slightly different direction: the path of renewing select concepts, norms and ideas that the Western legacy provides us with. Since his work focuses to a great extent on the history, mechanisms and legacy of colonial racism with its long tradition of de-humanizing black Africans as well as their descendants, it is not coincidental that the concept that he aspires to renew is the one of humanism. Mbembe develops his ideas regarding this renewal with reference to the work of Frantz Fanon - particularly to Fanon’s plea for a new, critical humanism and to his conviction that a better world requires the destruction of colonial divisions and patterns of compartmentalization (Fanon, 2004). What against this backdrop Mbembe calls for is the formation of ethical communities that transcend colonial lines of differentiation, and thereby have the potential to finally undo them.⁶

The legacy of colonial racism

In several of his writings, Mbembe reaches this suggestion after walking his readers through detailed, and often painful, accounts of colonial racism and its afterlife. Already in his seminal work *On the Postcolony* (Mbembe, 2001) he focuses on the epistemic, or discursive dimension of colonial practices and their effects in colonies and postcolonies - primarily those racist difference constructions that European colonial powers used to render Africa as Europe’s Other and that negated its peoples the status of full humanity. Mbembe characterizes such difference constructions as a form of power inherently connected to violence. Part of this refers to their content: according to him, the reduction to physicality, ascriptions of irrationality and the animalization and bestialization that characterized colonial

⁶ For a discussion of the differences between Mbembe’s and Mignolo’s interpretations of Fanon, see Kerner (2014); for further interpretations of Fanon’s humanism see Gilroy (2011) and Go (2012).

imaginings of the African population had brutalizing effects (idem, p. 14). Furthermore, such images of Africans did not only circulate in the sphere of the cultural, but were institutionalized in the course of the slave trade and colonialism; they were materialized in various ways. According to Mbembe, this made violence infuse economy, the private, language and consciousness; it became a cultural practice and constituted a spirit of violence with far reaching subjectivation effects (idem, p. 175). In his more recent book *Critique of Black Reason* (Mbembe, 2017), Mbembe focuses on the brutality and the dehumanizing effects of colonial racism once more - this time broadening his geographical focus to include Europe and North America in terms of such effects. He does not only give a detailed account of European race thinking as well as of its re-actualizations in fields as diverse as genomics, reproductive technologies, and the spheres of digitization, securitization and surveillance; also capital, he claims, “still leverages *racial subsidies* in its pursuit of profit”, particularly in its ongoing acts of primitive accumulation (idem, p. 23). Even more so than for the present, it is for modern European history as well as for world history that Mbembe claims intricate links between colonialism and capitalism - with the plantation in the Americas, based on black slave labor, as its most strident manifestation. Furthermore, he stresses that colonial political practice was based on a coupling of habitualized race logics, the logic of profit, a politics of violence and an instinct for corruption (idem, p. 62). It is important to note that according to Mbembe, the maintenance of this constellation required a pedagogy of habituation to racism in the metropolises; such a pedagogy was “founded essentially on the principle that the relationship to Blacks must be a relationship of nonreciprocity” (idem, p. 63). Accordingly, to Mbembe, the legacy of European modernity can only be understood in correlation to European race history: “the coming of modernity coincided with the appearance of the *principle of race* and the latter’s slow transformation into the privileged matrix for techniques of domination, yesterday as today” (idem, p. 55), he stresses. And it almost goes without saying that to him, a meaningful critique of European modernity must therefore necessarily be a critique of all forms of European racism, as well.

The idea of a common human nature

It is precisely against this backdrop of the pervasiveness of colonial racism in the history of our global present that Mbembe suggests the strengthening of the idea of a common human nature, an idea that for a long time posed - and maybe still poses - “a problem for Western consciousness” (Mbembe, 2001, p. 2). It is important to note that the strengthening of the idea of a common human nature, as Mbembe suggests it, implies both sides of the former colonial split. With regard to the colonized,

Mbembe argues that Fanon's revolutionary theory should be interpreted within the context of a more general theory of the rise in humanity, when he writes:

The colonized has to propel himself, by his own force, to a level above the one to which he has been consigned as a result of racism and subjugation. [...] In this way, he restores the possibility, for him personally and for humanity as a whole, starting with his executioners, of new and open dialogue between two equal human subjects where, previously, there had been opposition between a man (the colonialist) and his object (the colonized). From then on there is no more black and white. There is only a world finally rid of the burden of race, a world to which everyone has a right (Mbembe, 2012, p. 24).

As this quote should make clear, when Mbembe speaks of a common human nature or the rise in humanity, he does not refer to Western humanism and universalism in an unbroken way. Neither does he endorse some simple form of post-racialism, announced from above. For like Mignolo, he holds that there is a racist underside that the Western tradition of thought has produced in order to be able to restrict its assertive claims to people of European descent (Mbembe, 2009, p. 34). Unlike Mignolo, however, Mbembe claims that it is possible to move away from this constellation. What to him is needed for not reproducing the effects of the colonial order in the present is a political culture that makes it possible for every person to regain subject status, to be recognized as a fellow human and to engage in person-to-person dialogue, also *across* the former difference lines. Creating the preconditions and hence the possibilities for such a political culture is the task that Mbembe assigns to former colonial states: through acts of an adequate politics of memory that publicly acknowledges, and takes responsibility, for the atrocities of European colonialism and the harm that it caused; by acts of restitution, particularly of human remains, the establishment of memorial sites and museums; and, even more important, by forms of material compensation and reparations. Such forms of compensation to Mbembe serve to undo some of the long-term effects of centuries of colonial exploitation; but they also have the symbolic effect of re-entering into a relation of reciprocity and mutuality (Mbembe, 2010, p. 52f.; Mbembe, 2017, p. 182f.). Only such a culture of mutuality and the common would enable the disruption of violent colonial hierarchies, on the one hand, and anti-colonial counter violence and revenge on the other (Mbembe, 2009, p. 35).

Transgressing colonial difference lines

So while for Mignolo, who advocates acts of delinking, hopes for a better future are restricted to contexts that are posited outside of modern/colonial logics, Mbembe's aim is to establish ethical communities precisely across former colonial difference lines - as difficult as this might be. In South Africa, for example, according

to him it demands no less than a recognition of “black people’s capacity for self-making, self-reference and self-expression” and “versions of whiteness that are [...] constituted [...] around an ethics of mutuality and human solidarity” (idem, p. 36) - and hence a severe break with logics and mindsets of apartheid.

Furthermore, I’d like to argue that while Mignolo renounces the European tradition, and while Spivak is interested in attempts at putting its enabling tools to emancipatory use, Mbembe holds that tradition, and those who claim to be its trustees, accountable. According to him, postcolonial thought “calls upon Europe to live what it declares to be its origins, its future and its promise, and to live all of that responsibly” (idem, p. 38). For how a good model of conviviality across former, colonial difference lines may look like, Mbembe refers to what he calls “Afropolitanism” - and hence precisely *not* to European examples, but to African ones. To him, Afropolitanism is on the one hand a form of thought that rather looks for transgression than for roots; on the one hand it is the lived experience of people in African countries, shaped by migration, dispersion and mobility, and a form of identity that rather embraces then expels the foreign and the strange, that in fact counts with the foreign and the strange as a normal condition of life (Mbembe, 2010, p. 221-229). That (not only) contemporary Europe has a lot to learn from such a stance, is without any doubt.

4. Conclusion

Mignolo, Spivak and Mbembe differ in many respects - but in some regards their critical accounts of Western modernity also overlap, or at least seem compatible. All three stress that European colonialism wasn’t in the first place a strategy-game of European states that competed for their place in the sun (which is what until today you often learn in school in Germany, for example), nor a noble civilizing mission - but rather a severe violation, comprising genocide, slavery, massive forms of dispossession and exploitation, social, political and cultural destruction, and the global institutionalization of racism, including the sub-categorization of humanity into different naturalized as well as hierarchized “races”. Mignolo, Spivak and Mbembe also stress that European colonialism has always been intricately linked with, has always been a component of, Western modernity, and that from a colonial (and, for that matter, post- and decolonial) perspective, this has always been quite apparent. I hold this to be very important - since from a Western European perspective, this link for a very long time has not been apparent, has in fact been systematically occluded, which I think should be interpreted as an effect of coloniality itself. This occlusion might have worked since the barbarity that was an essential part of European colonialism happened for the most part outside of the European mainland. But this

also means that modern Europe from its beginning engaged in a huge endeavor of *exporting* barbarity. Mignolo, Spivak, Mbembe and several other authors writing in the critical traditions of post- and decolonial theory remind us to take this export of barbarity seriously when we attempt at understanding both Western modernity and the world as we know (and often don't know) it. And they remind us to do so because they have good reasons to assume that the effects of this export (and in parts, the export itself) are far from over.

Mignolo, Spivak and Mbembe differ with respect to the conclusions they draw from this diagnosis, though.⁷ Mignolo seems to be the most pessimistic, or skeptical, with regard to possibilities of *repairing* the modern constellation - hence his suggestion to delink from it, to exit, and to find resources for creating alternatives in Western modernities' exteriorized communities and cosmologies, as local as these may always remain. Spivak, on the other hand, rather looks out for the ambivalences of Western modernity, and seeks to make use of the enablements it promises to everyone - while stressing that these enablements don't at all come natural to everyone, but rather have to be claimed and fought for. But in the sense that European colonialism globalized these enablements, she holds them to be universal (and indispensable); at least in principle. Mbembe, finally, even goes a step further, when he holds Europe accountable for what it proclaims to stand for. If taken seriously, the implications of such an attempt of Europe at assuming accountability would imply tremendous change - within the continent itself, but also globally. Border regimes and migration politics would be one among many other aspects of such change.⁸

References:

- Anzaldúa G. (1987). *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Ashcroft B., Griffiths G. and Tiffin H. (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. London - New York: Routledge.
- Bhabra G.K. (2014). *Connected Sociologies*. London Bloomsbury.
- Braidotti R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge - Malden/MA: Polity.
- Fanon F. (2004). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

⁷ At this point it must remain an open question to which extent the differences between Mignolo, Spivak and Mbembe are not "merely" theoretical, given to the different intellectual traditions they build their accounts on, but also influenced by the distinct historical trajectories and experiences they base their respective theorizing on - Mignolo from the perspective of Latin American colonial experiences, Spivak with reference to Indian ones, Mbembe mostly to (South) African ones.

⁸ The first, basic draft of this text was written during my stay as a fellow at Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research (KHK/GCR21) in Duisburg, Germany. I am indebted to the Centre, especially its staff and researchers, for the wonderful work atmosphere they have created. I also profited greatly from presenting and discussing a former version of this paper at the Centre's weekly colloquium, as well as at the "Philosophy and Social Science Conference" 2018 in Prague and at the 2018 American Political Science Association Annual Meeting in Boston.

- Gilligan C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge/MA - London: Harvard University Press.
- Gilroy P. (2011). Fanon and the Value of the Human. *The Johannesburg Salon*, 7-14. (http://jwtc.org.za/volume_14/paul_gilroy.htm [access: November 18th 2018]).
- _____. (2012). Fanon's postcolonial cosmopolitanism. *European Journal of Social Theory*, 16, pp.208-225.
- _____. (2016). *Postcolonial Thought and Social Theory*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Grandin G. (2007). *Empire's Workshop. Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. New York: Holt.
- Haraway D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Kerner I. (2012). *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- _____. (2014). "Countering the Legacies of Colonial Racism - Delinking and the Renewal of Humanism". In: Broeck S. and Junker C. (eds.). *Postcoloniality - Decoloniality - Black Critique: Joints and Fissures*. Frankfurt/M. - New York: Campus, pp.145-158.
- _____. (2017). Universalismus: Ansprüche, Probleme und Potentiale. *ARCH+*, 50, pp. 8-11.
- Larrabee M.J. (1993). *An Ethic of Care. Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. London - New York: Routledge.
- Les Convivialistes (2014). *Convivialist Manifesto. A declaration of interdependence (Global Dialogues 3)*. Duisburg: Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research (KHK/GCR21).
- Lomba A. (2005). *Colonialism/Postcolonialism*. Second Edition. London - New York: Routledge.
- Mbembe A. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- _____. (2009). Postcolonial Thought Explained to the French. *The Johannesburg Salon*: pp. 34-39 (http://www.jwtc.org.za/the_salon/volume_31/achille_mbembe.htm).
- _____. (2010). *Sortir de la Grande Nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: Découverte.
- _____. (2012). Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon. *African Studies*, 71, pp. 19-28.
- _____. (2017). *Critique of Black Reason*. Durham - London: Duke University Press.
- Mignolo W. (2005). *The Idea of Latin America*. Malden - Oxford: Blackwell.
- _____. (2010). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

- _____. (2011a). *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham - London: Duke University Press.
- _____. (2011b). Geopolitics of Sensing and Knowing. On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience. *transversal* (<http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en/print:1-9>).
- _____. (2012). *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien - Berlin: Turia + Kant.
- Mignolo W. and Walsh C. (2018). *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham - London: Duke University Press.
- Moraña M., Dussel E. and Jáuregui C. (2008). Colonialism and its Replicants. In: Moraña M., Dussel E. and Jáuregui C. (eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham - London: Duke University Press, pp.1-20.
- Persram N. (2007). *Postcolonialism and Political Theory*. Lanham - Plymouth: Lexington.
- Quijano A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla*, 1, pp. 533-580.
- _____. (2007). Coloniality as Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21, pp. 168-178.
- Seth S. (2013). *Postcolonial Theory and International Relations. A critical Introduction*. London - New York: Routledge.
- Spivak G.C. (1988). Can the Subaltern Speak? In: Nelson C. and Grossberg L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana - Chicago: University of Illinois Press, pp.272-313.
- _____. (1996). Bonding in Difference. Interview with Alfred Artega. In: Landry D. and MacLean G. (eds.). *The Spivak Reader*. London - New York: Routledge, pp.15-28.
- _____. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass - London: Harvard University Press.
- _____. (2008). *Other Asias*. Malden - Oxford: Blackwell.

Recebido em: 29.08.2018

Aceito em: 15.10.2018

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



Meu caminho para Heidegger. Ou: a metafísica e o apelo da questão do ser*

My Path to Heidegger. Or: Metaphysics and the Appeal of the Question of Being

Fernando Costa Mattos

fc mattos1974@gmail.com

(Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil)

Resumo: Este artigo retrança um caminho de pesquisa na filosofia alemã, o qual passa por Kant, Nietzsche e, depois de um desvio pela controvérsia entre Habermas e Dieter Henrich nos anos 1980, desemboca em Heidegger. O foco da reflexão é a questão da metafísica, ou, mais especificamente, o modo como o problema da metafísica é enfrentado por cada um desses autores. Se, em Kant, a metafísica deixa de ser um discurso sobre objetos e passa a tratar de ideias (as quais, em todo caso, podem ainda ser objetos de crença), em Nietzsche ela seria, enquanto cosmologia, concebida por oposição à visão cristã de mundo, mas também sem afirmar objetos propriamente ditos. O assunto é retomado na cena contemporânea por Dieter Henrich, que se contrapõe à ideia habermasiana de um pensamento pós-metafísico e aponta para a necessidade de reavivar o campo da metafísica em linha com o que alguns autores teriam feito no século XX - notadamente Martin Heidegger, para quem a ontologia demanda uma nova linguagem, capaz de exprimir o ser enquanto tal.

Palavras-chave: Kant; Nietzsche; Heidegger; metafísica; ontologia.

Abstract: This paper traces a path of research in German philosophy, which passes by Kant, Nietzsche and, after a deviation through the controversy between Habermas and Dieter Henrich in the 1980s, ends in Heidegger. The focus of the reflection is the question of metaphysics, or, more specifically, how the problem of metaphysics is faced by each of these authors. If, in Kant, metaphysics ceases to be a discourse on objects and starts to deal with ideas (which in any case may still be objects of belief), in Nietzsche it would be, as cosmology, conceived in opposition to the Christian worldview, but also without affirming objects. The issue is taken up again in the contemporary scene by Dieter Henrich, who contrasts with the Habermasian idea of a post-metaphysical thought and points to the need to revive the field of metaphysics, in line with what some authors have done in the twentieth century - notably Martin Heidegger, for whom ontology demands a new language, capable of expressing being as such.

Keywords: Kant; Nietzsche; Heidegger; metaphysics; ontology.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p53-66>

1. Kant e a necessidade (*Bedürfnis*) de acreditar nas ideias metafísicas

Um dos principais pilares do sistema kantiano, como se sabe, é a distinção por ele efetuada entre fenômeno e coisa em si: devemos considerar os objetos ora como

* Versão modificada de uma aula proferida em 16/02/2016, como abertura da disciplina "Fenomenologia e Filosofia Hermenêutica", do Bacharelado em Filosofia da UFABC.

aparecem para nós, isto é, como fenômenos (*Erscheinungen*, “aparecimentos”), ora como seriam em si mesmos, independentemente do modo como os percebemos em função de nossas condições subjetivas de apreensão (cf. Mattos, 1999). Ao fazer essa distinção, Kant tem um duplo objetivo (correspondente às funções negativa e positiva da *Crítica da razão pura*, nos termos de seu segundo prefácio) (cf. Hulshof, 2013): assegurar necessidade e universalidade ao conhecimento científico, resultado da aplicação dos conceitos puros do entendimento aos objetos enquanto fenômenos, apreendidos na intuição sensível, e, ao mesmo tempo, evitar que o ponto de vista empírico, ou seja, esse que diz respeito ao domínio fenomênico, seja estendido à realidade como um todo. Se não temos acesso cognitivo àquilo que está para além da experiência sensível, àquilo que diz respeito às coisas em si mesmas, ao mundo em si mesmo, então não podemos, em princípio, nem afirmar nem negar qualquer coisa a respeito desse hipotético domínio (que seria, portanto, o domínio do não-material).

Evidentemente, esse duplo objetivo não é alcançado somente com a distinção fenômeno x coisa em si: boa parte da *Crítica da razão pura* será dedicada à tarefa de mostrar como o conhecimento se constitui na articulação da sensibilidade, cujas formas subjetivas são o espaço e o tempo (tematizadas na “Estética transcendental”), com o entendimento, cujos conceitos teriam sua realidade objetiva comprovada na “Dedução transcendental” (cf. Kant, 2012, p. 128 e ss. (B 129 e ss.)). Conforme a célebre fórmula, intuições (sensíveis) sem conceitos são cegas, conceitos sem intuições são vazios (idem, p. 97 (B 75)): é na junção de ambos que se dá o conhecimento empírico, superando-se com isso a oposição entre racionalistas e empiristas, que dominava o cenário filosófico da época, e permitindo-se explicar a física matemática, que vinha de firmar-se nas teorias de Copérnico, Galileu, Kepler e Newton.

Mas o objetivo principal de Kant, segundo ele mesmo tantas vezes afirmou, não era o de assegurar os fundamentos do conhecimento científico (por maior que fosse a importância disso): o que mais o preocupava, quando despertado por Hume do sono dogmático (conforme a sua tão citada metáfora),¹ eram as possíveis consequências do empirismo para a moralidade e, por que não reconhecê-lo de saída?, *para a própria metafísica* (ou seja, a reflexão sobre o ser enquanto tal e seus desdobramentos nos temas clássicos desse âmbito da filosofia). Se a realidade do mundo, considerada como um todo, se reduzisse ao domínio do observável (a experiência, a matéria, o mundo fenomênico), então as leis morais, que dizem respeito não a como o mundo é, mas a como o mundo deve - ou deveria - ser, não passariam de quimeras inventadas pela mente humana. Era preciso, portanto, demonstrar que o mundo não se reduz àquele domínio em que se articulam conceitos e intuições, produzindo juízos cognitivos determinantes: há esferas do real que se subtraem a essa operação mental que

¹ Kant emprega essa metáfora ao descrever a influência de Hume sobre suas investigações no prefácio aos *Prolegômenos a toda metafísica futura* (Prol., Ak.IV, 260.).

predomina na atividade científica; esferas que podem - se é que não *devem* - ser pensadas sob outros critérios.

Ora! Ao assegurar o domínio do “em si” como um domínio que não pode ser acessado pela via do conhecimento teórico, Kant abriu ao mesmo tempo todo um espaço para a nossa reflexão sobre o mundo - e sobre a nossa relação com ele - onde o nosso modo de proceder poderia pautar-se por critérios distintos daqueles que orientam, digamos, o olhar perscrutador do experimento científico. Que critérios? Eis a evidente questão que se punha a Kant, e que ele buscaria responder com base no exame de nossa constituição subjetiva (a mesma, aliás, que lhe coubera investigar quando se tratava do próprio conhecimento empírico): nossa experiência mostra - e Kant não hesitaria em admitir tratar-se de nossa experiência *histórica*² - que a vida humana, aqui incluída a nossa relação com o mundo exterior, sempre esteve longe de reduzir-se à, digamos, contemplação desinteressada da natureza, ou ao conhecimento supostamente objetivo das coisas tal como aparecem aos nossos sentidos.

Muito pelo contrário: parte substantiva da vida humana diz respeito a *como viver* nesse mundo, um mundo que, afinal, só conhecemos até certo ponto; diz respeito, em outras palavras, a qual a maneira *mais correta* de viver; ou seja, à questão moral por excelência. E, segundo Kant, a tal investigação da subjetividade humana permitiria identificar, sob a notória variedade de costumes e valores socialmente constituídos, nos diversos locais e épocas da história humana, um princípio supremo da moralidade, a saber, o imperativo categórico - cuja fórmula, bem conhecida, diz que devemos sempre agir segundo uma máxima (i.e. uma regra subjetiva da ação) que pudéssemos querer que fosse ao mesmo tempo uma lei universal, ou seja, uma lei válida para todos os seres humanos (cf. Kant, 2009, p. 215 (Ak.IV, 421)). E esse princípio, como sabemos, permitiria a Kant fundar uma moral universal e, a partir dela, deduzir uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude, com critérios claros para pensar uma sociedade justa a ser perseguida historicamente (como um ideal regulador a nos determinar uma tarefa infinita etc.) (cf. Kant, 2013).

Sem entrar por ora no mérito de saber se tal princípio - o imperativo categórico - é mesmo um princípio de caráter universal, válido para todo e qualquer ser humano, em toda e qualquer época histórica (como um conhecimento matemático ou uma lei da física), o que me importa salientar é o fato de ele servir não apenas como critério regulador para o *agir* humano, mas também como base, enquanto indício da nossa natureza moral, para o *pensar* humano acerca daquele domínio do real que escapa à determinação empírica dos objetos enquanto fenômenos. Começando pela liberdade como propriedade de nossa própria vontade, sem a qual a moralidade seria

² Quanto a isso, vale conferir o que diz Kant na “História da razão pura”, na “Doutrina do Método” da *Crítica da razão pura* (cf. Kant, 2012, p. 612 e ss. (B 880 e ss.)).

impossível (donde esta ser descrita, numa famosa nota do prefácio à segunda *Crítica*, como *ratio cognoscendi* daquela, e aquela como *ratio essendi* desta) (Kant, 2016, p. 17 (Ak.V, 4)), o que norteia a reflexão kantiana sobre o suprassensível (e a imagem do “nortear” é plenamente conforme, diga-se de passagem, ao que ele diz no opúsculo *Como orientar-se no pensamento?*)³ é justamente a nossa natureza moral, que nos leva a necessitar - ou carecer, como uma tradução mais precisa de *bedürfen* - de uma convicção íntima a respeito não apenas da liberdade, pela razão que acabamos de indicar, mas também da imortalidade de nossa alma e da existência de Deus.

Tal é, com efeito, o caminho de pensamento percorrido por Kant na segunda parte da sua *Crítica da razão prática*: uma vez que nos *percebemos* como seres finitos num mundo desprovido de sentido *aparente* (fenomênico), mas ao mesmo tempo nos *reconhecemos* como seres dotados de uma *consciência moral* (que nos leva, por exemplo, a discernir o certo do errado, a sentir arrependimento quando erramos, a admirar quem age de maneira justa, e assim por diante) - a qual, por seu turno, pressupõe um fundamento existencial distinto do mero fenômeno (nosso corpo) -, somos levados a acreditar - *sem que qualquer conhecimento empírico possa refutar esta crença* - que nossa essência, nosso “eu em si” (para usar os termos da terceira seção da *Fundamentação*) (Kant, 2009, p. 373 e ss. (Ak.IV, 453 e ss.)), é o verdadeiro fundamento de nossa existência sensível; nosso “eu numênico”, cuja natureza é distinta daquela do “eu fenomênico”. Em outras palavras: *somos* uma alma imortal que se manifesta no mundo sensível através da liberdade, mas cuja plena realização moral só pode ser pensada em termos infinitos - donde a necessidade de acreditar também em Deus como um autor moral do mundo, a garantir aquele sentido de que o mundo fenomênico não nos dá mostras (cf. Mattos, 2009, p. 147 e ss.).

Tais ideias metafísicas - Deus, alma e liberdade - não são, evidentemente, objetos de um conhecimento teórico, já que não resultam da conjunção de um conceito do entendimento com uma intuição sensível. Visto, porém, que são possíveis (pois também não podem ser refutadas por conhecimento algum), e *necessárias do ponto de vista moral*, elas adquirem o estatuto de *postulados da razão prática*, os quais, enquanto objetos de nossa *fé* ou *crença racional*, constituem um outro tipo de conhecimento; um conhecimento a que Kant deu o nome de “conhecimento prático” e que, de resto, permite compreender a célebre afirmação do segundo prefácio à *Crítica da razão pura* segundo a qual Kant teve de “suspender o saber para dar lugar à fé” (Kant, 2012, p. 37 (B XXX)). Ou seja: o saber, o conhecimento teórico, tem o seu lugar devidamente assegurado no sistema dos conhecimentos humanos, mas ele só vai *até um certo ponto*; além deste ponto, já não é ele quem dita as regras, mas sim a fé, isto é, a crença - racionalmente justificada - em ideias sem as quais o mundo não faria sentido e a moral se tornaria uma quimera vazia.

3 Kant, I. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Ak. VIII, 131 e ss.

Em que pesem as muitas nuances deixadas aqui de lado, eu queria chamar a atenção para esse movimento do pensamento kantiano que, longe de acabar com a metafísica (como quereriam tantos de seus intérpretes, Lebrun entre eles),⁴ assegura-lhe antes - em uma chave radicalmente nova, é verdade - uma notável sobrevida, se não mesmo um *renascimento* (como quereriam outros intérpretes, entre eles Leo Freuler (1992)). E não porque o conhecimento teórico nos tenha dado acesso a um novo tipo de realidade, ou à explicação última dos fenômenos mundanos (como pretendia a velha metafísica), mas sim porque se reconheceu a *necessidade de sentido* como um elemento constitutivo da experiência humana subjetiva: dada a nossa natureza, temos *necessidade* de acreditar em algo que dê um sentido à existência. Sem isso, *perderíamos - ousou dizê-lo! - a própria vontade de viver*.

2. Nietzsche e a cosmologia da vontade de poder: libertando o indivíduo das amarras judaico-cristãs

Sim, estou sendo dramático - quiçá “trágico” - na escolha dos termos; mas não o estou sendo de maneira fortuita. Com esses termos, preparo o salto que nos conduz a Nietzsche. Afinal, também ele, o “filósofo das marteladas”, estava preocupado com a questão do sentido (que se leia, quanto a isto, a última seção da *Genealogia da moral*); e também ele, como Kant, espreitava o risco do mais radical niilismo como uma possibilidade, um desdobramento, inscrito em nossa época histórica (a “época da crítica”, nos conhecidos termos do primeiro prefácio à *Crítica da razão pura*, seria também - e talvez inevitavelmente - a época da “morte de Deus”, conforme o igualmente célebre diagnóstico de Nietzsche). No fim das contas, a problemática teórica de Nietzsche não seria tão distinta daquela de Kant, como a princípio se costuma pensar (cf. Mattos, 2013).

É evidente que as diferenças entre os filósofos são muitas, sobretudo nos pressupostos assumidos: se Kant ainda se vale de uma concepção universal da natureza humana, responsável por embasar a investigação de nossas faculdades e o tal «conhecimento prático» como uma espécie de sucedâneo da velha metafísica, Nietzsche já não pode, cem anos depois, recorrer a tamanha pretensão cognitiva no que diz respeito ao, digamos, autoconhecimento do ser humano. Não existe *uma* moral, por exemplo, como ele insistirá em dizer, mas sim *muitas e variadas morais*,⁵ inclusive no que diz respeito aos seus respectivos princípios supremos: o

4 Refiro-me ao Lebrun de *Kant e o fim da metafísica*, já que, em textos posteriores (como aqueles reunidos em *Sobre Kant*), o mesmo Lebrun acentuaria o caráter metafísico e cristão do pensamento kantiano. Cf. Lebrun, 2002 e 1993.

5 “Moral é hoje, na Europa, moral de animal-de-rebanho: portanto, como entendemos as coisas, somente uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual, muitas outras morais e, antes de tudo, morais superiores são possíveis, ou deveriam ser” (Nietzsche, “Para além de bem e mal”, seção 202, in: Nietzsche, 1980).

imperativo categórico lhe faz rir, como diz numa conhecida passagem,⁶ justamente por pretender-se universal, por aspirar a uma validade para todos os seres humanos em todos os locais e épocas do mundo. Isso não quer dizer que o ser humano não seja um animal moral, que ele não valore ou não precise valorar as coisas do mundo: ele de fato o é, e é isso que nos afirma o conceito nietzschiano de vontade de poder - nós lutamos e disputamos pela afirmação de nosso modo de valorar, frente a outros modos de fazê-lo. A questão é que não há um critério correto, um princípio metaético, por assim dizer, que pudesse estabelecer, entre os valores concorrentes, qual é correto e qual é errado.

Como se sabe, a filosofia de Nietzsche se coloca “além do bem e do mal” por colocar-se além do “verdadeiro” e do “falso”: é a impossibilidade de definir a verdade e a falsidade dos enunciados - já que todos os enunciados são meramente interpretativos, são *perspectivas* - que torna impossível definir quaisquer outros critérios binários do tipo (correto-incorreto, belo-feio etc.) (cf. Mattos, 2013, p. 25 e ss). Se Kant havia dito, acertadamente (como reconhece Nietzsche na seção 357 de *A gaia ciência*),⁷ que não podemos conhecer as coisas como são em si mesmas, ter-lhe-ia faltado dar um passo adiante para reconhecer que o próprio conhecimento empírico, das coisas como fenômenos (isto é, das coisas tal como as percebemos através dos sentidos, e tal como as julgamos a partir de *certos* conceitos), é também uma mera interpretação, a mostrar-nos tão somente, digamos, certos aspectos da realidade. Ter-lhe-ia faltado reconhecer, em última instância, o caráter *relativo* de toda interpretação discursiva da realidade, inclusive daquela que se teria estabelecido como dominante na história da filosofia e da ciência ocidentais - tanto a física de Newton como a biologia de Darwin, por exemplo, ambas muito bem conhecidas de Nietzsche, teriam de ser reconhecidas como *interpretações* da realidade, e não como suas descrições *verdadeiras* (cf. Nietzsche, 2001, p. 222 e ss. Seção 335, “Viva a física!”).

Se Kant já havia apontado, pois - na esteira de Descartes e Leibniz, diga-se de passagem -, para o caráter essencialmente subjetivo do conhecimento humano,

6 “E agora não me venhas falar do imperativo categórico, meu amigo! - essa palavra faz cócegas em meu ouvido, e tenho de rir, a despeito de tua presença tão séria: faz-me pensar no velho Kant, que como castigo por ter-se apossado sub-repticiamente da ‘coisa em si’ - também uma coisa muito ridícula! - foi sub-repticiamente apanhado pelo ‘imperativo categórico’ e com ele no coração extraviou-se e voltou outra vez para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, igual a uma raposa que se extravia e volta para sua jaula: - e eram sua força e esperteza que haviam arrombado essa jaula!” (Nietzsche, “A gaia ciência”, seção 335, in: Nietzsche, 2001).

7 Nesse parágrafo, Nietzsche diz: “como alemães duvidamos, juntamente com Kant, da validade última dos conhecimentos das persciências naturais e de tudo o que se deixa conhecer causaliter: o cognoscível já nos parece, como tal, de pouco valor”. Pouco antes ele recordara, como positiva, “a enorme interrogação de Kant, por ele aplicada ao conceito de ‘causalidade’ - não que ele houvesse, como Hume, questionado a sua legitimidade: ele começou, isto sim, a delimitar cautelosamente o âmbito no qual esse conceito faz sentido (ainda hoje não se terminou com essa demarcação)” (Nietzsche, 2001).

assinando o pertencimento de categorias como causa e substância ao entendimento humano (e não à própria realidade), mas acreditava ainda na possibilidade de um conhecimento absolutamente válido da subjetividade humana (nosso sistema de faculdades mentais, cuja análise completa ele teria efetuado em sua obra crítica), Nietzsche dá um passo além e relativiza também esse nosso autoconhecimento, enfatizando o caráter *situado*, isto é, histórica e culturalmente situado, de toda abordagem teórica do mundo e do ser humano. Nós somos, de fato, intérpretes da realidade (somos “homens do conhecimento”), e somos, de fato, intérpretes valoradores da realidade (somos “homens morais”); mas nossas interpretações e valorações são infinitamente variadas e variáveis - donde o mundo ter voltado a ser “infinito para nós”.⁸

Desse ponto de vista - e esta é, de fato, uma interpretação peculiar da obra nietzschiana (comum a autores como Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e Antonio Marques) (cf. Mattos, 2007) -, poderíamos dizer que, na passagem de Kant a Nietzsche, o que ocorre é uma transição do sujeito transcendental para o que se poderia caracterizar como um “foco perspectivador singular”, algo que pode coincidir com o indivíduo (Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche ou Fulano de Tal), mas pode ser também uma época (como a própria época moderna), uma civilização (como a ocidental), um povo (como o alemão, talvez?), um grupo, etc. Isso supõe, de todo modo, que Nietzsche opera com uma distinção entre o ponto de vista do intérprete e a realidade interpretada - uma distinção que muitos comentadores recusam (cf., por exemplo, Marton, 2000), e cuja supressão, como veremos, permitiria aproximar as filosofias de Nietzsche e Heidegger. Mas é o preço que pagamos, de certo modo, para poder compreender *no interior da tradição iluminista* o projeto nietzschiano de uma “transvaloração de todos os valores”.

Explico-me: se todo discurso humano é mera perspectiva, mera interpretação, e não há critério absoluto ou universal permitindo comparar diferentes perspectivas e estabelecer, dentre elas, quais seriam “melhores” ou “piores”, que sentido haveria em propor, afirmativamente - como Nietzsche me parece fazer -, um determinado conjunto de valores em detrimento de outro? Que sentido haveria, por exemplo, em dizer que a moral cristã é *ruim*, e contrapor-lhe uma moral *boa*, baseada em noções como autossuperação, além-do-homem, espírito livre etc.? A meu ver, o sentido desse projeto propositivo, por assim dizer, depende da adoção de um critério *ainda subjetivo* (no sentido moderno) como, por exemplo, a noção de saúde ou de afirmação da vida, para *medir* as perspectivas e selecionar, entre elas, as que melhor se adequem a ele (cf. Mattos, 2013, p. 86 e ss). É preciso lembrar que a crítica de

⁸ “Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós, na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (Nietzsche, 2001, p. 278. Seção 374, “Nosso novo ‘infinito’”).

Nietzsche à moral cristã não se deve ao fato de ela ser falsa ou incorreta, mas sim ao fato de ser prejudicial à vida, de implicar uma negação doentia do viver e do querer; é a partir desse deslocamento de critérios, portanto, que ele pretende instituir um novo modo de valorar, mais favorável à afirmação da vida e da saúde.

Onde Kant, pois, estabelecia o imperativo categórico, princípio supremo da moralidade, como fundamento para pensar o mundo, e o viver humano no mundo, para além do estritamente observável nos marcos da ciência empírica, Nietzsche o substitui, por assim dizer, pelo critério da vida como fundamento para, *de maneira análoga a Kant*, estabelecer uma interpretação cosmológica (ou metafísica) do mundo *que se sabe interpretação*, que se sabe *crença*, mas que nem por isso deixa de reivindicar sua validade em face da necessidade humana de vivenciar o mundo e lhe dar um sentido (cf. Mattos, 2013, p. 105 e ss). A própria interpretação do mundo como vontade de poder, portanto, e - de maneira talvez mais clara - a ideia do eterno retorno do mesmo apresentam-se como hipóteses interpretativas cujo mérito estaria em firmar uma visão do mundo afirmativa, desprovida dos elementos tipicamente cristãos da culpa, da revolta, do desejo de que o mundo fosse diferente do que é. Mas elas me parecem ser, de fato, como apontaria Heidegger, hipóteses *metafísicas* que, desse modo, se colocam em relação de concorrência com as hipóteses cristãs, dominantes na história da civilização ocidental (cf. Heidegger, 2007, p. 195 e ss).

Nietzsche não se cansará de enfatizar, é certo, que elas são simplesmente as *suas* hipóteses, as *suas* verdades, mas essa ressalva epistemológica, por assim dizer, não muda o seu caráter enquanto chaves interpretativas que dão ao mundo um significado metafísico (ou “cosmológico”, se se preferir). E um significado que permite pensar a vida de maneira afirmativa, instaurando assim um tipo de “ética da autenticidade”, ou de autorrealização (Giacchia fala numa “estilística da existência”) (cf. Giacchia Jr., 2012), em que o indivíduo (ou um grupo, um povo, uma época?) pode traçar para si um destino próprio, com coragem e independência (características do “espírito livre” nietzschiano), e assim encontrar o sentido existencial que lhe é mais próprio, ou simplesmente “tornar-se o que é”, para usar a conhecida fórmula do subtítulo do *Ecce Homo*.

Desse ponto de vista, portanto, a chamada “cosmologia da vontade de poder” serviria ao propósito de libertar o ser humano da moralidade cristã e, assim, permitir-lhe realizar-se de maneira mais plena e autêntica - donde o possível parentesco, a que me referi acima, entre a filosofia de Nietzsche e o projeto iluminista, que buscava libertar o homem do preconceito e da superstição e entregar-lhe as rédeas de sua própria existência. A rigor, Nietzsche seria inclusive, quanto a isso, mais radical do que o próprio Kant (o grande nome do Iluminismo alemão, o famoso defensor do *sapere aude*), já que teria identificado neste a sobrevivência das superstições cristãs, mal disfarçadas em seu imperativo categórico (que, como vimos, serve de base para

a reafirmação das ideias - essencialmente cristãs, segundo Nietzsche - de Deus, alma e liberdade), e procurado libertar o ser humano também deste seu último grilhão (ou seja, a racionalidade como um padrão universal e *uniformizante*).

Isso nos permitiria chegar talvez ao *extremo* (ao *absurdo*, segundo alguns leitores de Nietzsche!) de aproximar a defesa nietzschiana da “liberdade em sentido perspectivista” (ou seja, a referida liberdade de estabelecer o próprio modo de ver e viver o mundo) à democracia moderna, tão duramente criticada por Nietzsche: se o que queremos, como ele propõe, é a liberdade de instituir novas perspectivas, e a diversidade destas, então seria preciso assegurar direitos mínimos aos indivíduos, de modo a garantir-lhes essa possibilidade mesma de criação. Se eles não tivessem, por exemplo, liberdade de pensamento e de expressão, e um mínimo de liberdade quanto à autodeterminação de seu *modus vivendi*, eles não poderiam tornar-se “espíritos livres” buscando superar-se cada vez mais, guiados pelo ideal do “além-do-homem” etc. (cf. Mattos, 2008).

Mas esse “excurso político”, por assim dizer, não é o que me interessa frisar aqui. O que me interessa mais fortemente é o vínculo, acima delineado, entre a possibilidade de pensar o mundo para além do estritamente observável (o domínio fenomênico de Kant, a mera perspectiva científica cujos limites Nietzsche reconhece), motivada pela nossa necessidade de dar-lhe um sentido (um sentido moral em Kant, um sentido de autenticidade singular em Nietzsche), e a construção positiva de uma interpretação metafísica do mundo (uma metafísica cristã em Kant, uma metafísica anticristã em Nietzsche). Pois isso nos permitiria atestar a importância da metafísica no interior do próprio projeto iluminista; no interior, portanto, de uma reflexão voltada a pensar a moral e a política.

3. Dieter Henrich *versus* Jürgen Habermas: pelo renascimento da metafísica

Trazendo essa discussão para o cenário contemporâneo, chama particularmente a atenção a polêmica travada entre Jürgen Habermas e Dieter Henrich nos anos 1980: depois de este último, que até então se destacara como um brilhante historiador da filosofia, publicar em 1982 o livro *Fluchtlinien* (“Linhas de fuga”), conclamando a um retorno à metafísica, aquele reagiu de maneira contundente, escrevendo uma resenha com fortes críticas à ideia de ressuscitar a metafísica, que estaria morta há bastante tempo. Henrich revidou o golpe com o artigo “O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas” (Henrich, 2009), no qual defende um vínculo indissociável entre a filosofia e as questões metafísicas, considerando que, se estas forem abandonadas, também a filosofia o será. Habermas reagiria ainda outra vez, com novo artigo contra a metafísica que seria publicado, juntamente com o primeiro e outros textos, no livro *Pensamento pós-metafísico*, cuja tese de fundo

é justamente a de que vivemos uma era pós-metafísica, em que já não faria sentido falar sobre coisas como a essência do mundo, o sentido da vida, etc. (questões que se restringiriam hoje, quando muito, à vida privada de cada um) (cf. Habermas, 1990).

Naturalmente, a posição de Dieter Henrich se alinha melhor ao que vínhamos sugerindo anteriormente quanto à necessidade de pensar os pressupostos metafísicos da visão de mundo que adotamos - que *necessariamente* adotamos - quando pensamos a moral e a política. Note-se que não se trata, na posição de Henrich, de defender a metafísica *contra* a modernidade e seu mundo “desencantado”, ou como uma alternativa a ele, mas sim de entendê-la como o pano de fundo teórico mais amplo por trás do próprio projeto moderno, isto é, o projeto iluminista (aquele mesmo que, segundo vimos, teria animado os projetos filosóficos tanto de Kant como de Nietzsche). Seria preciso assumir, em outras palavras, uma metafísica cujo objeto não é o “mundo em si mesmo” (cujo conhecimento Kant teria vedado), mas o modo como nós, seres humanos, *pensamos* o “mundo em si mesmo”, de modo a dar um sentido à vida que levamos no “mundo fenomênico” (o único que conhecemos) (cf. Mattos, 2009).

Ou seja: no contexto pós-kantiano, a metafísica de que se trata não é a metafísica clássica, ocupada de conhecer Deus, o mundo em si e a alma humana como objetos a que tivéssemos acesso do mesmo modo como o temos à mesa, à cadeira ou ao nosso corpo; ela é antes uma reflexão humana, sobre o mundo e seus limites, que parte de nossa própria necessidade subjetiva de pensá-lo e dar-lhe um sentido. Que isso não seja um exercício vazio e arbitrário, em que cada um pode criar a sua metafísica pessoal e considerá-la tão válida quanto qualquer outra (uma objeção bastante plausível, e que, aliás, é levantada por Heidegger), seria garantido pelo “conhecimento” que temos da experiência histórica por nós partilhada - a que temos “acesso”, por exemplo, na história da filosofia, das religiões e da arte (âmbitos de reflexão ou expressão em que se coloca em jogo o sentido da existência).

4. A ontologia fundamental: o *Ser e Tempo* de Martin Heidegger

Com isso, porém - um ouvinte atento já o terá notado -, começamos a mover-nos para fora do âmbito nietzschiano, tal como acima esboçado: se podemos falar de uma experiência partilhada do mundo como base “objetiva” para o tipo de “conhecimento” que estaria em jogo na metafísica, já não se trata de um perspectivismo puro e simples, em que a singularidade pudesse servir de base para novos discursos sobre a realidade (naquele sentido de que esta teria voltado a ser “infinita” para nós), e em que espíritos livres pudessem brotar por aí, anunciando corajosamente as suas “verdades”. Também não se trata, por outro lado, de um retorno ao “conhecimento prático” kantiano, lastreado numa concepção universalista da racionalidade humana

que nos permitisse “preencher” o “suprassensível” com objetos como Deus, alma e liberdade. Pois já não estamos lidando com uma subjetividade definida e estável, que permanecesse a mesma ao longo dos tempos: trata-se agora de uma experiência *histórica* partilhada, e de uma experiência que se deu - e se dá - *no mundo em geral* (o qual não pode, pois, ser colocado entre parênteses).

Ou seja: nós existimos *no mundo*, e o tema da “metafísica” (ou já deveríamos dizer “ontologia”?) é o sentido *desse existir*, que “conhecemos” (ou *compreendemos*) em função de nossa experiência partilhada *disso*. Mas como comprovar esse conhecimento? - perguntará, ansioso, o empirista de plantão. E a nossa resposta será que, de fato, não temos como comprová-lo - *o que não significa, todavia, que o seu “objeto” seja inacessível, ou esteja além de nossa percepção* (como dizia Kant da coisa em si). Ele apenas não obedece ao mesmo “regime de verdade”, por assim dizer, do conhecimento empírico ou científico: onde este opera com enunciados representativos que devem *corresponder* a coisas no mundo - ou “estados de coisas”, para falar com o primeiro Wittgenstein -, a ontologia fenomenológica (sim, já falamos aqui com Heidegger) opera com descrições *não representativas* que permitem ver aspectos mais complexos do mundo - um mundo que, ao vivenciar, somos capazes de “compreender” (no sentido de abarcar com a visão, ou aquilo que Heidegger caracteriza como “circunvisão”, *Umsicht*) (cf. Heidegger, 2004, p. 149 e ss).

Também aqui, como em Kant ou Nietzsche, estamos nos opondo à redução empirista ou positivista do real ao “empiricamente observável”; mas, ao contrário do que ocorria lá (onde a verdade ainda era compreendida como *correspondência* entre linguagem e mundo), não precisamos ir *além* do empiricamente observável (para aí encontrar o Deus kantiano ou a vontade de poder nietzschiana): o mundo é o mesmo, os objetos são os mesmos, nós somos os mesmos; o que muda é o *modo de interpretá-los* - ora como “coisas”, isoladas de seu contexto pelo olhar perscrutador do cientista (ponto de vista ôntico); ora como existências temporalmente determinadas cujo ser *está aí*, diante de nós, em nós, conosco (ponto de vista ontológico) (cf. Heidegger, 2012, p. 31 e ss). O ser é, nós *somos* - nós o vivenciamos e o compreendemos. E *isso* é algo que escapa à linguagem representativa, conceitual, que é própria tanto ao conhecimento científico como à metafísica, enquanto o discurso encobridor do ser que se estabeleceu na história ocidental (a ciência e a metafísica são, na verdade, duas faces da mesma moeda), bem como também ao senso comum do homem moderno (impregnado que é dessa mesma linguagem). É preciso encontrar, pois, uma outra linguagem para exprimi-lo - talvez a da religião, talvez a da poesia, talvez a da arte em geral (um problema com que o segundo Heidegger se verá às voltas). Mas é preciso, antes de tudo, *apontar para isso* - e isto é algo que *Ser e Tempo* certamente faz.

Três observações finais

1) Pode-se dizer que Nietzsche já não se move no registro da verdade como correspondência (que ele de fato critica), e que, a exemplo de Heidegger, encontra nos pré-socráticos um registro alternativo a esse (o registro da verdade como desvelamento) e também está em busca de uma outra linguagem para exprimir a verdade do ser. Talvez isso seja certo a respeito de Nietzsche, ou de um certo Nietzsche. Mas não é o caso do Nietzsche tal como o interpreto, o qual, vinculado à tradição subjetivista, ainda teria pensado a verdade em termos de uma interpretação que, de algum modo, representa *conceitualmente* o mundo - valendo-se de noções como vontade de poder e eterno retorno do mesmo, por exemplo. Desse ponto de vista, eu teria aceito a leitura que o próprio Heidegger faz de Nietzsche, acusando-o de, justamente por isso, não ter superado a metafísica ocidental, sendo antes o “último metafísico do Ocidente”.

2) Pode-se dizer que Kant vislumbrou a diferença ontológica (esta que Heidegger estabelece entre o ponto de vista ôntico e o ontológico) ao diferenciar, nos *Prolegômenos*, os juízos de experiência (em que o objeto é configurado como objeto propriamente dito, a serviço do conhecimento empírico) e os juízos de percepção (em que teríamos uma abertura *prévia* ao mundo fenomênico, anterior, portanto, ao “encapsulamento ôntico” dos objetos). Algo semelhante se poderia dizer talvez da diferença entre juízos determinantes (próprios do conhecimento científico) e juízos reflexionantes (em que nossa reflexão sobre o mundo natural - não sobre o suprassensível - se pauta por critérios distintos dos científicos). Mas, ao manter a distinção forte entre o sensível e o suprassensível, e ao pensar Deus e alma como objetos deste último, Kant se teria mantido na chave ontoteológica que caracteriza a metafísica ocidental como um todo.

3) Assim como em Kant e em Nietzsche, também me interessa, evidentemente, pensar em Heidegger os desdobramentos éticos de sua filosofia. Ainda que muitos relutem em enxergar um viés normativo em *Ser e tempo*, minha tendência é apontar para uma diferença valorativa entre a atitude autêntica, *positiva*, e a inautêntica, *negativa*: para quem passou pelo sentimento de angústia e descobriu a possibilidade de seu ser mais próprio, escolher este caminho é *preferível* a deixar-se absorver novamente pelo ponto de vista da impessoalidade (ainda que isto seja inevitável em boa parte do tempo). Nesse sentido, seria possível estabelecer um claro paralelo entre o espírito livre nietzschiano, que se realiza num caminho autêntico (lastreado na sua singularidade vivencial), e o indivíduo que, na terminologia de Heidegger, assume o seu ser próprio e também realiza um caminho peculiar. Mas isso é algo a ser desenvolvido em outra ocasião.

Referências:

- Freuler, L. (1992). *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: Vrin.
- Giacoaia Jr. (2012). *O. Nietzsche versus Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa do Saber.
- Habermas, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2004). *Ser e tempo*, parte I. Tradução de Márcia S.C. Schuback. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2007). *Nietzsche*, vol. II. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2012). *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Tradução de Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes.
- Henrich, D. (2009). O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. Tradução de Fernando C. Mattos. *Cadernos de filosofia alemã*, 14, pp.83-117.
- Hulshof, M. (2013). *A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica*. Tese de doutorado defendida no Depto. de Filosofia da USP.
- Kant, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Akademie Ausgabe, vol. IV.
- _____. *Was heisst, sich im Denken orientieren?* In: Akademie Ausgabe, vol. VIII.
- _____. (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla.
- _____. (2012). *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando C. Mattos. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2013). *Metafísica dos costumes*. Tradução de Bruno Nadai, Diego Kosbiau, Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2016). *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes.
- Lebrun, G. (1993). *Sobre Kant*. Tradução de Rubens R. Torres Filho. et alii. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Marton, S. (2000). *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Mattos, F. (1999). Kant e o problema da coisa em si. Perspectiva de uma reflexão racional. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 5, pp. 27-44.
- _____. (2007). Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico? *Cadernos de filosofia alemã*, 10, pp.51-86.

_____. (2008). Perspectivismo e democracia: uma breve reflexão sobre a política a partir do espírito livre nietzschiano. *Cadernos de filosofia alemã*, 12, pp.79-98.

_____. (2009). *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*. São Paulo: AM Ed..

_____. (2009a). Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das “12 teses”. *Cadernos de filosofia alemã*, 14, 2009, pp.55-82.

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

Nietzsche, F. (1980). *Obras incompletas* (coleção “Os pensadores”). Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.

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

Recebido em: 21.05.2018

Aceito em: 08.09.2018

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



Sobre o caráter ontológico da ciência: possíveis contribuições de Nicolai Hartmann para um problema do realismo especulativo

On the Ontological Character of Science: Possible Contributions of Nicolai Hartmann to a Problem of Speculative Realism

Eduardo Nasser

e.nasser@ufabc.edu.br

(Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil)

Resumo: Quentin Meillassoux, um dos nomes mais promissores do *realismo especulativo*, tendência intelectual de nosso tempo que constitui opção ao legado da filosofia moderna, entende que o correlacionismo (*Corrélationisme*) só poderá ser desestimulado quando o *problema da ancestralidade* for seriamente enfrentado, e o prestígio ontológico do discurso matemático, o idioma da ciência, for recuperado. No século passado, Nicolai Hartmann propôs algo similar ao apontar para o enfraquecimento do correlativismo (*Korrelativismus*) ocasionado pela atitude científica. Todavia, diferentemente de Meillassoux, Hartmann entende que o valor da ciência para a ontologia não está na aptidão de matematizar o discurso, mas na ampliação da intuitividade e no desvelamento das categorias.

Abstract: Quentin Meillassoux, one of the most promising names of the *speculative realism*, intellectual tendency of our time that characterizes an option to the legacy of modern philosophy, establishes that the correlationism (*Corrélationisme*) can only be discouraged when the *problem of ancestry* is seriously confronted and the ontological prestige of the mathematical discourse, science's idiom, is recovered. In the past century, Nicolai Hartmann proposed something similar, pointing to a weakening of correlativism (*Korrelativismus*) caused by the scientific attitude. However, differently from Meillassoux, Hartmann understands that the value of science to ontology does not lie in the aptitude of mathematizing discourse, but in the amplification of intuitivity and unveiling of categories.

Palavras-chave: ciência; correlativismo; realismo especulativo; matemática; ontologia.

Keywords: science; correlativism; speculative realism; mathematics; ontology.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p67-79>

Introdução

Nossa atualidade testemunha o surgimento de uma promissora agitação intelectual que vem sendo chamada de *realismo especulativo*. Reunindo jovens filósofos, como Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Ian Hamilton Grant, o realismo especulativo - ou o “novo realismo”, conforme Ferraris - ganha estatuto de movimento no dia 27 de abril de 2007, por ocasião do evento realizado na University of London (“Speculative Realism: A One-Day Workshop”) (Bryant, Srnicek,

Harman, 2010, p. 2). Não obstante previstas diferenças,¹ há o consenso unificador de que é preciso ir além da filosofia moderna - e também da pós-moderna² -, norteadas por teses correlacionistas e/ou construtivistas.

Quentin Meillassoux aparece como uma das figuras proeminentes dessa nova onda filosófica, e a publicação de sua obra *Après la finitude*, de 2006, foi vista como um marco na consolidação do realismo especulativo. Nesse livro, Meillassoux identifica o pendor ocioso da filosofia a partir de Kant, que deixa de ousar interrogar as coisas mesmas. O realismo enquanto posição filosófica é rejeitado, dando lugar à convicção de que o conhecimento está encerrado numa perspectiva correlacionista, que pode ser fraca ou forte, a depender de sua intensidade. Correlação expressa o entrelaçamento pensamento e ser, cujos principais polos de referência, durante o século XX, foram a consciência (fenomenologia) e a linguagem (filosofia analítica). Dessa forma, o “grande fora” (*Grand Dehors*), indiferente a nós, e que existia em si, o fora dos pensadores pré-críticos, é suprimido (Meillassoux, 2006, p. 17 - 22).

Para Meillassoux, é a ciência, e não a filosofia, que enseja subsídios para o rompimento com o correlacionismo. Todas as ramificações filosóficas após Kant nada fizeram para subverter esse quadro, mesmo aquelas conhecidas por empreenderem críticas do sujeito (Nietzsche e Heidegger). Inversamente, os enunciados propalados por certas frentes da ciência sobre acontecimentos anteriores à vida e consciência - astrofísicos, geólogos e paleontólogos que investigam “a idade do universo, a data da formação da Terra, a data de surgimento de uma espécie anterior ao homem, a data de surgimento do homem mesmo” (idem, p. 25) - criam um embaraço de graves consequências para o correlacionismo. Enquanto a ciência, bem como o senso-comum, não contesta o valor realista desses enunciados, os filósofos submetem o conteúdo produzido por esses campos da ciência a estratégias correlacionistas, como se os objetos investigados não existissem senão em relação ao homem. Trata-se da convicção na intransponibilidade dos vínculos pensamento - ser / homem - tempo que invalida a abordagem cronológica em benefício da abordagem lógica. Os resultados são desastrosos, porquanto o discurso filosófico faz crer que nenhum dos eventos retratados tenha de fato acontecido em sua anterioridade cronológica ao homem. O problema da ancestralidade termina por revelar que o correlacionismo, reverenciado pela filosofia desde a modernidade, perpetua a antiquíssima infâmia de teses filosóficas entre cientistas, assim como reforça a indesejada proximidade com tendências obscurantistas, como o criacionismo. Por essa razão que Meillassoux roga

1 Graham Harman elenca as diferenças mais insinuantes: Brassier seria um reducionista, Hamilton um dinamista, Harman um fenomenólogo, e Meillassoux o único que se opõe radicalmente ao conceito de causalidade. Cf. Harman, 2007, p. 369.

2 Esse é um encaminhamento explorado por Ferraris, que aborda a pós-modernidade enquanto uma radicalização do kantismo, pois, neste momento, teses construtivistas confundem o epistemológico com o ontológico. Cf. Ferraris, 2014, p. 27.

ser necessário adentrar no caminho aberto pela ciência com o propósito de fazer com que o pensamento reencontre o *absoluto*.

Pensar a ancestralidade é pensar um mundo sem pensamento - um mundo sem dação do mundo. Nós temos então a obrigação de romper com o requisito ontológico dos modernos em que *ser é ser correlato*. Devemos, ao contrário, tentar compreender como o pensamento pode aceder ao não-correlato - a um mundo capaz de subsistir sem ser dado. Logo, dizer isso, é também dizer que devemos apreender como o pensamento pode aceder ao *absoluto*: a um ser *desatado* (sentido primeiro de *absolutus*), separado do pensamento, que se oferece a nós como não-relativo a nós - capaz de existir quer existamos ou não. Mas eis aqui uma consequência notável: pensar a ancestralidade impõe, digamos, a renovação com o pensamento do absoluto; logo, através da ancestralidade, é o discurso mesmo da ciência experimental que tentamos compreender e legitimar - e, assim, deve-se dizer que longe de nos levar a renunciar a uma filosofia que pretende descobrir por seus próprios meios uma verdade absoluta, *longe*, portanto, como querem os diversos positivimos, *de nos fazer renunciar à busca por um absoluto, a ciência impele-nos a descobrir a fonte de sua própria absolutidade*. Pois se eu não posso nada pensar do absoluto, não posso dar sentido ao ancestral - e, por conseguinte, eu não posso dar sentido à ciência que permite o conhecimento (idem, p. 51).

A legitimidade de um discurso *dia-crônico*, decorrente do problema da ancestralidade, evidencia o potencial ontológico do discurso científico, cuja forma é a matemática. “Por meio da ancestralidade, o que está em jogo aqui é especialmente o que caracteriza esse discurso: sua forma *matemática*” (idem, p. 37). A grande virtude das ciências - sobretudo desde Galileu - foi utilizar a matemática como genuína linguagem da realidade que não se presta aos prejuízos correlacionistas. A matemática seria dotada da capacidade de explicitar as qualidades primárias, as propriedades dos objetos. “*Tudo do objeto que pode ser formulado em termos matemáticos faz sentido ser pensado como propriedade do objeto em si*” (idem, p. 15). Importante reparar que o idioma matemático da ciência não proporciona uma transição substancial; não se trata de fazer da matemática um veículo para um outro mundo, aos moldes platônicos. Ademais, Meillassoux, como Badiou antes dele, se apropria da teoria dos conjuntos de Cantor, que atribui atualidade ao infinito, com o propósito de alicerçar a tese sobre a primazia ontológica do contingente. Não obstante esse rompimento com a metafísica dogmática, através da mobilização teórica da matemática executada pela ciência é admissível voltar a interpelar um absoluto.

O realismo especulativo impulsiona uma profunda revisão dos hábitos aferrados na produção intelectual dos filósofos de nosso tempo, criando uma atmosfera inegavelmente fecunda para um abandono mais decidido das heranças deixadas pela filosofia moderna. Porém existem algumas dificuldades ligadas a esse incipiente projeto, em especial no que diz respeito à crônica apresentada. Seria preciso reconhecer que, nos séculos XIX e XX, houve uma iniciativa notadamente semelhante, em contextos intelectuais diversos. Nomes ligados à fenomenologia e filosofia analítica

insurgem-se contra o influxo idealista/psicologista, apregoando a necessidade de recuperar a metafísica e ontologia - um tipo de narrativa, portanto, inconciliável com aquela proposta por Meillassoux. Para muitos dos primeiros fenomenólogos alemães, a fenomenologia não se limitava a um exame das estruturas essenciais da consciência, como para Husserl após o primeiro volume da *Investigação lógica*, mas a um método intuitivo que almeja reaver as essências em geral, favorecendo, no limite, o surgimento de uma “nova escolástica”. As incompatibilidades entre as concepções de fenomenologia de Husserl e dos seus discípulos, participantes dos círculos fenomenológicos de Munique e Göttingen, é manifesta, intensificando-se após a publicação do *Ideias*. Essas divergências são, em larga medida, consequências da posição que a fenomenologia deveria assumir perante a ontologia e metafísica (Spiegelberg, 1965, p. 168 - 173; Avé-Lallemant, 1975, p. 19 - 38).³ No contexto da filosofia analítica, a mobilização contra a metafísica prepondera somente nas décadas de 1930-50; os primeiros “analíticos”, como Bolzano, Frege, Russell e Moore, estão comprometidos com algum tipo de realismo. De resto, metafísica e ontologia reaparece no âmbito da filosofia analítica com Quine e Strawson (Simons, 2013, p. 709 - 728). Mas o meu objetivo neste artigo não é o de tão somente propor reparos eruditos. Penso, antes, que o reconhecimento deste antecedente pode fortalecer a tarefa que ora se coloca para os novos realistas.

Dentre os filósofos que antevêm muitos dos desafios do realismo especulativo, há de se destacar o nome de Nicolai Hartmann. A correspondência entre a recuperação da metafísica e ontologia vislumbrada por Hartmann no século passado com os intentos do realismo especulativo em nossa atualidade foi identificada por Keith Peterson; os seus trabalhos notabilizam-se por estarem fazendo do pensamento hartmanniano uma profícua fonte para as metas do novo movimento (Peterson, 2016, p. 125 - 140; Peterson, 2017, p. 161 - 174). Pretendo adentrar pela mesma trilha a fim de abordar um tópico ainda inexplorado. O meu intuito é mostrar que Hartmann elaborou considerações sobre os benefícios da ciência para o resgate da ontologia, assim como Meillassoux, mas com acréscimos assaz importantes. Pois a vocação ontológica da ciência deixa de estar associada à capacidade de formular a matematização do discurso.

³ Ainda sobre essas diferenças, tome-se a seguinte declaração de Scheler: “Em sua última obra sobre *Ideias*, etc., Husserl aproxima-se consideravelmente do idealismo epistemológico (*erkenntnistheoretischen Idealismus*) de Berkeley e Kant, assim como da doutrina do eu de Natorp, e ele entende a fenomenologia como não sendo senão doutrina das essências das *estruturas da consciência*; mas, ao mesmo tempo, ele faz, como Kant, das estruturas da consciência pressupostos dos objetos da experiência mesma. Assim, para ele as leis da experiência do objeto tornam-se, ao mesmo tempo, as leis dos objetos de toda experiência possível (“virada copernicana” de Kant). Essa reviravolta peculiar de Husserl, segundo a qual uma consciência absoluta seria mantida mesmo quando todas as coisas fossem anuladas, foi rejeitada por quase todos os pesquisadores que ele inspirou e, ao mesmo tempo, é um grande obstáculo à construção de uma metafísica com base teórica nas essências” (Scheler, 1973, p. 311).

Ontologia crítica

Hartmann atesta que o interesse pela ontologia, que vai de par com as expectativas por uma renovação da metafísica, é uma vigorosa propensão de seu tempo. Nomes como Conrad-Martius, Günther Jacoby, Meinong, Scheler, Heidegger, contribuem para o amadurecimento dessa tendência, que, por fim, marca também o enfraquecimento dos pontos de vista neokantiano, positivista e psicologista. Hartmann insere-se nesse próspero cenário, indicando que seu engajamento com a recuperação da metafísica/ontologia não encontra acolhida no projeto de uma defesa da tradição (Jacoby) e tampouco em sua destruição (Heidegger). Mais inclinado a uma posição intermediária, manifesta afinidade com as obras de Hans Pichler (*Über die Erkennbarkeit der Gegenstände* e *Über Christian Wolffs Ontologie*), que teve o “grande mérito de ter sido o único a ter encontrado verdadeiramente o problema do ser” (Hartmann, 1965, p. VIII). Pichler foi particularmente importante por ter demonstrado a atualidade da ontologia de Christian Wolff - vista, então, pelo prisma da teoria do objeto de Meinong -, mas também por ter assinalado os impasses do procedimento dedutivista da ontologia wolffiana, que espera retirar princípios ontológicos de princípios lógicos (lei da não-contradição) (idem, p. 31 e 32; D’Anna, 2011, p. 266 e 267). A admissão de obstáculos inseparáveis da antiga metafísica especulativa delineia a *ontologia crítica*, que, auxiliada pelas reformas realizadas por Kant, espera “recuperar a antiga ontologia em seus problemas constitutivos e, ao mesmo tempo, deles se distanciar” (Hartmann, 1965, p. XI). Propor “retornar à metafísica” não significa “necessariamente um retorno à filosofia pré-kantiana (...) A tese de Kant: não há metafísica sem crítica, continua sendo efetiva” (Hartmann, 1921, p. 5).

O campo mais vulnerável à crítica, de onde emana o desprestígio logrado pela metafísica após Kant, é o campo da *metaphysica specialis*, puramente especulativo, cujos objetos de investigação - Deus, alma, totalidade do mundo - encontram-se fora de todo conhecimento possível. Como esses objetos adquirem estatuto de irracionais, no sentido de não poderem ser conhecidos pela apreensão (*Begreifen*), parece, então, que todos os problemas metafísicos são irrelevantes. Porém a existência mesma dos problemas alude à possibilidade de conhecer. Pautando-se neste argumento, Hartmann enxerga na ontologia algum índice da racionalidade (o campo da *metaphysica generalis*), o que termina por legitimar a metafísica, mesmo que a ontologia seja o ramo menos metafísico da metafísica. “O elemento ontológico das questões metafísicas fundamentais em todos os domínios de investigação mostrou-se como o lado manejável e passível de ser estudado” (Hartmann, 1965, p. 28). Essa asserção decorre do reconhecimento de que há algo do ser acessível na experiência e, assim, ao conhecimento. Malgrado o ser enquanto ser não se mostrar integralmente,

sendo, portanto, um tópico parcialmente irracional, pode-se descobrir algo do ser junto ao ente. A nova ontologia aborda o ente real no vir-a-ser que “surge e deixa de ser”, circunscrevendo a tarefa ontológica a uma análise modal do ser e da doutrina das categorias (Hartmann, 1958a, p. 334 e 335). Não o “ente exemplar”, como para Heidegger em *Ser e Tempo*,⁴ mas o ente enquanto ente (*Seiende als Seiendes* como a legítima tradução do ὄν ἢ ὄν aristotélico), o ente em geral. Consiste numa tarefa preparatória separar ser e ente, ὄν e εἶναι, *ens* e *esse*, confundido pelos antigos, fonte do equívoco que provocou particularizações do ser, quer como substância, essência ou incondicionado; mas “na prática é impossível tratar o ser (*Sein*) sem investigar o ente (*Seiende*)” (Hartmann, 1965, p. 38). O ser só pode ser acessado decorrido um processo. Isso explica a impossibilidade de a ontologia ser *philosophia prima* num nível epistêmico, devendo ser antes entendida como *philosophia ultima*.

Correlativismo e o transobjetivo

Retomar a ontologia, mesmo que criticamente, supõe ir contra o legado deixado pela filosofia moderna, que fez da ontologia um tópico obsoleto. É um direcionamento que adultera o desfecho da filosofia crítica de Kant - que na verdade almeja viabilizar a metafísica pela primeira vez -, restringindo o empreendimento filosófico à teoria do conhecimento. Após Kant, diversos tipos de teses psicologistas e logicistas (as duas grandes frentes do neokantismo) omitem a fonte metafísica do conhecimento; o conhecimento passa a ser visto como atividade eminentemente reflexiva e produtiva do sujeito ou do pensamento. Não que o problema do conhecimento em geral não acomode preocupações psicológicas e lógicas; mas são aspectos não-metafísicos do conhecimento que concorrem com aspectos metafísicos (Hartmann, 1921, p. 12 e 13). Ocultar a metafísica do conhecimento suscita a decadência do problema do conhecimento.

Para Hartmann, esse fenômeno historicamente situado é oriundo de um problema mais antigo, culturalmente disseminado, que remete ao “argumento correlativista (*Korrelativistische*)”. Esse argumento determina que “não há objeto

4 Em *Ser e tempo*, a pergunta pelo sentido do ser é mediata em virtude da estrutura mesma do perguntar, que implica um desvio (*Befragte*), e pelo “perguntar buscar o ente em seu *Dass-sein* e *Sosein*”. Perscruta-se não diretamente o ser, mas o ente, que se encontra junto ao ser. Esse ente é o *Dasein*, ente exemplar para quem o próprio ser se torna um problema. Cf. Heidegger, 2006, p. 5 - 8. Embora essa articulação seja semelhante àquela concebida por Hartmann, existem diferenças significativas. Hartmann almeja ultrapassar a perspectiva transcendental de Heidegger, rejeitando qualquer tipo de proximidade com variações da filosofia do sujeito. Para Hartmann, Heidegger seria implicitamente um idealista; a pergunta pelo sentido do ser aponta para isso. Pois o ser mesmo não possui sentido; sentido é algo para o homem. Em outras palavras, a pergunta pelo sentido do ser invalida a questão pelo ser. Hartmann entende ser preciso realizar uma nova virada copernicana em que o homem fique situado ao redor do ser, algo que Heidegger não conseguiu admitir. Cf. Hartmann, 1965, p. 40 - 42. Para uma visão mais abrangente da tensa relação entre Hartmann e Heidegger, cf. Kluck, 2012, p. 195 - 218.

do conhecimento sem sujeito do conhecimento” (Hartmann, 1965, p. 14). O conceito convencional de objeto, expresso pelas palavras *Objectum* e *Gegenstand*, alberga a proposta seminal do argumento em que se está sempre “diante de alguém”. A rigor, a palavra *Gegenstand* engloba uma gama mais rica de significados - o conhecido (*objectum*), o que será conhecido (*objiciendum*), o desconhecido (transobjetivo), e o que não pode ser conhecido (irracional / transinteligível). Porém a correlação *subjectif* e *objectif* oblitera esse quadro polissêmico, fazendo com que objeto não seja senão uma imagem imanente produzida pelo conhecimento (Hartmann, 1921, p. 69 - 72).

O caráter legítimo do conhecimento coloca em evidência que o argumento correlativista é um pseudoargumento. Pois estima algo que não é realmente demonstrado. Um exame mais detalhado da natureza mesma do conhecimento revela que o correlativismo é posterior a uma ação refletida que imprime um recorte (sujeito-objeto) na dimensão mais vasta, transobjetiva, do ente.

Todo ente (*Seiende*) pode, sem dúvida, converter-se em objeto - ao menos em princípio, pois não se opõe à objetivação -; mas isso não quer dizer que tenha que se converter em objeto necessariamente, e tampouco que já seja um objeto (*Gegenstand*). É um erro pensar que todo ente é objeto e que somente o que é objeto possui caráter de ser (*Sein*). O mundo entendido como conjunto dos entes é, sem dúvida, só parcialmente objeto do conhecimento, talvez em sua menor parte. É o que ensina de forma impressionante o incessante descobrimento de domínios dos objetos no progresso do conhecimento (Hartmann, 1965, p. 17).

O conhecimento, quando sujeitado ao temperamento correlativista, perde seu traço mais originário e legítimo, em que conhecer não é criar ou imaginar, mas apreender o ente. “Conhecer não é criar, produzir, fazer nascer um objeto, como quis nos ensinar o idealismo antigo e moderno, mas apreender algo que existe antes de todo conhecimento e independente dele” (Hartmann, 1921, p. 1). Com essa revelação, é preciso admitir uma fragmentação qualitativa na concepção de conhecimento, respectivamente quando em relação reflexiva ao objeto e intuitiva ao ente.

Atitude científica e ontologia

O desencaminho epistemológico correlativista exprime um tipo determinado de atitude: a atitude reflexiva (*intentio obliqua*). Essa atitude, preponderante nos domínios da teoria do conhecimento, psicologia e lógica, ocasiona um desvio intuitivo, uma vez que o olhar deixa de se dirigir ao ente. O conhecimento legítimo, diferentemente, prospera quando resguardado por uma atitude natural (*intentio recta*) que mira o ente enquanto ente. Portanto, para cada tipo de conhecimento há um tipo de atitude correspondente.

Conhecimento legítimo (apreensivo/receptivo)	Atitude natural (<i>intentio recta</i>)	Conhecimento ilegítimo (construtivo/correlativista)	Atitude reflexiva (<i>intentio obliqua</i>)
Ente (<i>Seiende</i>)		Objeto (<i>Gegenstand / Objectum</i>)	

É a atitude natural que incita a geração de conhecimento com valor ontológico, o que faz com que a restauração da metafísica deva reivindicar a recuperação do prestígio filosófico do âmbito pré-teorético da vida cotidiana. A ontologia é o “reestabelecimento da direção natural do olhar (...) A ontologia (...) não prioriza a reflexividade. Adere diretamente à atitude natural” (Hartmann, 1965, p. 47). A atitude natural é valiosa para a ontologia uma vez que transmite a certeza de que o homem está rodeado por um mundo em vir-a-ser que dele independe. Não se trata de uma disposição empiricamente adquirida; mas uma assunção *a priori* (Hartmann, 1921, p. 96). Acredita-se, antes de tudo, na existência de coisas fora e independente do homem (recurso em alguma medida similar ao argumento naturalista de Strawson).

Distingue-se da atitude natural a atitude científica. Essa distinção consiste numa transformação do conteúdo da realidade avistada pelo realista ingênuo (a ciência busca pela substância por debaixo do cenário cambiante de nascimento e morte). Sem embargo, essa crítica não se estende à convicção na existência de uma realidade independente (idem, p. 97 e 98). As ciências (quer as ciências naturais, quer as ciências do espírito) legitimam a *intentio recta* da atitude natural. A transformação do conteúdo ocorre graças ao procedimento indutivo, peculiar à ciência, que redundando em generalizações; mas a primazia da intuitividade não é deixada de lado. Pelo contrário, a atitude científica baliza um tipo de visão mais aprimorada, a θεωρία, que “penetra no pano de fundo (*Hintergrund*)” (Hartmann, 1965, p. 50).

A atitude científica prolonga e acentua a abertura do ente iniciada pela atitude natural; uma posição incomum no ambiente de debates fenomenológicos em que Hartmann estava de alguma forma inserido. A esse respeito, tome-se o caso de Scheler, que Hartmann tanto prezava (Hartmann, 1958b, p. 350 - 357). Para Scheler, as perspectivas naturais e científicas, em contraposição à fenomenológica, possuem caráter simbólico, acarretando numa gradativa perda de contato com as coisas mesmas. Decerto que a fenomenologia deve ser vista com um tipo de empirismo por privilegiar os fatos, distante de toda forma de racionalismo. Porém consiste num empirismo muito mais radical na medida em que a “filosofia *fenomenológica* é uma progressiva *dessimbolização do mundo*”, capaz, então, de revelar o dado (Scheler, 1957a, p. 384). A visão natural prejudica a apreensão do dado - devido ao modo de abordagem inferencial que nos coloca diante de signos em relação (fogo inferido

das chamas e fumaça sem ser dado diretamente, o “simbolismo da natureza”) -, uma disposição que será intensificada com a visão científica, inserida num universo estritamente simbólico, cujo único objetivo é tornar possível a comunicação entre especialistas (símbolos da química, matemática, etc.). (Scheler, 1957b, p. 433 - 474). Para Hartmann, por outro lado, o método fenomenológico, ainda preso à reflexão, retarda o aumento da intuitividade quando se ocupa do fenômeno. A fenomenologia “não chegou nas coisas. Chegou somente no fenômeno das coisas” (Hartmann, 1965, p. 52). Constitui um pertinente esforço de ultrapassamento da reflexividade; mas ainda imperfeito.⁵ Embora Hartmann atribua particular importância ao método fenomenológico, por proporcionar acesso a determinados seres ideais (idem, p. 264 e 265), assim como às categorias (Hartmann, 1940, p. 589 - 591), ele censura muitos dos seus princípios ordenadores, como a promessa de restauração da ingenuidade pré-científica.⁶ Destarte, pode-se dizer que a ciência traz mais benefícios para a ontologia do que a fenomenologia, não obstante ser desprovida de recursos para explicar todos os estratos do ser.

A relação natural, a científica, e a ontológica com o mundo são, no fundo, uma e a mesma. Existe uma diferença somente no aspecto prático e na profundidade da penetração, mas não na atitude fundamental ante o campo inteiro dos objetos (*Gegenstandsfeld*), não na direção do conhecimento. A atitude natural está na científica e na ontológica. Mas como essa última é aquela que eleva o plano da consciência, pode-se dizer, com todo direito, de modo inverso: a atitude natural e a científica são já originariamente ontológicas. A ontologia encontra-se, portanto, não em parciais teorias filosóficas, mas toma seu ponto de partida imediatamente na vida e no trabalho da ciência, a atitude que lhe é adequada. Encontra-se por si-mesma no caminho da *intentio recta* (Hartmann, 1965, p. 48).

Quando Hartmann exalta o valor ontológico da ciência, ele não considera as propensões convencionalistas, promovidas pelo ficcionalismo e pragmatismo, que dirimem preocupações teóricas e encerram a ciência a um modo de pensar calculador. Foi esse influxo que estimulou as críticas dirigidas pela fenomenologia à ciência (como no caso de Scheler); a ciência vista como um tipo de discurso artificial, destinado a uma comunidade de especialistas, que não guarda vínculo com o ente. Mas assumir uma posição fortemente crítica à ciência, em virtude de uma voga particular, faz com que se desconsidere que a ciência “dirigiu-se desde sempre ao ente enquanto ente” (idem, p. 217). E isso em razão da ciência não ser um puro conhecimento quantitativo.

Começemos discorrendo sobre alguns aspectos da filosofia hartmanniana da

⁵ Retratar a fenomenologia como um método preparatório foi o principal motivo para Husserl afirmar, em cartas, que Hartmann pouco entendia a fenomenologia (e isso apesar de Husserl ter recepcionado de forma efusiva *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*). Cf. Möckel, 2012, p. 110 - 114.

⁶ Essa é uma consideração intrigante, visto que Husserl entende a redução fenomenológica como uma reação à atitude natural. Sobre a compreensão heterodoxa que Hartmann possui da fenomenologia, cf. Spiegelberg, 1965, p. 374 e 375.

matemática. Para Hartmann, os seres matemáticos são tipos de seres ideais que existem independentemente do pensamento. O legítimo conhecimento matemático é tornado possível pela intuição apreensiva. Quando se fala, por exemplo, sobre a soma dos ângulos do polígono, o juízo não está dirigido a um conceito, mas ao polígono mesmo; o conceito nada mais é do que o correlato representado do objeto. Isso não faz com que os seres matemáticos sejam, então, reais (como se fosse necessário intuir três coisas para se obter o número 3). Podemos dizer que o âmbito da matemática excede o pensamento e a realidade. Ainda assim, esses seres mantêm uma relação peculiar com a realidade, conferindo-lhe estrutura. A realidade acolhe parte das relações ideais dos seres matemáticos - números imaginários e espaços não euclidianos não estão contidos no mundo físico -, sendo condicionado por elas. As leis matemáticas são leis dos seres reais; fossem tão somente leis do pensamento, a natureza resistiria a todo tipo de cálculo. As leis matemáticas são intrínsecas à realidade e imprimem ordenação às leis da natureza; “o verdadeiramente maravilhoso nas leis naturais é, sem dúvida, sua estrutura matemática” (Hartmann, 1980, p. 402). No entanto, os processos naturais são irreduzíveis às propriedades matemáticas. Hartmann manifesta aqui sua divergência com os “devotos investigadores do século XVII”, herdeiros modernos do pitagorismo, que elegem a matemática como a “ciência do ‘divino’ na natureza” (Hartmann, 1980, p. 406). O quantificável na natureza, além de tangenciar somente um estrato do ser real - o físico -, não é o mais originário.

Em primeiro lugar, a lógica, que pertence igualmente ao domínio do ser ideal, prescreve leis à matemática; “as leis lógicas são por natureza próprias do ser matemático e o domina como seu” (Hartmann, 1965, p. 276). Tome-se, por exemplo, uma lei permutativa ($a+b = b+a$), inconcebível sem a suposição do princípio de identidade. Ademais, no campo da matemática aplicada das ciências naturais,⁷ as categorias de quantidade - uno e múltiplo; parte e todo; finito e infinito - dependem de outros conjuntos categoriais. Por certo que as ciências naturais foram movidas pelo anseio de montar um quadro de relações exatas dos fenômenos, encontrando na matemática o seu principal esteio; mas o estabelecimento de leis naturais supõe a interação com outras categorias. Por exemplo, para conceber uma “fórmula matemática da mecânica, que lida com signos m , t , g , $v...$, é necessário já saber o que são em geral massa, duração temporal, aceleração, velocidade”. Esse saber “não é um saber de quantidades, mas das relações em que se dá uma possível quantidade - ou, em fórmula categorial mais exata, os substratos e dimensões de uma possível quantidade” (idem, p. 219). As quantidades, quando cientificamente manuseadas, estão referenciadas a uma dimensão mais vasta de substratos categoriais, sendo preciso de antemão conhecê-los para que uma fórmula matemática possa ser

⁷ Sobre as diferenças entre matemática pura e aplicada em Hartmann, cf. Jacquette, 2011, p. 269 - 288.

elaborada. Esses substratos são “antes de tudo o espaço e o tempo, e depois, não menos importantes, matéria, movimento, força, energia, processo causal e outros” (idem, p. 6 e 7).

A ciência assinala a existência das esferas de categorias, mesmo que ela não possa explicá-las; a visão científica não esgota o conhecimento do ente.⁸ Para tanto, é preciso lançar mão de métodos específicos (analítico-regressivo, dialético, sintético), posto que a atitude natural, e, conseqüentemente, científica, está voltada para o concreto, não diretamente para as categorias. As categorias estão junto às coisas, mas não podem ser imediatamente acessadas. Isso não significa dizer que algo como uma lei científica seja uma pura convenção que nada diz sobre o ente enquanto ente. Essas leis são reais, cumprindo, então, papel aproximativo.

Considerações finais

Tomando por base as apreciações de Hartmann sobre o caráter ontológico da ciência, há dois aspectos a serem considerados:

(i) Se Hartmann estiver certo, o mérito ontológico da ciência não está na fabricação de um outro tipo de regime discursivo, como quer Meillassoux, mas na capacidade de enfraquecimento do conhecimento guiado pela reflexividade, fonte do desvio correlativista. A ciência possui estatuto ontológico graças à capacidade de reabilitar e aperfeiçoar a intuitividade; antes de ser um tipo de discurso, ciência se caracteriza por ser uma atitude de viés ontológico que expande a intuição. Salvo melhor juízo, penso que esse entendimento evita um inconveniente de considerável gravidade se assumirmos que a linguagem das ciências é exclusivamente matemática. Pois nem todo discurso científico pode ser matematicamente formalizado (basta pensar em ciências que integram as *Geisteswissenschaften*).

(ii) Diferentemente de Meillassoux, Hartmann faz ver que a matemática não constitui a última fronteira ontológica. Quando a ciência deixa de ter como única tarefa a predição, convertendo-se num instrumento de relevância teórica para as incursões ontológicas da filosofia, ela ultrapassa o campo da matemática. Como vimos, os seres matemáticos são tipos de seres ideais, intrínsecos ao ente, mas que não gozam de caráter prioritário na escala ontológica. Hartmann não estima a ciência pela geração do discurso matemático, mas por sua aptidão de explicitar um campo diversificado de categorias (ainda que essa descrição esteja longe de ser conclusiva). Lembremos, neste sentido, de como ele repreende a euforia dos cientistas modernos para

⁸ Conforme Torres, “a passagem para a determinação ontológica do real não cabe às ciências da natureza”. O prosseguimento da interrogação ontológica requer expedientes filosóficos, embora não se trate aqui de uma oposição entre ciência e filosofia. “A filosofia não se constrói como um saber paralelo ao saber científico. Ela assume a tarefa, em Hartmann, de esclarecer de modo crítico os mesmos fenômenos sobre os quais a ciência constrói-se, enquanto ultrapassa os limites da ciência, até uma problematização última” (Torres, 2017, p. 133).

com a matemática. Sendo assim, é de se perguntar se o “galileísmo” de Meillassoux não termina por encobrir êxitos ontológicos mais robustos das ciências.

Referências

- Avé-Lallemant, E. (1975). „Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie“. In: Kuhn, H., Avé-Lallemant, E. (Hrsg.). *Die Münchener Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Bryant, L., Srnicek, N., Harman, G. (2010). “Towards a Speculative Philosophy”. In: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press.
- D’Anna, G. (2011). “Between Ontology and the Theory of Objects: Nicolai Hartmann and Hans Pichler”. In: Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (eds.). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Ferraris, M. (2014). *Manifesto of New Realism*. Tradução de Sarah De Sanctis. Albany: SUNY Press.
- Harman, G. (2007). “Speculative Realism”. In: *Collapse. Philosophical Research and Development*. Vol. III.
- Hartmann, N. (1921). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter.
- _____. (1940). *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. (1958a). „Alte und neue Ontologie“. In: *Kleinere Schriften Band 3: Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. (1958b). „Max Scheler“. In: *Kleinere Schriften Band 3: Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. (1965). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- _____. (1980). *Philosophie der Natur: Grundriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Tübingen.
- Jacquete, D. (2011). “Hartmann’s Philosophy of Mathematics”. In: Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (eds.). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Kluck, S. (2012). „Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers“. In: Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (Hrsg.). *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie - Nicolai Hartmann*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Möckl, C. (2012). „Nicolai Hartmann - ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*“. In: Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C. (Hrsg.). *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie -*

Nicolai Hartmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Peterson, K.R. (2016). "Scenes of Disagreement: Nicolai Hartmann between Phenomenological Ontology and Speculative Realism". In: Harding, B., Kelly, M. (eds.). *Early Phenomenology: Metaphysics, Ethics and Philosophy of Religion*. London: Bloomsbury.

_____. (2017). Nicolai Hartmann and Recent Realisms. *Axiomathes*, 27(2), pp. 161-174.

Scheler, M. (1957a) „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“. In: *Gesammelte Werke Band 10*. Bern/München: Francke Verlag.

_____. (1957b). „Lehre von den Drei Tatsachen“. In: *Gesammelte Werke Band 10*. Bern/München: Francke Verlag.

_____. (1973). „Die deutsche Philosophie der Gegenwart“. In: *Gesammelte Werke Band 7*. Bern/München: Francke Verlag.

Simons, P. (2013). "Metaphysics in Analytic Philosophy". In: Beaney, M. (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Spiegelberg, H. (1965). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Torres, J.V. (2017). *Ciência & realidade. G. Bachelard e N. Hartmann: por uma superação do realismo e do idealismo*. São Paulo: Edições Loyola.

Recebido em: 13.08.2018

Aceito em: 03.11.2018

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



O problema da substância na *Doutrina da Essência* (1813) de Hegel

The problem of substance in Hegel's *Doctrine of Essence* (1813)

Federico Orsini

platoniet@yahoo.it

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

Resumo: O objetivo deste artigo é esclarecer os termos da apresentação crítica da substância na *Doutrina da Essência* (1813) de Hegel. Para tanto, procederei em três passos: em primeiro lugar, apresentarei o conteúdo intrinsecamente relacional da categoria da substância na *Doutrina da Essência* (1813); em segundo lugar, analisarei em que consiste a falha que impulsiona a ciência lógica a ultrapassar a relação da substancialidade; em terceiro lugar, comentarei sobre o sentido geral da refutação hegeliana do sistema espinosista.

Abstract: The aim of this article is to clarify the way in which Hegel's *Doctrine of Essence* (1813) develops a critical presentation of the category of substance. To this end, I will proceed in three steps. In the first place, I will present the relational character of substance in the relevant place of the *Doctrine of Essence* (1813); in the second place, I will analyze the shortcoming which drives the logical science beyond the relation of substantiality; in the third place, I will make a few comments on the general sense of Hegel's refutation of Spinoza's system.

Palavras-chave: substância; acidente; relação; refutação; Spinoza.

Keywords: substance; accident; relation; refutation; Spinoza.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p81-104>

Introdução: posição do problema da substância na filosofia de Hegel

Como se sabe, o programa filosófico formulado por Hegel desde o Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (1807) é o seguinte: “segundo minha visão, que tem de se justificar somente por meio da apresentação do próprio sistema, tudo depende de apreender a verdade não [apenas] como *substância*, mas de igual modo como *sujeito*” (Hegel, 1969 - TW 3/22-23). Depois que a obra de Jena dissolveu progressivamente as pretensões de verdade do sujeito finito, aprisionado à oposição da consciência entre sujeito e objeto do saber, a execução do programa sistemático se encontra primeiramente na *Ciência da Lógica* (1812-1816), cujo propósito - cabe frisar - não é suprimir a substância para substituí-la com o sujeito, mas sim apresentar uma concepção não-subjetivista de sujeito enquanto resultado de uma autocrítica lógica da categoria de substância, a qual é vista como alicerce do ponto de vista do

espinosismo. Em outras palavras, a relação sistemática entre substância e sujeito, pensado por sua vez como automovimento do conceito, não deve ser pensada nem como uma coordenação, nem como uma mera substituição, mas antes como uma *superação* ou *suprassunção* (*Aufhebung*), ou seja, como a negação-conservação-elevação de um conceito no seu sucessor lógico.¹

O problema da substância é, antes de tudo, um problema lógico dentro de uma lógica dialético-especulativa que assume a tarefa de criticar de modo imanente a metafísica de Spinoza. A elaboração desse problema deve poder articular a resposta a três perguntas fundamentais: (i) Em que consiste o conteúdo puramente lógico da substância enquanto categoria considerada de modo puro (em si e para si)? (ii) Por que o estudo da ciência lógica não pode parar na substância? Ou seja, por que o lugar sistemático do exame da substância é simultaneamente o lugar da transição necessária da substância para o conceito? (iii) Em que modo essa transição configura uma refutação da metafísica de Spinoza?

No que segue, desenvolverei mais detalhadamente a primeira e a segunda pergunta, enquanto deixarei a resposta à terceira pergunta na forma de um esboço, cuja elaboração requer uma análise pormenorizada da conclusão da *Lógica Objetiva* e de sua articulação com a *Lógica Subjetiva*, análise essa que ultrapassa o foco da presente contribuição. Portanto, em conformidade com as perguntas colocadas, minha argumentação terá a seguinte estrutura: em primeiro lugar (seção 1), apresentarei o conteúdo intrinsecamente relacional da categoria da substância na *Doutrina da Essência* (1813); em segundo lugar (seção 2), analisarei em que consiste a falha ou o déficit que impede a ciência lógica de parar na relação da substancialidade; em terceiro lugar (seção 3), comentarei sobre o sentido geral da refutação hegeliana do sistema espinosista.

1. O conteúdo da substância enquanto categoria da relação absoluta

Desde Aristóteles, a metafísica norteou sua elaboração da questão pelo que existe a partir da questão: “O que é a substância?”. A análise aristotélica dessa categoria explicitou dois caracteres formais que a substância deve reunir: a autossustentação (algo é substância se existe em si e não em outro, isto é, se não precisa existir em outro, mas existe em si e para si, separadamente dos demais entes) e a determinidade (nisso, possibilitando a resposta à pergunta: “por que somente

¹ De acordo com Dieter Henrich, a relação entre a teoria do ser e aquela da essência pode ser elucidada por meio dos conceitos de “antecessor” e de “sucessor”. Cf. Henrich, 1978, pp.230-235. Se uma teoria é sucessora da outra em vez de apenas substituir a outra, então a nova teoria tem de realizar o que a primeira realizou de tal modo que ela o realiza melhor do que a anterior. A mesma relação poderia ser utilizada para descrever a relação entre a teoria da substância e a teoria da subjetividade.

certas coisas existem e não tudo?”). A apresentação hegeliana da substância consiste numa apresentação crítica da categoria metafísica da substância. Qual é aquele traço distintivo da metafísica da substância que torna necessária sua crítica lógica? A resposta de Hegel é clara: a incapacidade de reunir o requisito da autossustentação com o requisito da determinidade, requisito este que remete à compreensão da relacionalidade *constitutiva* da substância. A Lógica da Essência é a “parte mais difícil” (*Enciclopédia* §114, Observação) da *Ciência da Lógica*, porque a ela Hegel confia a solução do problema mais difícil da *Lógica*, a saber, apresentar a conexão interna da autossustentação (*Selbstständigkeit*) e da relacionalidade das determinações do pensamento. Hegel se esforça de pensar de modo puramente conceitual essa conexão através do conceito de contradição, ao passo que o entendimento metafísico ou científico quer esquivar a contradição, mas acaba por reproduzi-la, pelo fato de justapor esses dois requisitos de modo inconsequente. A tarefa da *Doutrina da Essência* consiste em tornar explícita a contradição produzida irrefletidamente pelo entendimento. A contradição das determinações do entendimento é a contradição necessária entre a sua autossustentação e a sua relacionalidade.

A este respeito, já fica claro que pensar o aspecto *problemático* da substância consiste precisamente em pensar sua *contradição* constitutiva. A exposição hegeliana desse problema ocupa um lugar específico da *Doutrina da Essência* (1813), a saber, o primeiro subcapítulo do terceiro capítulo (“A relação absoluta”) da terceira seção (“A efetividade”). Trata-se do subcapítulo que é intitulado “A relação da substancialidade” (*Das Verhältnis der Substantialität*). A apresentação do conteúdo relacional da substância procederá em três passos principais: em primeiro lugar (seção 1.1), tentarei circunscrever a peculiaridade da crítica à relação de substancialidade, diferenciando-a de outros quatro lugares lógicos da crítica da substância na *Doutrina da Essência*; em segundo lugar (seção 1.2), deter-me-ei na análise da relação da substancialidade e argumentarei a tese de que a categoria de substância não é, para Hegel, um fundamento de relações que nelas transcorrem, mas é ela mesma relação, precisamente uma configuração daquela relação que Hegel caracteriza como “relação absoluta” (*absolutes Verhältnis*); em terceiro lugar (seções 1.3-1.5), examinarei a estrutura da relação da substancialidade como cerne de uma ontologia da potência construída a partir da crítica da ontologia de Espinosa.

1.1 Topologia da crítica à substância na Doutrina da Essência

A crítica da substância na *Doutrina da Essência* (1813) não fica restrita à crítica da relação da substancialidade. Portanto, cabe indicar de modo preliminar os outros lugares dessa crítica, de modo a preparar o terreno para a análise subsequente da relação da substancialidade. No meu ver, a topologia crítica da substância se compõe

de quatro lugares.

Em primeiro lugar, a lógica das determinações de reflexão no segundo capítulo da primeira seção (“A essência como reflexão dentro dela mesma”) fornece uma crítica da compreensão tradicional (principalmente, aristotélica) da proposição como expressão de uma relação entre substância e acidente (Iber, 1990, pp.263-264). De acordo com a interpretação hegeliana do tratado aristotélico sobre as *Categorias*, o sujeito está determinado como substrato firme de determinações, isto é, como o suporte ou o portador último de seus acidentes. A lógica das “determinações de reflexão” (*Reflexionsbestimmungen*) questiona a forma da proposição na medida em que mostra como os elementos da proposição se *constituem*. Portanto, ela expõe a exterioridade e nega a independência dos termos ou elementos da proposição, tal qual ela é pressuposta pela lógica formal aristotélica. De acordo com a compreensão aristotélica das categorias como gêneros supremos da predicação, as relações são determinações que sobrevêm ou inerem a um ente subjacente, isto é, a um substrato. Nesse sentido, a categoria de relação, assim como as outras categorias diferentes da substância, configura apenas uma predicação accidental, a saber, a atribuição a um sujeito de um predicado que pode não lhe pertencer necessariamente. A predicação accidental não expressa um vínculo essencial, ou seja, uma relação de identidade essencial entre sujeito e predicado, mas sim uma mera atribuição (Berti, 1993, pp.66-68.). Na lógica da reflexão, essa compreensão lógico-metafísica se torna alvo de crítica na medida em que se mostra que a independência da relação ou a imediatidade do ser pressuposto pela reflexão é, na verdade, uma aparência (*Schein*) produzida pela própria reflexão. De modo específico, a passagem da “reflexão exterior” (*äußere Reflexion*) para a “reflexão determinante” (*bestimmende Reflexion*) é o contexto que permite articular a tensão entre ser posto (ou relacionalidade) e imediatidade (ou reflexão dentro de si) que habita cada produto da reflexão. O nome que Hegel dá aos produtos da reflexão determinante é “determinação de reflexão” (*Reflexionsbestimmung*) e o estudo das determinações de reflexão equivale a uma crítica da absolutização desses produtos (a saber: identidade, diferença, diversidade, oposição, contradição) por meio de supostas leis ou princípios do pensamento. Essa crítica constitui a consumação de uma teoria da relação enquanto tal, na qual são investigadas tanto a forma do relacionar quanto a relação entre relação e relacionados. No primeiro capítulo da *Doutrina da Essência*, Hegel desenvolve os modos formais da relação enquanto modos da reflexão pura: reflexão ponente, exterior e determinante. A reflexão determinante dá origem ao conceito de determinação de reflexão. As determinações de reflexão são “*relações determinadas*” (Hegel, 2017, p.94) que são idênticas consigo ou autossuficientes, apesar de elas terem sido geradas ou postas por aquela relação pura e absoluta que é a essência. A teoria das determinações de reflexão desenvolvida no segundo capítulo

da *Doutrina da Essência* deriva cada determinação como “lado determinado” ou termo de relação e simultaneamente como “relação desse lado determinado enquanto determinado” (idem, p.52). A primeira crítica à substância é, portanto, uma crítica de toda ontologia vinculada à estrutura da predicação, caracterizada pela aparência de um primado dos termos sobre suas relações.

Em segundo lugar, a crítica da substância se configura como crítica da substância de Spinoza. Aqui é preciso observar o deslocamento que o conceito de substância recebe na passagem da metafísica antiga para a metafísica moderna. Enquanto para Aristóteles a substância indica simplesmente um tipo de entes, a saber, aqueles que encontramos em nossa experiência cotidiana e que subsistem em si, não em outro, a filosofia moderna radicaliza o critério da autossustentação ou não-inerência em outro e se pergunta se e como ele pode ser satisfeito dentro de uma nova visão (matemática e relacional) da natureza, que rompeu com a visão aristotélica da natureza como *cosmos*, totalidade fechada e ordenada capaz de reunir uma pluralidade de essências qualitativamente e hierarquicamente distintas. A visão de Spinoza é que somente a natureza como um todo pode preencher o requisito da autossustentação. A compreensão espinosana da natureza é metafísica na medida em que ele compreende os fenômenos naturais como modificações e efeitos de uma causa primeira única, ou seja, daquela que por sua vez não é efeito de nenhuma outra causa, nem da mesma espécie nem de qualquer outra espécie. A crítica hegeliana da relação entre *natura naturans* (substância e atributos) e *natura naturata* (conexão infinita dos modos finitos) de Spinoza ocorre no primeiro capítulo (“O absoluto”) da terceira seção (“A efetividade”), onde Hegel oferece uma tradução lógico-dialética dos conceitos metafísicos expostos no primeiro livro da *Ética* de Spinoza.

Em terceiro lugar, a explicitação da crítica à substância de Spinoza continua na Observação que conclui a discussão crítica do “absoluto”. Nessa Observação, Hegel compara a substância única de Spinoza com o sistema pluralista das substâncias individuais de Leibniz, mostrando a necessidade da complementaridade entre os dois sistemas ontológicos (Nunziante, 2001, pp.126-138). O resultado é que essa complementaridade não pode se realizar no terreno da categoria metafísica da substância. A objeção fundamental de Hegel é que a filosofia de Spinoza é um “pensar externo” (Hegel 2017, p. 200) porque não desenvolveu o princípio *omnis determinatio negatio est* até o conceito de negação absoluta ou negatividade autorrelacional. Neste respeito, Spinoza não ultrapassou uma exposição meramente negativa do absoluto, pois substituiu o ponto de vista da autodeterminação imanente da substância com a perspectiva de um sujeito finito. A crítica geral ao pensar externo se especifica em críticas direcionadas à falta de concatenação lógico-dialética entre os três momentos do absoluto espinosano. Quanto à substância, sua definição como *causa sui* tem o inconveniente de ser apenas uma definição, em vez de ser o resultado de um processo

necessário das determinações reflexivas. Neste sentido, Spinoza não consegue mostrar a conexão necessária (genética) entre a categoria de substância e aquela de causa, por ele ter adotado o método de demonstração matemática que não lhe permite uma reflexão sobre as próprias categorias usadas como princípios. Quanto ao atributo, as críticas de Hegel são duas: (i) sua definição implica a intervenção de um terceiro - o entendimento - ao invés de se configurar como autodeterminação imanente à própria substância; (ii) os atributos são determinados como infinitos, mas, no final, são reduzidos a dois por causa da limitação de nosso entendimento, sem nenhuma outra explicação. A pluralidade dos atributos, portanto, não é demonstrada, mas fica um dado empírico. Quanto ao conceito de modo, o déficit é que Spinoza não explica o caráter determinado da relação do modo com a substância, pelo fato de o modo ser reduzido a algo imediatamente dado e existente em outro. Por causa disso, Hegel afirma que o sistema de Spinoza não conhece o modo como reflexão dentro de si (*Reflexion in sich*) da própria substância.

A exposição do sistema de Spinoza no primeiro capítulo da seção sobre a efetividade provocou e continua a provocar uma discussão intensa sobre se Hegel teria simplesmente equivocado Spinoza (Melamed, 2012), incorporando inadvertidamente uma lógica da pura afirmação a uma lógica da negatividade estranha ao filósofo holandês (Macherey, 1979, pp.135-36, 179), ou se ele, primeiro, teria compreendido a especificidade da posição de Spinoza sobre a negação (a negação como privação de ser pertencente exclusivamente às coisas finitas enquanto finitas), enunciada na famosa carta a Jarig Jelles de 1674 (Carta 50), e, então, teria tomado conscientemente distância de Spinoza, elaborando uma compreensão inovadora da negatividade como processo de autodiferenciação da substância. No meu ver, o debate recente sobre a compreensão da proposição *omnis determinatio est negatio* mostra que é oportuno ler a posição hegeliana como oposta àquela espinosana, sem disso tirar a conclusão de que Hegel estava cego diante dessa diferença (Stern, 2016). Ao mesmo tempo, a oposição entre Spinoza e Hegel mostra, por um lado, que a pretensão de Hegel de ler na proposição espinosana um início embrionário de sua lógica da negatividade absoluta precisa ser reduzida à expressão de um mero desejo, e, por outro lado, que a necessidade de explicar as diferenças do real, a partir da diferença real entre os atributos, reintroduz o problema da negatividade, que uma lógica da pura afirmação supostamente queria deixar de fora ou reduzir a um âmbito meramente proposicional (Cirulli, 2006, pp.129-130).

Em quarto lugar, a crítica da categoria de substância culmina no tratamento da categoria de interação, onde Hegel faz a transição da Lógica Objetiva para a Lógica Subjetiva. Nesse contexto, a Lógica parece restabelecer a “substância absoluta” (Hegel 2017, p.240) do espinosismo após ter criticado a aparência de uma pressuposição recíproca entre substância ativa e substância passiva na relação de

causalidade. Porém o ciclo da categoria de causalidade mostrou que a relacionalidade absoluta não pode continuar a ser pensada como substância, pois o preço para isso seria o retrocesso lógico para a relação da substancialidade. Mas se a substância absoluta não pode recair ao nível da relação de substancialidade, então ela precisa se elevar a uma nova configuração do elemento lógico, configuração que, a partir da Lógica Subjetiva, denomina-se “conceito” ou “subjetividade”. A substância absoluta, tal qual está presente na categoria de interação, tem um caráter paradoxal, pois ela faz ressurgir a substância única de Spinoza, porém, somente para fazê-la novamente desaparecer por meio de sua *Aufhebung* no conceito. Esse caráter paradoxal tem a ver com a função da substância como categoria limite da Lógica Objetiva. Essa função é precisamente o que diferencia a “substância absoluta” da “relação da substancialidade”, a qual ainda abstrai de todo o ciclo categorial da causalidade. Em outras palavras, a “relação da substancialidade” prescinde do necessário atravessamento crítico da relação de causalidade, enquanto a “substância absoluta” inclui esse atravessamento e constitui o limiar de uma forma nova e mais complexa de totalização. Por um lado, a substância *absoluta* é a categoria mais compreensiva de toda a Lógica Objetiva, a consumação de todas as estruturas categoriais do ser e da essência. Por outro lado, a *substância* absoluta não apenas fecha um ciclo, mas se conecta necessariamente à abertura de um novo ciclo, na medida em que a substância já esgotou todas suas potencialidades lógicas de exposição da forma absoluta. Para entender o limite da relação da substancialidade, é preciso agora adentrar na análise dessa forma de relação.

1.2 A substância enquanto forma de relação absoluta

A substância é a primeira de três categorias de relação absoluta, que são apresentadas como explicitações progressivas do conceito da necessidade (*Notwendigkeit*) e, então, como desdobramentos da concepção da essência enquanto efetividade (*Wirklichkeit*). Substância, causa e interação são reconstruções críticas da tábua kantiana das categorias de relação e aprofundamentos progressivos da categoria modal de necessidade. Enquanto verdade da necessidade, a liberdade terá de emergir no fim dessa série como sua plenificação e como manifestação adequada da estrutura da autorrelação negativa da essência.

A teoria hegeliana da modalidade, que ocupa o segundo capítulo (A efetividade) da terceira seção (A efetividade), constitui o requisito lógico da teoria da relação absoluta. Não podendo adentrar na análise da teoria modal, ilustrarei o caráter da relação absoluta a partir do recorte da introdução ao terceiro capítulo (A relação absoluta) da efetividade. Com a concepção da necessidade absoluta como “*aquela que expõe o absoluto*” (*Auslegerin des Absoluten*) (Hegel, 2017, p.221), a *Doutrina*

da Essência entende a “exposição” (*Auslegung*) como um processo de “manifestação” (*Manifestation*). O absoluto que se expõe ou se manifesta é a essência progredida até a exterioridade e a inessencialidade mais extremas. Através da sua exteriorização, a essência põe sua aparência *enquanto* aparência. Do ponto de vista de sua colocação sistemática, a substância não é qualquer relação, mas “relação absoluta” (*absolutes Verhältnis*). A relação em questão é aquela própria à Lógica da Essência, a saber, a relação que é constitutiva dos termos relacionados. Enquanto na *Doutrina do Ser* as relações não coincidem com a autossubsistência dos termos relacionados, na *Doutrina da Essência* a autossubsistência dos relacionados somente é possível na relação e como relação. É significativo que o termo “absoluto” não é mais um substantivo, mas sim um adjetivo: “absoluto” não indica aquilo que fica solto da relação, mas qualifica o modo de ser da relação. Absoluta é a relação que não tem nada fora de si que possa explicá-la; especificamente, absoluta é a relação em que a essência se medeia consigo através de *seu* outro (a esfera do ser). A relação absoluta significa automediação incondicionada da efetividade, porque a efetividade corresponde à unidade do ser e da essência, unidade que não se apoia em nenhuma pressuposição externa. Para Hegel, a dinâmica da efetividade é a automanifestação.

Para tornar intuitivo o movimento da necessidade absoluta que expõe a si mesma, Hegel emprega a metáfora da luz: “Como a *luz* da natureza não é algo, nem coisa, mas seu ser é somente seu aparecer, assim a manifestação é a efetividade absoluta igual a si mesma” (Hegel, 2017, p.221). Como na luz não há diferença entre ser e aparecer, assim, na necessidade absoluta, a unidade do ser e da essência adquiriu a forma de uma identificação total da essência com seu processo de aparecer. O “aparecer que está posto como aparência” (idem, p.221) exprime os dois aspectos da unidade do ser e da essência: por um lado, o ser é reduzido a aparência, por outro lado, a aparência não é um outro da essência, porque a essência nada mais é do que seu aparecer, isto é, o processo de gerar a aparência como manifestação determinada de si mesma.

A manifestação da essência em seu aparecer não deve sugerir que a essência se encontra sob o domínio exclusivo da identidade, pois aparecer significa produzir diferenças a partir da essência: “este diferenciar ou aparecer do absoluto é somente o pôr idêntico de si mesmo” (Hegel 2017, p.221). Isso significa que a identidade da efetividade não é algo pressuposto ao processo, porque a identidade somente pode existir *como* processo de autodiferenciação. Uma vez que identidade e diferença são inseparáveis, a efetividade se determina como relação absoluta, porque ela se diferencia de si de tal modo que os “momentos” diferentes constituem a “totalidade inteira” (idem, p.221). Com essa estrutura, Hegel remete à natureza da reflexão determinante, cujas determinações são termos de relações (*relata*) e, simultaneamente, relações determinadas. A diferença entre a relação absoluta

e a reflexão determinante é o fato de que a primeira se expandiu por meio da reconstituição das categorias do ser, enquanto que a segunda ainda apenas negou ou eliminou a validade (pretensão de verdade) das categorias do ser.

1.3 O estado da pesquisa sobre a relação da substancialidade

A porção de texto em questão não é certamente uma das mais investigadas na história das interpretações. Portanto, sua avaliação tende a variar de acordo com a maneira em que se interpreta a *Lógica* como um todo e, de modo mais preciso, a passagem da *Lógica* Objetiva para a *Lógica* Subjetiva. Antes de entrarmos no comentário, cabe ainda mencionar que as posições mais significativas da pesquisa sobre a relação da substancialidade se dividem *grosso modo* em três grupos, que giram em torno do tema geral da conexão entre *Lógica* e ontologia: (i) os que defendem a visão de que a *Lógica* de Hegel constitui uma crítica da ontologia e, simultaneamente, uma ontologia *sui generis* que “prossegue” a lógica transcendental de Kant (Hösle, 1988, p.55; Schick, 1994, pp.154-182; Longuenesse, 2007, p.8; Cirulli, 2006); (ii) os que leem a *Lógica* como uma nova ontologia especulativa *não* transcendental, isto é, como uma teoria das categorias fundamentais do pensar que vale, ao mesmo tempo, como teoria das categorias fundamentais do ser (Houlgate 2000); (iii) os que utilizam uma noção corrente de ontologia como teoria daquilo que há e defendem uma interpretação pragmático-transcendental da *Lógica* como uma análise conceitual que aborda o problema de explicitar como os conceitos fundamentais se relacionam a outros conceitos e quais representações da relação entre conceitual e não-conceitual entram no significado dos conceitos (Emundts, 2018, p.388). Dentre estas abordagens, aquela de Houlgate é a que mais se compromete com a análise dos detalhes do argumento hegeliano e que é mais consoante com a tese proposta no presente artigo.

Uma contribuição importante para a questão debatida vem do artigo recente de Hagen (2016), que analisa a relação de substancialidade no âmbito de uma reconstrução global da seção sobre a *Wirklichkeit*, investigada como categoria lógica, isto é, como forma ideal ou absolutamente universal que perpassa os *relata* sujeito e objeto, natureza e espírito, e, com isso, neutraliza a disputa sobre o idealismo e o realismo (Hagen, 2016, p.131). O interesse do estudo de Hagen consiste em mostrar que a análise da substancialidade é susceptível de dois níveis de leitura: no nível puramente interno à *Lógica*, a substancialidade é um estágio (deficitário, mas necessário) da apresentação progressiva da efetividade enquanto categoria lógica; no nível da referência crítica da *Lógica* à história da metafísica, a substancialidade é uma categoria da “metafísica de outrora” (*vormalige Metaphysik*), especificamente, da metafísica de Spinoza, a qual cometeria o erro de confundir as categorias lógicas

com determinações reais e se preocuparia em aplicar as formas lógicas a objetos externos, aos quais elas - em razão de sua modalidade puramente lógica - são alheias (idem, p. 149). Diferentemente dos estudos de Longuenesse e Höhle, o trabalho de Hagen entra no conteúdo da “relação de substancialidade” e destaca sua contradição fundamental. Por causa disso, mencionaremos novamente a análise de Hagen na seção 2.

O estudo de Longuenesse (Longuenesse, 2007) sobre a lógica da essência, extraído de sua tese de doutorado, publicada em francês em 1981 e traduzida para o inglês em 2007, argumenta que o cerne revolucionário da assim chamada ontologia hegeliana (teoria do ser enquanto ser pensado) é a afirmação conjunta de que o mundo efetivo é o que é somente em virtude de uma atividade (*Tätigkeit*) da razão e que essa atividade fundamenta a necessidade absoluta da estrutura do mundo. O núcleo da interpretação de Longuenesse da efetividade (*Wirklichkeit*) é a teoria da modalidade (o nexos de efetividade, possibilidade, contingência e necessidade), enquanto que a reconstrução hegeliana das categorias kantianas de relação (substancialidade, causalidade, interação), por ser lembrada de passagem apenas como uma costura entre a necessidade absoluta e a liberdade enquanto conceito, não recebe mais de duas páginas (Longuenesse, 2007, pp.155-56), sem nenhuma análise das diferenças internas aos três tipos de relação. A relação de substancialidade é considerada apenas como a explicitação geral da necessidade absoluta, que transforma a unidade espinosana da natureza na unidade da reflexão e assim propõe a versão hegeliana da identidade entre *natura naturans* e *natura naturata*.

O estudo de Höhle localiza a questão da relação da substancialidade dentro de uma interpretação global da ideia hegeliana de sistema (Höhle, 1988, pp.12-57); essa ideia é considerada como o projeto de uma ontologia transcendental na qual a Lógica (entendida como doutrina das categorias finitas) e a Metafísica (entendida como ciência do princípio absoluto do real) coincidem. Embora Höhle, como já Longuenesse, se limite a resumir numa página (idem, pp.228-229) a relação da substancialidade na lógica da essência de 1813, vale a pena destacar dois pontos relevantes da sua análise. Em primeiro lugar, Hegel critica o conceito de substância de modo *imane*nte, pelo fato de que nele teria de desaparecer tudo, isto é, não apenas a diferença entre substância e acidentes, mas também a identidade da substância enquanto base da mudança dos acidentes (idem, p.229). Em segundo lugar, Höhle releva que o conceito hegeliano de substância é problemático, porque Hegel quer, por um lado, levar adiante o conceito de substância única de Spinoza, mas, por outro lado, quando a relação de substancialidade passa para a relação de causalidade e para a interação, o conceito em questão mostra afinidades maiores com o conceito kantiano de substância, que, assim como aquele aristotélico, inclui uma *pluralidade* de substâncias (idem, p.228, nota 143).

O modo de entender a crítica imanente da substância será aprofundado mais adiante na seção 2. Quanto à tensão entre unicidade e pluralidade das substâncias em Hegel, trata-se de um campo controverso. De acordo com Houlgate (2000, p.238), Hegel dá um passo além de Spinoza ao argumentar que, se a substância deve ser uma potência imanente efetiva, os acidentes precisam ser compreendidos como idênticos à potência; portanto, a substância única tem de dar origem dialeticamente a uma pluralidade de substâncias finitas que se encontram em relações de causa e efeito enquanto substâncias ativas e passivas. De acordo com Giuspoli (2000, p.152), o fio condutor da conclusão da lógica da essência é uma lógica da totalização que retoma o conceito de *causa sui*, com base no qual Spinoza fundamentou a unicidade da substância, de modo que pressuposição de substâncias plurais (diversas ou separadas) tornaria impossível qualquer relação absoluta. No meu ver, a tensão entre unidade e pluralidade pode ser solucionada se consideramos como Hegel *deriva* logicamente a pluralidade da unidade, e como, inversamente, a unidade, longe de ser um mero substrato ou uma pressuposição, se constitui como um processo de autodiferenciação que, numa determinada etapa, se consolida na oposição entre substância passiva e a substância ativa (relação da causalidade recíproca), e, no final, supera ou suprassume a contradição inerente a essa mesma oposição (interação).

Complementando Houlgate, é preciso observar que o verdadeiro passo de Hegel além de Spinoza não é a passagem da substancialidade para a causalidade, e sim a elevação da substância absoluta para a subjetividade. A tensão entre unidade da substância absoluta e pluralidade das substâncias finitas não pode ser solucionada se colocamos a *Lógica* de Hegel na situação de ter de escolher entre duas cosmologias ou *representações* do mundo mutuamente excludentes: *ou* aquela monista *ou* aquela pluralista. A dissolução desse tipo de dilemas é justamente o que o estudo *lógico-dialético* da categoria da substância se propõe a efetuar.

1.4 Estratégia de exposição da relação da substancialidade

O texto sobre a relação da substancialidade consta de sete parágrafos² e apresenta uma estratégia expositiva bem estruturada. Em primeiro lugar, apresenta-se uma definição genética da substância enquanto primeira explicitação da determinação da necessidade absoluta (unidade do ser e da reflexão) (§1). Em segundo lugar, começa uma análise dessa definição e, por meio dessa análise, as determinações opostas - acidentalidade, por um lado (§2), e substancialidade, por outro lado (§3), - são consideradas em sua aparente heterogeneidade, como se fossem âmbitos independentes da relação. Em terceiro lugar, torna-se claro que a heterogeneidade

² Cabe notar que a numeração dos parágrafos não consta no texto original, mas é apenas uma ferramenta utilizada para auxiliar a prática do comentário.

é somente uma forma da aparência da substância e se critica a “*substância informe do representar*” (§4). Em quarto lugar, apresenta-se a identidade da identidade do aparecer e de sua diferença através do conceito-chave de “*potência absoluta*” (§§5-6). Em quinto lugar, destaca-se a falha da relação da substancialidade e mostra-se a necessidade da transição para uma nova forma de relação absoluta (§7). No que segue, analisarei essas etapas, deixando de lado a derivação genética da substância a partir da necessidade absoluta, derivação que a rigor caberia a uma exposição da teoria da modalidade de Hegel.

1.5 Análise da estrutura dinâmica da relação de substancialidade

Com a substância, caracterizada como “o ser em *todo ser*” (§1) (ou seja, como ser que permanece em toda determinação e alteração do ser aí), a Lógica da Essência alcança a “última unidade da essência e do ser” (§1). Se passamos em revista algumas das etapas da Lógica que conduziram até a substância, resulta que o imediato não refletido ou o ser puro do início da *Lógica* não possui nenhuma autossubsistência, pois sua verdade está contida em seu desaparecimento no nada. Na Lógica da Essência, existência e aparecimento mostram uma certa autossubsistência, mas essa ainda é relativa, pois existência e aparecimento subsistem somente em outro. Ao contrário, a substância constitui o “*subsistir* que é em si e para si” (§1) frente aos acidentes. Mas como é que a substância manifesta sua absolutidade na relação da substancialidade?

Para responder a essa pergunta, Hegel se concentra, primeiramente, no “movimento da accidentalidade” (§2). A accidentalidade é a *forma* dos acidentes, e esses são o *conteúdo determinado* da substância. A forma da accidentalidade é a contingência, entendida como conversão imediata da efetividade na possibilidade e vice-versa. O conteúdo da accidentalidade não é descrito empiricamente (isto é, com referência a coisas empíricas, colocadas fora do âmbito da Lógica), mas formalmente, a saber, como conteúdo *categorial*. Portanto, os “acidentes” não significam para Hegel meros acontecimentos, mas formas tais como “algo”, a “coisa existente de múltiplas propriedades”, bem como “todos que consistem de partes” e “forças que precisam da solicitação recíproca e se condicionam umas às outras” (§6). À diferença de Aristóteles, Hegel não considera os acidentes como restritos apenas ao âmbito das qualidades transitórias dos seres, pois “acidente” designa para Hegel a característica *formal* das categorias do ser e também das determinações reflexivas da essência anteriores à “efetividade”.

Para a descrição do conteúdo do “movimento da accidentalidade”, são utilizados componentes categoriais da Lógica do Ser e da Lógica da Essência, unificados pela modalidade do aparecer, ou seja, pela modalidade reflexiva: “O movimento da accidentalidade apresenta...o aparecer uma dentro da outra das *categorias* do ser e

das *determinações de reflexão* da essência” (§2). Hegel exemplifica esse movimento por meio da categoria do algo, cuja estrutura, consistente na dualidade de ser em si e ser para outro, fica indiferente ao ser aí como o conteúdo se torna indiferente à forma. Uma vez que na categoria do algo o *relatum* e a relação subsistem como independentes, a relação do algo com seu negativo, com o outro, é um *passar* para o outro. O algo não consegue conservar sua “*diversidade* indiferente” frente ao outro, porque ele entra na relação com outro, altera-se e, nisso, observa Hegel, regressa ao seu fundamento. A menção do fundamento permite notar que a categoria de algo, tomada por si (na perspectiva simples da Lógica do Ser), é diferente da categoria mais complexa de acidente, pois ela deixa completamente de lado o fundamento ou a *explicação* da alteração do algo, ou seja, a questão se a alteração é apenas possível, contingente ou necessária. Em outras palavras, a categoria do ser deixa em suspenso se a alteração de algo *depende* ou não de um fundamento, e se esse fundamento é interno ou externo. O acidente é uma forma de pensamento mais rica do que o algo, porque é determinação reflexiva, e é reflexiva justamente porque torna explícito o fundamento da alteração. O algo enquanto reconduzido ao seu fundamento é o “*efetivo necessário*”, o acidente que não pode deixar de agir diferentemente de como ele age.

Como será mostrado pelo §6, o movimento da accidentalidade promove sempre a dominação da substância na forma da contraposição sempre renovada entre a impotência dos acidentes e a potência da substância. Os acidentes são *impotentes* uns frente aos outros, porque não são eles mesmos a verdadeira fonte das mudanças que, de fato, produzem em suas relações recíprocas (§6). Mas antes de descrever esse desequilíbrio, a análise hegeliana se detém no extremo da relação que é oposto ao passar e ao perecer das coisas, a saber, na “*atuosidade* da substância como *surgir quieto de si mesma*” (§3). O termo “atuosidade” é um termo da filosofia escolástica, já usado por Spinoza para caracterizar a potência da substância como *essentia actiosa* (Ética, II, P 3, escólio). Hegel recorre aos termos “atuosidade” (*Aktuosität*) e “potência” (*Macht*) para deixar clara a conexão entre a relação de substancialidade e o sistema espinosista. Especificamente, o conceito de atuosidade³ quer tornar explícito o caráter plenamente ativo da efetividade: uma realidade é efetiva somente enquanto ela age, e tem tanta interioridade (essência) quanta ela é capaz de manifestar na exterioridade (ser). O surgir (*hervorgehen*) da substância é quieto (*ruhig*) enquanto não produz uma alteração *da* substância, mas é um surgir “de si mesma”, a saber, a substância é automovimento. Aqui se torna saliente a diferença entre Hegel e Aristóteles, o qual não admitia o automovimento e concebia

3 Sobre isso, Ferrarin comenta o seguinte: “Enquanto o precursor literal do uso hegeliano de atuosidade é Spinoza e não diretamente Aristóteles, ao mesmo tempo, Hegel entende o conceito de atuosidade como autorrealização ativa, que ele associa à *enérgeia* aristotélica” (Ferrarin, 2001, p.406).

o “repouso” como equivalente à ausência de movimento e à meta natural de todo movimento ou processo. Se o repouso é tomado em sentido dialético-especulativo, ele não pode significar que a substância é um substrato imóvel do movimento dos acidentes. Desde o início do texto, Hegel criticava a representação da substância como “um imediato abstrato que está atrás da existência e do aparecimento” (§1). Portanto, o repouso não significa inércia, mas unicamente que a atividade da substância não é alteração ou passagem para outro, porque a substância é “como elemento simplesmente sem resistência” (§3).

No entanto, a atividade da substância implica uma forma de contraposição, certamente não uma contraposição a um *outro* da substância, mas uma contraposição *interna* ou uma disjunção da substância. Trata-se da disjunção entre o processo em que a substância deixa sair de si os acidentes, os quais, em virtude de sua reflexão dentro de si, se tornam imediatos ou pressupostos, e o processo de negação do ser pressuposto dos acidentes, ou seja, a necessidade de que os acidentes sejam mediados entre si e, além disso, mediados pela substância. O primeiro processo exprime aquilo que, no §5, Hegel denomina “potência criadora”, enquanto que o segundo processo corresponde ao destruir dos acidentes, à negação de sua autossustentação (prevalecer do ser posto sobre a reflexão dentro de si).

O conceito de potência exprime *como* a substância se manifesta no ir e vir dos acidentes. Sua manifestação tem dois aspectos diferentes. O primeiro é a substância como “*identidade simples do ser*” (§4). O segundo aspecto é a “*alternância dos acidentes*” (§4). O primeiro aspecto, se absolutizado, conduz à “*substância informe do representar*” (§4), fixada no ser pré-reflexivo defendido por todas as filosofias da identidade, desde Parmênides até Schelling. Essa concepção da substância perde de vista algo essencial, a saber, o entrelaçamento reflexivo entre identidade e diferença, que Hegel destaca assim: “sua [da substância] diferença, na *identidade simples do ser* e na *alternância dos acidentes* nela mesma é uma forma de sua aparência” (§4). A explicitação da aparência, do momento da alternância dos acidentes, é o que permite sair da fixação ilusória da identidade e, nisso, abre o caminho para a compreensão adequada da substância e do limite que ela encontra na relação da substancialidade (§§5-6).

A alternância dos acidentes remete à substância “*como potência absoluta*” (§5). A potência da substância se expressa, por sua vez, em duas maneiras: no criar e no destruir. Criar significa transpor o possível para a efetividade, destruir significa reconduzir o efetivo à possibilidade. Cabe destacar que não se trata de dois processos separados, mas sim idênticos: “o criar é destruidor, a destruição é criadora” (§5). Na medida em que se efetiva um possível, se exclui ou se destrói a efetivação de outro. Na medida em que se anula um efetivo, se abre a possibilidade de realizar outros acidentes, de outros possíveis. Qualquer acidente é criado ou destruído por outro

acidente, mas não em força de si mesmo, e sim por ele ser a expressão da potência da substância. Nesse aspecto, criar e destruir são aspectos simultâneos, contrapostos e inseparáveis da potência. Hegel fundamenta em termos reflexivos a inseparabilidade de criação e destruição: “pois o negativo e o positivo, a possibilidade e a efetividade, estão absolutamente unificadas dentro da necessidade substancial” (§5).

Cabe comentar sobre a especificidade do conceito hegeliano de potência. Em primeiro lugar, a potência não deve ser identificada com a categoria da força, na medida em que a força ainda está acometida pelo permanecer da diferença entre um interior e um exterior, diferença que constitui o limite da forma anterior da “relação essencial” (Hegel, 2017, pp. 171-190). A rigor, a força recai até mesmo na esfera da accidentalidade, porque ela descreve a relação entre os acidentes, não aquela entre acidentes e substância. Em segundo lugar, a potência não coincide com alguma faculdade ou capacidade de um sujeito agente, não somente porque falar de faculdade remete a uma esfera psicológica que ultrapassa o âmbito da *Lógica*, mas também porque toda capacidade, podendo ou não se realizar, não foge do limite da força já mencionado, ou, no máximo, coloca-se à altura da possibilidade formal ou daquela real. Em terceiro lugar, correndo o risco de anacronismo, podemos dizer que a potência em questão fica mais próxima da vontade de potência de Nietzsche do que da substância de Spinoza, porque, embora os três pensadores considerem as coisas como totalmente imanentes à potência, apenas Hegel e Nietzsche destacam o significado negativo ou destruidor da potência, enquanto que Spinoza nega que as coisas finitas sejam destinadas a perecer por meio daquilo que elas são em si mesmas (Houlgate, 1995, p.47). A potência da substância infinita apenas põe a essência das coisas, mas a essência não tem nenhuma negação. O passo de Hegel para além de Spinoza consiste em ter argumentado, com base na concepção da essência como negatividade absoluta, que a potência é *simultaneamente* negativa e positiva, destruidora e criadora.

A substância enquanto potência é pôr e supracumir de seus acidentes, que constituem o campo do contingente, da aparência. Por ser contingente, o acidente é um efetivo que tem o valor da possibilidade, mas é a substância que confere esse valor aos acidentes. Por isso, não é correto dizer que um acidente domina o outro. Ao contrário, a substância é aquela que põe nos acidentes um “valor desigual” (§6) enquanto lhes atribui determinações diferentes de conteúdo e de forma (possibilidade e efetividade).

Através da potência, a substância se apresenta como processo eterno de “cisão” nas diferenças da forma e do conteúdo e como processo igualmente eterno da “purificação” dessa cisão. Enquanto “cisão” (*Entzweiung*) diz respeito ao caráter internamente opositivo da potência, o termo “purificação” (*Reinigung*) alude à libertação da unilateralidade ou do domínio de um dos acidentes sobre os outros.

A “purificação”, portanto, equivale ao restabelecimento do primado da potência constituinte da substância sobre a potência indireta, constituída, dos acidentes.

2. A contradição (não resolvida) da substância

O último parágrafo (§7) mostra que o conceito de substância não está plenamente desenvolvido por causa da restrição do movimento à esfera dos acidentes. A substância permanece, certamente, idêntica a si enquanto potência sobre os acidentes, mas, pelo fato de não agir como negatividade autorrelacional, ela recai atrás do critério de determinação da essência. Aqui está o caráter contraditório da relação de substancialidade. Por um lado, a substância está na “*forma* apenas de sua *identidade*, não de sua *essência negativa*” (§7). Como idêntica a si, ela permanece numa forma de imediatidade que não exprime o caráter *negativo* da autoigualdade da essência. Hegel denomina “substancialidade” esse lado deficitário da substância. Mas, por outro lado, a substância “não é ativa *frente* a algo, mas apenas frente a si” (§3). A substância é autoatividade ou “*atuosidade*” (*Aktuosität*). Isso significa que a substância pressupõe *a si mesma* enquanto aparência ou accidentalidade, ou seja, como “*totalidade que aparece*” (§1). Frente a esse pressuposto como ser-projetado para uma esfera aparentemente independente da substância, a substância é ativa: “O suprasumir de um *pressuposto* é a aparência que desaparece” (§3). Porém, essa atividade não conduz à autossuprassunção da substância, contanto que a substância, por causa de sua “*presença*” (*Gegenwart*) imediata nos acidentes, ainda não está diferenciada *realmente* deles. A autossuprassunção da substância poderia ocorrer somente sob duas condições lógicas: (i) que exista uma diferença *real* entre o extremo da substancialidade e aquele da accidentalidade, no sentido de que ambos os extremos tenham um subsistir determinado, (ii) que essa diferença real seja suprasumida, ao mostrar que a accidentalidade não apenas contém *em si* a substância, mas é *posta* como substância, ou seja, interioriza a potência da substância e se torna, por isso, ela mesma substancial e produtora de diferenças substanciais.

Para esclarecer o déficit da substância, Hegel recorre à figura de um silogismo, em que a potência é o “*termo médio*” e os “*extremos*” são a substancialidade e a accidentalidade. O déficit da substância é um déficit de mediação: o termo médio (a potência) não consegue garantir um subsistir equivalente a ambos seus extremos, pois o extremo da identidade (a substancialidade) persiste, ou seja, não desaparece, enquanto o extremo da diferença (a accidentalidade) só consiste na insubsistência e no desaparecer. A saída dessa condição de desigualdade é a renúncia à absolutização do extremo da substancialidade.

A última parte do parágrafo §7 (depois do travessão) é dedicada a descrever o desenvolvimento insuficiente da substância sob a perspectiva da falta de

desenvolvimento dos acidentes. Pelo fato de que a substância nega apenas os acidentes, mas não nega também a si mesma, ela “tem apenas a acidentalidade por sua figura...não a si mesma”. A substância comporta-se “apenas como *interior* dos acidentes, e estes são apenas *na substância*”. Portanto, a substância não preenche completamente o critério lógico da relação absoluta em que ela deveria consistir. A introdução do terceiro capítulo mostrava que os *relata* da relação absoluta são diferenças que são elas mesmas (*relata*) e seu oposto, isto é, o todo enquanto unidade da relação consigo e da relação com outro: “os lados desta relação são *totalidades*, porque eles são como aparência” (Hegel, 2017, p.221). Se a relação de substancialidade é comparada de modo imanente com seu critério constitutivo, sua insuficiência emerge logo no fato de que a acidentalidade desaparece imediatamente no todo ou na substância. Em vez de uma compenetração entre suas diferenças ou seus extremos, a relação da substancialidade produz um desequilíbrio entre o lado da substancialidade e o lado da acidentalidade. A contradição da substância é a autoexclusão da autossubsistência da substância decorrente da incompatibilidade entre o critério interno que a relação de substancialidade deveria cumprir, a saber, o critério da relação absoluta, e a configuração unilateral que ela, de fato, dá a esse mesmo critério. O texto do §7 aponta que a razão da inadequação da relação de substancialidade é o próprio extremo da substancialidade, a qual é “apenas a relação como imediatamente evanescente”. Somente se a substância nega sua presença imediata nos acidentes e se transforma em “*ser para si* frente a um *outro*” (Hegel, 2017, p.221), ela abandona o estágio formal da potência, em que “as diferenças não são substanciais” (§7), para constituir-se como “relação real” (idem, p. 222) de diferenças substanciais exteriorizadas, dotadas de igual autossubsistência. Essa relação real, em que a acidentalidade é posta como diferente da substância, tendo, simultaneamente, o mesmo valor que a potência (a atividade ponente), é denominada “relação de causalidade”.

Para Hagen (2016, p.150), a contradição da substancialidade é a seguinte: a substância subsiste somente no declínio dos acidentes, mas a própria substância não tem efetividade fora dos acidentes, então, ao negar a autossubsistência dos acidentes, a substância nega a condição lógica de seu próprio subsistir. Hagen salienta que a substância na relação de substancialidade é, simultaneamente, ativa e passiva, pois ela é simultaneamente potência sobre os acidentes e impotência diante deles, pois seu subsistir está condicionado pelo ir e vir dos acidentes. A duplicidade do lado ativo e do lado passivo da substância seria, de certa maneira, a reformulação hegeliana da distinção espinosana entre *natura naturans* e *natura naturata*. A substância dissolve sua própria contradição quando sua potência se comporta como potência positiva, ou seja, quando ela se dá uma efetividade externa na qual ela mesma permanece *conservada* como o incondicionado. Assim a substância precisa

se configurar como uma diferença real provindo de si mesma, na qual a substância conserva sua originariedade, enquanto os acidentes adquirem uma autossustentabilidade distinta daquela originária e, ao mesmo tempo, posta por aquela. Nisso consistirá a situação lógica da relação entre a causa e o efeito.

Resumindo, a passagem da substancialidade para a causalidade surge da falha interna da relação da substancialidade. Precisamente, a passagem precisa ser compreendida como contradição e como exigência de manifestação da potência da substância (Iber, 2003, p.54). A problematização da substância é a elaboração de sua própria contradição. A substância deveria ser uma relação absoluta como princípio de autodiferenciação, mas a unidade da substância permanece um ser positivo que não pode ser afetado pela negação, de modo que a negação fica restringida ao lado da accidentalidade. A substância é unidade negativa, mas, ao mesmo tempo, não nega a si mesma, pois não desdobra seu núcleo de identidade: o movimento de sua autodeterminação não aparece e não é tematizado; apenas é pensado o movimento de retorno dos acidentes para dentro da substância. Nessa forma de relação desigual, a circularidade do movimento entre o todo e suas determinações é interrompida: isso impede que cada uma de suas determinações seja uma manifestação positiva do todo. Essa falha produz a passagem para a relação de causalidade, onde a causa preenche logicamente o déficit de autonegação da substância.

3. Significado da refutação do ponto de vista do espinosismo

Para Hegel, a conclusão da Lógica da Essência tem a forma de uma refutação (*Widerlegung*), a saber, de uma crítica imanente da ontologia da única substância necessária de Spinoza. Isso significa que, por um lado, Hegel reconhece a legitimidade e a necessidade do ponto de vista metafísico da substância absoluta, mas, por outro lado, o princípio da substância como *causa sui* resulta deficitário na medida em que Spinoza não o deriva a partir da dialética da modalidade e não o desdobra logicamente até o conceito enquanto estrutura da *subjetividade* absoluta. Neste respeito, em vez de progredir da substância absoluta para o conceito, o espinosismo regride da substância absoluta para a relação da substancialidade e fica preso à repetição do círculo de categorias que foram expostas acima. Em outras palavras, a crítica imanente do espinosismo como sistema da substância equivale a uma dupla operação: (i) mostrar a falha ou contradição interna da relação da substancialidade e (ii) transformar o conceito espinosano de *causa sui* na prefiguração especulativa do conceito hegeliano de conceito (*Begriff*) como desenvolvimento de si ou atividade de realização de sua finalidade interna. Nessa crítica imanente se realiza, simultaneamente, uma transformação lógico-dialética do conceito metafísico da liberdade.

A elevação da necessidade para a liberdade não pode ser confundida com uma justificação do livre-arbítrio. A elevação da necessidade à liberdade dentro da *Lógica* se coloca num nível anterior à distinção entre sensível e inteligível ou entre espírito e natureza (Filosofia Real), porque a autodeterminação da necessidade ocorre por meio de uma concepção lógica da relação causal, que não pressupõe nem a referência cosmológica a séries espaço-temporais, nem uma concepção concreta de liberdade como caráter distintivo de agentes vivos e autoconscientes, tais como, por exemplo, os seres humanos. À altura da transição para a lógica do conceito, ainda não é dado saber o que significa ser um ser vivo, o que significa formar e realizar finalidades, ou o que significa a liberdade moral. Esses são conceitos que precisam ser derivados e apresentados para obter um conceito pleno de liberdade. Dentro da *Ciência da Lógica*, a conexão desses conceitos não é explorada na *Doutrina da Essência*, nem no início da *Doutrina do Conceito*, mas somente na segunda e na terceira seção da mesma *Doutrina do Conceito*.

A liberdade da qual Hegel fala na transição da Lógica Objetiva para a Lógica Subjetiva é uma dinâmica e, ao mesmo tempo, uma estrutura universalíssima de autodeterminação da realidade efetiva, não a prerrogativa de algum eu-penso, como quer que este seja pensado (como coisa pensante cartesiana ou como autoposição fichteana). A este respeito, a abertura do reino da liberdade estabelece, conforme foi antecipado na introdução do artigo, uma concepção não-subjetivista do sujeito. Isso quer dizer que Hegel defende uma teoria do sujeito diferente daquela de todas as filosofias modernas da reflexão, pois o verdadeiro sujeito da liberdade é o conceito, não o eu-penso. Apesar de uma certa tendência contemporânea a identificar em Hegel a unidade da forma conceitual com a unidade da forma da autoconsciência (especificamente, da apercepção transcendental de Kant), esta última é apenas um exemplo do conceito, exemplo que Hegel usa para esclarecer o conceito, mas não para fundamentá-lo. A liberdade enquanto autodesenvolvimento do conceito conserva a autossubsistência (*Selbständigkeit*) da substância absoluta, levando-a a um nível superior de autotransparência. Se admitimos a distinção *entre a noção de agente e aquela de autor de um processo*, podemos dizer que Hegel certamente admite, no interior da filosofia do espírito, agentes do processo da liberdade, mas não autores. A este respeito, parece correta a colocação de Longuenesse, segundo a qual “a liberdade do conceito não é a liberdade do agente histórico que “escolhe” interpretar o evento desta ou daquela maneira. E, todavia, ele [*scil.* o conceito] é a liberdade de um pensamento realizado em agentes históricos que cria seu objeto no próprio processo de pensá-lo” (Longuenesse, 2007, p.157).⁴ A confirmação eventual

⁴ Cabe observar que a colocação de Longuenesse serve de premissa para colocar a suspeita de que a Lógica Subjetiva corre o risco de representar um retorno ao “racionalismo triunfante” (Longuenesse, 2007, p.162), e, portanto, um passo para trás em relação à Lógica Objetiva, especialmente em relação à lógica da essência e à teoria das categorias modais, que para a autora representa “a

dessa tese, porém, não se encontra na passagem da Lógica Objetiva para a Lógica Subjetiva, e sim na avaliação do nexa entre a *Lógica* como um todo e a Filosofia Real.

O conceito de *libera necessitas*, como explicado por Spinoza, constitui o conteúdo da definição 7 da primeira parte da *Ethica*, segundo a qual se diz livre aquela coisa que existe unicamente pela necessidade da sua natureza e que está determinada unicamente por si mesma a agir. Dessa definição emerge o valor ontológico do conceito espinosano de liberdade, segundo o qual a liberdade se vincula originariamente ao conceito de existência necessária. Neste respeito, a liberdade se manifesta como uma forma totalmente peculiar de causalidade, a saber, aquela da *causa sui*. Analisemos como esse conceito de causalidade se apresenta em Spinoza e Hegel.

Spinoza identifica causa primeira, causa livre e causa imanente, enquanto todos esses três modos de ser causa se apresentam como determinações da essência da substância absoluta. O conceito fundamental do qual dependem todas as demais determinações da causalidade é o de causa de si. Spinoza define causa de si como aquilo cuja essência implica a existência, isto é, como aquilo que existe somente pela necessidade da sua natureza (Ética I, def. I, 1); por sua vez, aquilo que existe unicamente pela necessidade da sua natureza é o que se diz livre (def. I, 7). Uma vez que a substância única é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si (Ética I, P 25, escólio), deve-se concluir que a causa de si exprime o significado originário do conceito de causalidade, enquanto incorpora tanto o significado de causa primeira quanto aquele de causa imanente. Ao mesmo tempo, a causa de si exprime uma causa livre, porque é uma atividade que se apresenta como existir e como atuar sem ser reconduzível àquela causalidade que estabelece uma relação entre coisas finitas. Justamente por não pressupor alguma finitude e limitação, a *causa sui* não estabelece relações que implicam alteridade ou diferença, nem inicia por si alguma coisa que caia dentro da duração. A este respeito, se a causalidade da liberdade deve expressar uma relação, ela é a posição e, simultaneamente, a superação da própria relação: por ser a relação de si consigo mesma enquanto gera ou produz seu efeito, a causa de si é a superação da alteridade da causa e do efeito.⁵

epítome da posição crítica de Hegel com respeito à metafísica” (Longuenesse, 2007, p.161). Diversa é a posição de Hanke (2016), o qual propõe uma tese interpretativa interessante: com sua concepção peculiar da relação entre conceito e efetividade, Hegel traz uma contribuição significativa para o debate pós-kantiano sobre a circularidade da autoconsciência, sem, por isso, cair na identificação entre a estrutura do conceito e a realidade do Eu: “Pois o problema é colocado de modo diferente: não se trata de uma autorrelação (*Selbstbezug*) supostamente privilegiada do sujeito, autorrelação que, então, é desmascarada como [sendo] posterior à pressuposição de si mesmo. A proposta de Hegel é que o sujeito enquanto unidade substancial da interação equitativa de autorrelação e relação-com-outro (*Fremdbezug*) nada mais é do que a efetividade em geral” (Hanke, 2016, pp. 177-178).

5 Para um exame detalhado das primeiras oito definições do primeiro livro da *Ética* como compoendo a definição real de Deus, bem como para uma análise dos argumentos de Spinoza a defesa da *causa sui*, remeto a: Chauí, M. (1999), pp.748-792.

Na dissolução da diferença entre causa e efeito como termos independentes, Hegel vê o emergir da causa infinita, na qual a causa e o efeito deixam de serem contrapostos segundo a disparidade entre um termo originário e um termo posto ou dependente. Segundo Hegel, o conceito de causa de si não se apresenta em Spinoza como completamente desenvolvido em suas potencialidades especulativas, porque a determinação da substância como *causa sui* é uma definição puramente assumida (isto é, não derivada a partir da dinâmica das categorias da essência), de modo que autorrelação da substância está desprovida do princípio da reflexão imanente ou negatividade absoluta. No entanto, o princípio da unicidade da substância constitui a superação da causalidade finita, que só pode existir como relação *entre* várias substâncias diversas, e pode ser considerado a prefiguração do conceito hegeliano da finalidade imanente.

Sabe-se que a crítica espinosana das causas finais se propõe a combater especialmente a ideia de uma finalidade externa, pela qual o *telos* tem uma existência independente e separada em relação àquela das coisas finitas. A ideia de uma finalidade externa se desenvolveu em conexão com aquela de uma inteligência ordenadora, com a visão antropomórfica de um Deus que tudo dirige para um fim determinado. Contudo que os seres humanos acreditam que Deus fez tudo em vista deles e que fez o ser humano para que o adorasse, não pode ter dúvida de que o finalismo é uma consequência de uma concepção antropomórfica e antropocêntrica da realidade, concepção baseada na pressuposição de um Deus transcendente, o qual é o oposto daquele “Deus sive Natura” que constitui a única base adequada para uma concepção racional do mundo.

Hegel concorda com Spinoza em reconhecer a superioridade do mecanicismo sobre a visão teleológica externa no que diz respeito à compreensão racional da natureza. Mas o filósofo alemão considera a categoria da interação (*Wechselwirkung*) como o início do conceito da finalidade interna, que permite diferenciar entre a causa final e a causa meramente eficiente, a saber, aquela causalidade finita que a filosofia moderna se acostumou a chamar de causa.⁶ A causalidade finita pertence à necessidade cega e representa a causa que, ao passar para o efeito, perde sua

⁶ Vittorio Morfino destacou oportunamente que o conceito espinosano de *causa sui* e o conceito hegeliano de *Wechselwirkung* não são o mesmo conceito. O segundo está marcado pela referência a um princípio de interioridade - muito embora essa interioridade se exteriorize no mundo para Hegel - e por uma teleologia implícita no processo de *tornar-se* sujeito da substância. Além disso, o conceito hegeliano de *Wechselwirkung* implicaria uma superioridade do atributo do pensamento sobre o atributo da extensão e uma concepção da temporalidade como fundação sincrônica do desenvolvimento diacrônico da totalidade mesma. Ao contrário, a *causa sui* de Spinoza não admitiria nenhuma hierarquia entre os atributos e excluiria qualquer concepção da natureza e da história como devir temporal da totalidade. (Morfino, 2008, pp.27-33). No meu ver, as colocações de Morfino sobre as diferenças entre Hegel e Spinoza estão corretas, mas elas não podem ser extraídas apenas da análise do conceito de *Wechselwirkung*, e sim precisariam de uma consideração da lógica do conceito e de sua função estruturante no sistema da lógica e da filosofia real.

própria originariedade. A ação recíproca, enquanto verdade da causalidade, põe-se como uma unidade na qual o rebaixamento da causa a efeito constitui, antes, a originariedade efetiva da causa. A interação constitui assim a necessidade manifesta, a autossustentação como relação consigo mesma. Se se quer explicar a noção de “fim” (*Zweck*) em termos de causalidade, ele seria a causa que se torna tal no efeito e a causa que, em sua eficácia, não passa para outro, mas se dobra sobre si mesma enquanto produz como efeito somente a si mesma. O conceito da finalidade marca a superação da causalidade eficiente como causalidade finita, a qual pode ser solicitada a agir apenas por uma solicitação externa.

Substância e causa podem expressar o conceito de fim segundo sua verdade somente quando são compreendidas como uma causa que seja causa de si mesma e cujo efeito seja, imediatamente, a causa. Sob esse ponto de vista, Hegel enaltece a visão especulativa da substância espinosana, que como *causa sui* constitui a superação não somente da causalidade eficiente finita, mas também daquela teleologia que se propõe como mera finalidade externa. Desde que seja assim transformada, a *causa sui* constitui a fundamentação necessária da liberdade, justamente porque consiste na libertação da autonomização do finito.

Conclusão

Gostaria de concluir resumindo os pontos centrais da problematização hegeliana da substância. Em primeiro lugar, Hegel está de acordo com Kant em compreender a substância como uma categoria de relação. Porém a ciência que investiga adequadamente essa relação não é a lógica transcendental, mas a lógica dialético-especulativa, que investiga a dinâmica do conteúdo da relação enquanto tal, suspendendo a pressuposição de que a substância só faria sentido como condição subjetiva *a priori* de uma experiência possível. Em segundo lugar, problematizar de modo dialético a substância significa, na Lógica da Essência, mostrar que seu conteúdo categorial abriga por si mesmo uma contradição necessária, quer dizer, constitutiva da estrutura relacional do próprio conteúdo. Em terceiro lugar, o sentido da apresentação crítica dessa contradição não consiste em mostrar que não existe nenhuma substância (ou que o conceito de substância é um conceito absurdo), mas que a categoria de substância somente realiza seu critério interno de verdade enquanto ela ganha maior complexidade e se transforma logicamente na relação de causalidade e, depois, na interação. Substancialidade e causalidade não são nem entidades reais nem ações irreduzivelmente distintas de um sujeito pensante responsável pela ordem do mundo empírico, mas momentos sequenciais (graus) de autocompreensão da estrutura lógica da efetividade.

Referências:

- Berti, E. (1993). *Introduzione alla metafisica*. Torino, Itália: UTET.
- Chauí, M. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Cirulli, F. (2006). *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik*. New York & London: Routledge.
- Emundts, D. (2018). „Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit“. In: Quante, M. & Mooren, N. (orgs.) *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik. Hegel-Studien. Beiheft 67*. Hamburg: Meiner.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge, USA: Cambridge University Press.
- Giuspoli, P. (2000). *Verso la Scienza della logica. Le lezioni di Hegel a Norimberga*. Trento (Itália): Verifiche.
- Hagen, H. (2016). „Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung“. In: Arndt, A. & Kruck, G. (orgs.) *Hegels Lehre vom Wesen*. Berlin: De Gruyter.
- Hanke, T. (2016). „Das Wesen im Begriff. Über den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Logik in der Passage ‚Vom Begriff im allgemeinen‘“. In: Arndt, A. & Kruck, G. (orgs.) *Hegels Lehre vom Wesen*. Berlin: De Gruyter.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Werke in zwanzig Bänden* (abreviação = TW). Moldenhauer E., Michel, K.M. (orgs.). *Phänomenologie des Geistes*. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2017). *Ciência da Lógica, 2. Doutrina da Essência*. Tradução de C. Iber e F. Orsini. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Henrich, D. (1978). Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung. *Hegel-Studien, Beiheft 18*, pp. 203-324.
- Hösle, V. (1988). *Hegels System. Band I: Systementwicklung und Logik*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Houlgate, S. (1995). Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic. *The Owl of Minerva*, 27(1), pp.37-49.
- _____. (2000). „Substance, Causality, and the Question of Method in Hegel's Science of Logic“. In: Sally Sedgwick (ed.). *The Reception of Kant's Critical Philosophy*. Cambridge (USA): Cambridge University Press.
- Iber, C. (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- _____. (2003) „Übergang zum Begriff. Rekonstruktion und Überführung

von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnissweise des Begriffs“. In: Koch, A.F. & Oberauer, A. & Utz, K. (orgs.). *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen ‚Subjektiven Logik‘*. Paderborn: Schöningh.

Longuenesse, B. (2007). *Hegel and the Critique of Metaphysics*. Translated by Nicole J. Simek. Cambridge (USA): Cambridge University Press.

Macherey, P. (1979). *Hegel ou Spinoza*. Paris: Vrin.

Melamed, Y. (2012). “‘Omnis determinatio est negatio’ - Determination, Negation and Self-negation in Spinoza, Kant and Hegel”. In: Förster E. & Melamed, Y. (eds.). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge (USA): Cambridge University Press.

Morfino, V. (2008). *Causa sui or Wechselwirkung: Engels between Spinoza and Hegel. Historical Materialism 16*, pp.9-35.

Nunziante, A. (2001). *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*. Trento, Itália: Verifiche.

Schick, F. (1994). *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Stern, R. (2016) “Determination is Negation”: The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists. *Hegel Bulletin*, 37, pp. 29-52.

Recebido em: 14.09.2018

Aceito em: 25.11.2018

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



O projeto de vida ética no escrito *A Constituição da Alemanha* do jovem Hegel*

The ethical life project in young Hegel's writing *The Constitution of Germany*

Roberta Bandeira de Souza

betalogos@gmail.com

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

Resumo: Este artigo analisa algumas passagens do escrito *A Constituição da Alemanha* que revelam o conceito embrionário do jovem Hegel de vida ética. Inicialmente, apresenta a tensão entre a antiga Constituição imperial e a sociedade moderna que impedia a unificação do povo alemão. Em seguida, indica os elementos da antiga Constituição que precisavam ser revitalizados na Alemanha do século XIX para existir a conciliação dos direitos privados e públicos. Por fim, explicita o debate travado pelo jovem Hegel com os jusnaturalistas e os positivistas, que tinha como propósito apreender o sentido especulativo da vida ética absoluta.

Palavras-Chave: Constituição; vida ética; jovem Hegel; direitos.

Abstract: This article analyzes some passages of the writing *The Constitution of Germany* that reveal young Hegel's embryonic concept of ethical life. Initially, it presents the tension between the old imperial Constitution and the modern society that prevented the unification of the German people. It then indicates the elements of the old Constitution that needed to be revitalized in the nineteenth-century Germany in order to reconcile private and public rights. Finally, it explains the debate held by the young Hegel with the jusnaturalists and the positivists, whose purpose was to grasp the speculative sense of absolute ethical life.

Keywords: Constitution; ethical life; young Hegel; rights.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p105-119>

1. A vida ética ocultada no conflito entre as ruínas da constituição feudal e a necessidade de modernização do povo alemão

A Constituição da Alemanha (CA) [Die Verfassung Deutschlands (VD)] começou a ser esboçada pelo jovem Hegel no período final de Frankfurt (1799-1800) e ganha

* Este artigo é uma adaptação da primeira parte do primeiro capítulo de minha Tese de Doutorado: Cf. Souza, R. B. de. *Intuição e conceito na vida ética*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

sua versão definitiva apenas em Jena, entre os anos de 1801 e 1802.¹ Pode-se dizer que o propósito central do ensaio é apresentar como a dissolução da contradição entre a antiga Constituição do Sacro Império Romano da Nação Germânica (Império alemão) e a sociedade alemã moderna poderia ser a condição para a organização do Estado alemão justo e livre, quer dizer, para a constituição de uma autêntica vida ética. Tendo essa finalidade, o jovem Hegel discute com algumas concepções jurídicas vigentes na sua época e conclui a necessidade da liberdade do povo alemão se configurar em um sólido sistema político representativo. Como nosso objetivo não é analisar todos os desenvolvimentos da *CA*, argumentaremos apenas em torno de alguns pontos que indicam o desvelamento do sentido da vida ética nesse escrito.

Desde cedo, o jovem Hegel é contra a concepção mecanicista de Estado. Mesmo sem sabermos ao certo até que ponto o filósofo contribuiu intelectualmente na elaboração do fragmento *O mais antigo programa de Sistema do Idealismo Alemão* [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1797-1798)], podemos conjecturar à luz da *CA* como ele retoma criticamente a noção minimalista do *Estado mecânico* esboçada no *Programa*.² Estamos nos referindo especificamente à passagem:

Começando pela ideia da humanidade, quero mostrar que não há ideia no

1 Sobre o pensamento político do jovem Hegel no período de Frankfurt, escreve Bernard Bourgeois: “Em Frankfurt, uma das cidades mais comerciais da Alemanha, Hegel percebe a vitalidade original do mundo moderno, que exclui toda repetição do passado no presente. Seu projeto continua sendo a criação para o homem de um ‘em si’ de liberdade, mas a liberdade do homem moderno não poderia reproduzir a do cidadão antigo. No Estado moderno, imensamente maior que a república antiga, o indivíduo não pode mais se identificar ao universal imediatamente, mas apenas por mediações que afrouxam a identidade do cidadão e do Todo estatal, constitutiva da liberdade. Contudo, se essa identidade que não é mais imediata é tanto menos forte quanto as determinações que a mediatizam não são organizadas racionalmente para apagar o corte entre o cidadão e o Estado, a causa disso é também uma indiferença em relação ao Estado, decorrente do fato do homem moderno não encontrar mais sua liberdade, sua ‘morada’, no Todo nacional, mas na esfera limitada da propriedade privada” (Bourgeois, 2000, p. 63). É neste contexto de separação entre o indivíduo e o Estado, entre o privado e o público, que Hegel inicia a elaboração da *A Constituição da Alemanha*, escrito publicado pela primeira vez somente em 1893.

2 Durante o século XX, alguns estudiosos do idealismo alemão debateram sobre a autoria do texto *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*. Franz Rosenzweig nomeou e publicou o texto pela primeira vez em 1917. Mesmo sem ter dúvida de que o fragmento havia sido escrito por Hegel, Rosenzweig atribuiu a Schelling as ideias ali expostas e especulou que o texto havia sido escrito entre abril e agosto de 1796. Desde a publicação do *Programa* por Rosenzweig, outras hipóteses foram levantadas sobre a real autoria do fragmento. Wilhem Böhn, em 1926, afirmou ser Hölderlin o autor do texto. Já entre os anos de 1965 e 1969, Otto Pöggeler e Klaus Düsing concordaram que não apenas a letra, mas também as ideias ali expostas eram de Hegel. Segundo Joãozinho Beckenkamp, atribuir a Hegel as reflexões contidas no *Programa* é importante para compreender o conteúdo do pensamento do jovem filósofo antes do período sistemático: “No caso de Hegel, o texto é fundamental para lançar luz sobre o seu desenvolvimento em Berna e Frankfurt, portanto no período anterior a Jena [...]. Só com o avanço do estudo destes textos foi se tornando claro que eles têm sua motivação em uma apropriação e superação da filosofia kantiana, o que significa seu resgate para a pesquisa filosófica do desenvolvimento do jovem Hegel. Neste contexto, o fragmento de um programa de sistema é um documento precioso para os hegelianos, por permitir uma articulação dos interesses filosóficos de Hegel no período em questão” (Beckenkamp, 2004, p.203).

Estado, porque o Estado é algo mecânico, tampouco quanto há uma ideia de uma máquina. Apenas o que é objeto da liberdade chama-se ideia; portanto temos de ir além do Estado! Pois todo Estado - tem de tratar homens livres como engrenagem mecânica; e isso ele não deve fazer; portanto, ele deve acabar. [...] Ao mesmo tempo, quero expor aqui os princípios para uma história da humanidade e desnudar inteiramente toda a miserável obra humana de Estado, constituição, legislação (Hegel, 2004, p. 204-205).

Se além da letra, Hegel realmente empresta alguma reflexão ao fragmento, talvez a ideia de Estado possa nos indicar isso.³ Tal impressão parte da leitura da CA, na qual é decretada a falência da Constituição do Estado alemão (Império alemão) na transição do século XVIII para o XIX. No *Programa*, o Estado é acusado de tratar os homens como meras peças de uma engrenagem, como indivíduos que funcionam apenas para manter a falsa ideia da totalidade ético-política. Falsa porque na verdade o que existe são indivíduos atomizados interessados em se protegerem economicamente à sombra da autoridade estatal limitadora. Mas os homens são essencialmente livres e isso precisa ser considerado urgentemente na construção da autêntica obra humana. Tratando os homens sob o equívoco da restrita liberdade econômica, o Estado não pode ser essa obra, já que não se assenta nas ideias de humanidade e liberdade integral. Portanto, para efetivar a liberdade na história é preciso mostrar toda a falácia que está por trás do Estado construído em nome dos interesses privados, pois, longe de ser a totalidade ética libertadora da humanidade, ele se configura como a miserável unidade mecânica de seus membros.⁴

Diante da interpretação acima, parece que Hegel não nutre qualquer esperança do homem ser verdadeiramente livre no Estado, porém essa não é a sua conclusão definitiva. Mesmo sem abrir mão da crítica ao Estado alemão da sua época, o filósofo, ao longo dos anos de Jena, se aproximará cada vez mais da noção de Estado como a instituição ética realizadora da liberdade subjetiva e objetiva dos

3 Confirmando a ideia de que o Estado é encarado como máquina nas novas teorias jurídicas predominantes em seu tempo, afirma o jovem Hegel na CA: “Mas, o prejuízo principal das novas teorias, em parte realizadas, reside em que o Estado consiste em uma máquina com mola única que transmite o movimento para todo o resto da maquinaria infinita. Todas as instituições, que a sociedade naturalmente traz consigo, devem partir da autoridade pública suprema, pela qual devem ser reguladas, mandadas, vigiadas e dirigidas” (Hegel, 1971, p. 481; 1972, p.32). A tradução das citações da *Die Verfassung Deutschlands* é cotejada com a versão espanhola *La Constitucion de Alemania* de Dalmacio Negro Pavon e revisada pelo Prof. Dr. Leonardo A. Vieira.

4 Na leitura de Beckenkamp, a crítica ao Estado mecânico, supostamente realizada por Hegel, é influenciada pela reação de Kant e de outros filósofos iluministas ao Estado monárquico: “Por trás da distinção entre um Estado como um todo orgânico e como algo mecânico, encontra-se o ideário político iluminista, que passa a exigir um Estado como representante da vontade do povo, portanto determinado internamente pela vontade popular e não pelo arbítrio de um monarca. Em termos de teoria política, reage-se com isto à ideia hobbesiana do Estado como autônomo ou máquina que se move por um mecanismo interno, tal qual um relógio. Como mostra M. Frank, a crítica ao Estado-máquina tem uma longa tradição no século XVIII, tendo por expoente Rousseau. No fim do século XVIII, a crítica ao Estado-máquina se junta à reflexão sobre a nova forma do Estado inaugurada com a Revolução Francesa” (Beckenkamp, 2004, p. 203).

cidadãos. A proposta embrionária de denunciar os limites do Estado e de refletir como a instituição estatal pode garantir a liberdade integral dos indivíduos é melhor entendida na leitura da *A Constituição da Alemanha*.

A CA é escrita em meio a muitos acontecimentos histórico-políticos.⁵ Dentre esses, temos o Congresso de Rastatt (1797-1799), no qual a Áustria se comprometeu a entregar à República Francesa os territórios alemães à margem esquerda do rio Reno. Posteriormente, é assinado o tratado de paz de Luneville (1801), que garantiu definitivamente o reconhecimento austríaco da supremacia francesa nos territórios até então disputados.⁶ Tais episódios representavam a destruição do Império alemão medieval, fato que só viria a se consumar em 1806 após a invasão de Napoleão a Jena⁷, além de renunciarem a organização do Estado alemão unificado. Assim, é com o tom de despedida ao velho Império e certa esperança política em relação aos tempos vindouros que o jovem Hegel redige a CA.

Inicialmente, devemos esclarecer como o jovem Hegel conceitua a categoria de *Constituição (Verfassung)*. Essa não se refere apenas ao conjunto de leis positivas que regulamentam os direitos privados das províncias e seus habitantes, mas é a forma organizadora dos indivíduos no Estado, assim, a Constituição é o direito público que submete as partes da sociedade à totalidade orgânica estatal.⁸ Essa totalidade é o que Hegel chamará mais tarde de vida ética. Partindo dessa definição, o interesse de

5 Para obter um panorama geral do contexto político-histórico no qual foi redigida a CA, cf. o artigo “El Pensamiento político del joven Hegel” de J.L. Hernández. No intuito de ter um comentário mais detalhado da situação política da Alemanha e do amplo referencial teórico apropriado pelo jovem Hegel para escrever a CA, conferir as esclarecedoras *introdução* e *notas* de Delmiro Negro Pavón na sua tradução espanhola para esse escrito.

6 CA, p.59. “Por último, a paz de Luneville [1801] não somente despojou a Alemanha de muitos direitos de soberania na Itália, mas também separou dela toda a margem esquerda do Reno, diminuindo inclusive o número de seus príncipes e estabelecendo a base para diminuir ainda mais o número de seus estados, fazendo temível, para o todo e para os estados pequenos, as partes singulares da mesma” (VD, p. 503).

7 Em carta enviada ao amigo Niethammer, Hegel expõe sua admiração pela figura de Napoleão Bonaparte: “Vi o Imperador - essa alma do mundo - deixar a cidade para fazer o reconhecimento das suas tropas; é efetivamente uma sensação maravilhosa ver um indivíduo semelhante que, concentrado assim em um ponto, montado em seu cavalo, estende-se sobre o mundo e o domina” (Hegel, 1990, p.114-115). Hegel cultivava certa esperança de que Napoleão finalmente traria a modernização para a Alemanha e, conseqüentemente, a estabilidade e a liberdade políticas já muito aguardadas pelo povo alemão. Todavia, não foi bem isso o que aconteceu. Após a derrota de Napoleão em 1813, a reforma política alemã não passou de promessa, e as ideias revolucionárias foram reprimidas. A decepção de Hegel com a derrota do imperador pode ser sentida em outra carta enviada a Niethammer em 1814: “Coisas grandes aconteceram em torno de nós. É um espetáculo horrível e prodigioso ver um enorme gênio destruir-se. É a coisa mais trágica. A mediocridade aparece em todo o seu peso” (idem, p. 31).

8 Segundo Bobbio: “Para Hegel, a Constituição não é uma lei ou um conjunto de normas jurídicas. Com a linguagem da teoria jurídica moderna, diríamos que Hegel tem uma concepção ‘institucional’ da Constituição. Da concepção da Constituição como lei suprema deriva a teoria política do constitucionalismo: não há nada mais alheio ao pensamento de Hegel do que o ideal de constitucionalismo, isto é, do Estado limitado pelo direito, ou em outros termos, do Estado fundado na *rule of law*, no sentido anglo-saxão da expressão” (Bobbio, 1989, p.97).

Hegel era diagnosticar qual a situação real da Constituição da Alemanha na sua época. Segundo N. Bobbio: “de resto, já na *Verfassung Deutschlands*, o problema político central que Hegel se tinha posto era o da dissolução consumada e da restauração esperada de uma Constituição do Império alemão, entendida como *organização do todo*” (Bobbio, 1989, p. 98). Portanto, o filósofo expôs tanto os aspectos da Constituição imperial já dissolvidos naquela época como também apresentou os princípios que necessitavam ser restaurados para que a Alemanha pudesse se organizar enquanto verdadeiro Estado constitucional.⁹

Discordando de I. Kant pela sua extrema valorização da premissa jurídica *Fiat justitia, pereat mundus* (Faça-se justiça, ainda que o mundo pereça),¹⁰ Hegel repudia a tendência do direito alemão de seguir o preceito *Fiat justitia, pereat Germania* [Faça-se justiça, ainda que a Alemanha pereça] (VD, p. 470; Hegel, 1972, p.32). Nesse sentido, o jovem Hegel não compactua com a noção de justiça como aplicação impiedosa da lei, imposta independentemente das circunstâncias históricas de um Estado e da vontade de seus cidadãos. Ao contrário disso, entende a justiça como a organização de determinado Estado em torno das exigências subjetivas e objetivas de seu povo de modo que todos os interesses individuais, protegidos pelo direito privado, sejam submetidos ao interesse universal do Estado, resguardado pelo direito público. Logo, Hegel não poderia estar de acordo com a máxima *Fiat justitia, pereat Germania*, pois, além do direito abstrato, existe a vida concreta da comunidade ética, os costumes e os sentimentos do povo, devendo tudo isso ser considerado na elaboração da Constituição do Estado alemão.

Ao ler o seu tempo com acuidade, o jovem de Jena identifica a tensão entre a antiga Constituição do Império alemão e a nova formação político-econômica dos desunidos territórios alemães. Enquanto alguns países europeus já haviam reconfigurado a sociedade, o Estado, o direito e a economia de acordo com a nova racionalidade moderna, o aglomerado de territórios alemães estavam desorganizados em todos esses aspectos, pois o que prevalecia era a contradição entre a Constituição feudal do passado e a sociedade do presente.

9 Importante ressaltar que o verdadeiro Estado constitucional pensado por Hegel é diferente daquele defendido pelos juristas no período da Revolução Francesa. Os revolucionários articularam o Estado constitucional a partir das singularidades isoladas. Hegel, ao contrário, concebe a Constituição do Estado como a organização legítima do povo. Conforme Bobbio: “Portanto, a Constituição, como organização do todo, é a forma específica em que as várias partes do povo são chamadas a cooperar, ainda que desigualmente, para um único fim, que é o fim superior do Estado, diferente do fim dos indivíduos singulares” (Bobbio, 1989, p. 99).

10 Na interpretação de Kant: “Esta proposição quer apenas dizer que as máximas políticas não devem derivar do bem-estar ou da felicidade que cada Estado, aguardadas como consequências de sua aplicação, por conseguinte não derivam do fim que cada Estado para si estabelece como objeto (do querer), como princípio supremo (mas empírico), da sabedoria política, mas do puro conceito do dever jurídico (da obrigação moral, cujo princípio é *dado* pela razão pura), sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam” (Kant, 2002, p. 162).

De um lado, existiam os estados (territórios/províncias) alemães independentes comandados por príncipes nacionais que usufruíam dos bens públicos como se fossem bens privados. Estes nobres tinham o interesse de enriquecer cada vez mais à custa dos resquícios das relações de submissão feudal. De outro lado, encontrava-se o crescente desejo do povo pela centralização do Estado alemão e a necessidade da criação da nova unidade política que preservasse a liberdade econômica, entendida como a garantia dos direitos privados de todos os indivíduos.¹¹ Diante da ambiguidade de interesses, o jovem Hegel constata a ruptura definitiva entre o destino da antiga Constituição feudal e o destino da sociedade alemã que despontava no mundo moderno. Assim afirma: “o edifício no qual habita aquele destino não é mais suportado pelo destino da geração atual e está, indiferente e desnecessário a seus interesses e atividade, isolado do espírito do mundo” (Hegel, 1972, p.13). Enquanto os antigos princípios feudais insistiam em determinar a vida do povo, a geração daquele tempo não suportava mais ser submissa àquela Constituição isolada do *Espírito do mundo* (*Geist der Welt*), ou seja, separada das noções modernas de Estado, de direito e de liberdade. Nem mesmo a Revolução Francesa, tendo disseminando em terras alemãs a possibilidade do Estado centralizado baseado nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, conseguiu propiciar a criação da Constituição que organizasse o povo alemão de acordo com as exigências da época.¹²

11 Comparando o processo de centralização do poder ocorrido em alguns países europeus com a situação da Alemanha no século XVIII, afirma Norbert Elias: “no caso de países como a França, Inglaterra, Suécia e até a Rússia, a sociedade medieval de Estados feudais passou por um contínuo processo de transformação em Estados do tipo mais compactamente integrado de monarquia absoluta, que era usualmente mais forte nas lutas de poder. Na Alemanha, o equilíbrio de forças afastou-se gradualmente do nível de integração representado pelo imperador e inclinou-se a favor do de príncipes regionais. Em contraste com crescente centralização do poder em outros países europeus, o império germânico (ou Sacro Império Romano) sofreu a decadência do poder central. O caso dos Habsburgo mostra com muita clareza de que forma o seu poder como imperadores passou a depender cada vez mais dos recursos que sua própria base de poder alodial ou familiar colocava à disposição deles. No transcorrer dos séculos, o Estado imperial medieval foi perdendo cada vez mais sua função. Já no século XVIII as lutas de eliminação eram deflagradas no interior de suas fronteiras entre os reis da Prússia e os governantes Habsburgo da Áustria” (Norbert, 1997, p. 18).

12 Existem inúmeras interpretações sobre a relação de Hegel com a Revolução Francesa. Os alemães Joachim Ritter e Jürgen Habermas, por exemplo, chegaram a conclusões divergentes sobre o assunto. Enquanto Ritter defendeu que Hegel compreendeu corretamente os desdobramentos políticos afirmativos e negativos do ideal de liberdade trazido com a Revolução Francesa; Habermas afirmou que a leitura hegeliana da Revolução Francesa é essencialmente ambígua. Isso porque, se em alguns dos textos de Jena, o jovem Hegel esboçou uma teoria da intersubjetividade como alternativa ao modelo de liberdade negativa exaltada com o Terror revolucionário, nos anos seguintes, Hegel optou pela concepção de espírito do mundo (absoluto) que se autoproduz historicamente, tendo tal teoria como consequência a perda do vínculo entre a história do indivíduo e a história da comunidade política (cf. Ritter, 1970, p. 5-64; Habermas, 2013, p. 201-219). No Brasil, Manfredo Oliveira e Luiz Bicca também interpretaram o posicionamento hegeliano frente à Revolução Francesa. M. Oliveira, de modo similar a Ritter, opta pelo argumento do sentido afirmativo e negativo atribuído por Hegel aos princípios revolucionários: “por um lado, um grande entusiasmo que provém da consideração dos princípios fundamentais que estão em jogo neste acontecimento; por outro lado, uma crítica radical à parcialidade destes princípios, o que fez dele um profundo adversário do pensamento liberal, tendo sido Hegel um dos primeiros filósofos

2. O ser e o dever ser do Estado alemão

Analisando o conflito entre a Constituição existente e a Constituição que deveria ser instaurada, o jovem Hegel irá afirmar de modo categórico: “A Alemanha não é mais um Estado” (VD, p. 461; Hegel, 1972, p.8). Isto porque “uma multidão de seres humanos somente pode ser chamada de Estado se estiver unida para a defesa comum da totalidade de sua propriedade” (idem, p.22). O fundamental na afirmação é a constatação de que na Alemanha o direito público foi dissolvido no direito privado.¹³ Os vários estados alemães, nascidos da repartição aleatória de propriedades imperiais, legislavam de acordo com seu arbítrio e em favor dos seus interesses particulares (cf. CA, p. 18-19; VD, p.470-471). Essa multiplicidade de territórios eram individualidades isoladas que se associavam mecanicamente umas às outras apenas para estabelecer acordos formais de sobrevivência (cf. CA, p. 61; VD, p. 502). Por não terem qualquer estabilidade política interior e exterior,¹⁴ os estados eram

iguais a um monte de pedras redondas que se amontoam formando uma pirâmide, um monte, no entanto, que se desfaz ou, ao menos, nenhuma resistência pode opor, porque aquelas pedras são absolutamente redondas e devem permanecer sem nenhum encaixe, tão logo a pirâmide começa a mover-se para a finalidade para a qual se formou (VD, p. 504; Hegel, 1972, p.62).

Como poderia a Alemanha ser chamada de Estado se ela não se organizava sobre o princípio da unidade? Se a antiga Constituição do Império não conseguia mais organizar os vários estados alemães sob uma forte totalidade política? Se o primordial era a defesa do direito privado e não do direito público? No intuito de responder aos questionamentos, a CA mostra a urgência de unir os vários estados alemães em nome da autêntica vida coletiva, isto é, da vida ética. Assim, insiste na criação do Estado alemão unificado e clama pela revitalização de alguns princípios da Constituição feudal, de modo que esta apareça como direito público interessado

do Ocidente a tematizar as contradições fundamentais da sociedade que emergiu da Revolução. Assim, poder-se-ia dizer que todo pensamento político de Hegel é um afirmar e negar a Revolução, como o parto de uma sociedade nova” (Oliveira, 1993, p.228). L. Bicca, por sua vez, também seguindo o raciocínio de Ritter, identificou que o desafio traçado por Hegel à Revolução Francesa, a saber, a efetivação da liberdade, ainda não foi superado: “a vida de Hegel acompanha toda a trajetória da revolução. Sua filosofia, como bem observa Ritter, expressa o desafio posto por este evento ao pensar. O problema posto por ela e até hoje ainda não resolvido em sua totalidade é o da efetiva realização da liberdade” (Bicca, 1997, p. 95).

13 Diante da submissão do direito da totalidade a particularidades atomizadas, Hegel diz que “se Alemanha pudesse ser considerada um Estado, sua situação política deveria ser considerada como uma anarquia jurídica e seu direito estatal como um sistema de direito contra o Estado” (CA, p. 18-19; VD, 470).

14 Conforme Bobbio: “se a Alemanha não é mais um Estado, isto depende do fato que os príncipes alemães exercem os poderes públicos, tanto interna, quanto externamente, como se fossem direitos privados; o que podem fazer na medida em que não existe mais, acima dos singulares, uma Constituição do império, entendida como organização do todo” (Bobbio, 1989, p.58-59).

principalmente em assegurar a totalidade.

Não sem razão, Hegel revela sua aversão à noção liberal e burguesa de que a preocupação central do Estado deve ser a proteção jurídica dos direitos privados. Ao contrário, a instituição estatal precisa se estabelecer como poder central, que tem como meta afirmar a si mesmo enquanto unidade política. Nas palavras de Hegel:

O Estado exige um centro, um monarca e estamentos, nos quais se concentrariam os poderes mais diversos, os assuntos estrangeiros, o exército, as finanças, que têm relação com tudo isto etc.; um centro que, além da direção, teria o poder necessário para afirmar a si mesmo e suas decisões, manter as partes singulares em dependência de si (VD, p. 469; Hegel, 1972, p.17).

Tal concepção de Estado apresenta a tentativa de se reunir com o tempo, algo que será buscado por Hegel durante o período de Jena. Ao defender a centralização estatal, o filósofo valoriza a restauração do exército único comandado pela figura do imperador, algo já enfraquecido na desorganizada Alemanha do fim do século XVIII, mas que deveria ser retomado com o intuito de estabelecer o Estado alemão protetor do direito público. Esse Estado somente “seria realizado caso todo aparato militar da Alemanha fosse reunido em *um* exército (VD, p. 578; Hegel, 1972, p.149). Contudo, o reestabelecimento do exército imperial não significava simplesmente destruir a esfera dos interesses privados já consolidada na época moderna, na verdade, representava a necessidade da força militar de garantir a segurança externa e interna do Estado, de modo que os interesses econômicos dos indivíduos fossem garantidos sem ameaçar a organização do povo (Bourgeois, 2000, p. 71).

Nas interpretações de B. Bourgeois e F. Rosenzweig, o jovem Hegel, ao considerar a força militar como elemento unificador do interesse privado e público, apresenta o retrato do Estado alemão da sua época. Na obra *Hegel e Estado*, afirma Rosenzweig: “é o Estado do século XVIII que se apresenta, com sua fresca vontade de potência [...]. *Poder, poder, e mais uma vez poder* encontra-se talhado sob o portal desse edifício” (Rosenzweig, 1920, p.186). Corroborando com essa noção, enfatiza Bourgeois na obra *O pensamento político de Hegel*: “*O Estado é força, e força militar*; todas as suas outras características são secundárias. Esse Estado-força é de fato o Estado da época com a sua vigorosa vontade de potência” (Bourgeois, 1969, p. 70). Porém, Bourgeois e Rosenzweig chamam atenção para o fato de que a reconciliação feita pelo jovem Hegel com o tempo não consistia simplesmente em dizer o que é, em analisar empiricamente o Estado alemão do fim do século XVIII, mas também significava valorizar aquilo que surge contra ele, no caso, a sociedade liberal. Portanto, a organização do Estado alemão dependia tanto da “renovação radical” (Rosenzweig, 2008, p. 201) da totalidade orgânica do antigo Império quanto da “cuidadosa manutenção” dos novos valores do mundo moderno (idem, ibidem).

Hegel constata que a revitalização do Império somente aconteceria “no caso

em que um poder estatal fosse organizado e o povo alemão reestabelecesse relação com o imperador e com o Império” (VD, p. 577; Hegel, 1972, p.149). A representação do povo junto ao imperador era a provável solução para que o aglomerado de estados alemães, preocupados apenas com os seus direitos privados, despertassem o interesse para unificar a Alemanha. Segundo Hegel: “é preciso que se adquira, entre as províncias, alguma espécie de cooperação para o todo” (idem, *ibidem*). Entretanto, a Alemanha estava longe de se organizar como totalidade, já que as pequenas províncias se associavam às grandes potências apenas para não sucumbirem perante à instabilidade política da época e não porque entendiam a necessidade da unificação do povo alemão. Logo, a liberdade alemã não ajudou na configuração da antiga Constituição no Estado centralizado,¹⁵ pois tal liberdade enaltecia o sentimento originário de independência dos indivíduos em relação à coletividade e, conseqüentemente, incentivava o distanciamento dos estados do poder imperial:

A Alemanha não estruturou, em relação a si própria, o princípio que deu ao mundo, nem soube encontrar nele seu apoio. Não se organizou de acordo com ele, e sim se desorganizou, posto que não configurou a Constituição feudal em um poder estatal e quis permanecer completamente fiel a sua índole original de independência da individualidade, a respeito da universalidade, em relação ao Estado. Se diluiu em vários estados, cujo modo de subsistir depende de solenes tratados entre eles e é garantido por grandes poderes. Esse modo de subsistir não se apoia, no entanto, em poder e força próprios, e sim depende da política das grandes potências (idem, p.102).

Nesse cenário, onde prevalece a independência dos estados em relação ao Império e dos indivíduos em relação ao povo, os direitos públicos são transformados em direitos privados e o resultado é o enfraquecimento de outro princípio originário dos alemães: a monarquia representativa.¹⁶

O Estado alemão original (Império) se constituía como poder político no qual assuntos eram conduzidos com o auxílio dos representantes do povo. Todavia, no início do século XIX, tal Estado não existia mais, sendo apenas obra do pensamento. O Império, no qual era estabelecida a relação dos representantes do povo com o poder monárquico, tendo em vista a realização de assuntos públicos, não passava de ideia morta. Nas palavras de Hegel:

O princípio do Estado alemão original, que se estendeu desde a Alemanha a toda Europa, era o princípio da monarquia, a saber, um poder estatal sob um comando superior para a condução dos assuntos gerais, contando com a cooperação do povo, mediante seus representantes. A forma disto está, ela mesma, naquilo que se chama Dieta; mas a coisa (*Sache*) desapareceu (VD, p. 574; idem, p.146).

15 “Essa forma de direito político alemão é profundamente assentada naquilo que se tornou mais famoso nos alemães, ou seja, a sua inclinação à liberdade. Essa tendência é o que não tem permitido que os alemães constituam um povo submetido a uma autoridade política comum, depois que todos os demais povos europeus se submeteram à soberania do Estado unitário” (CA, p. 13; VD, p. 464).

16 N. Bobbio aponta como Hegel concorda, até certo ponto, com Montesquieu na noção de que a monarquia representativa é produto do povo alemão. Cf. Bobbio, 1989, p. 145-146.

O mais problemático para Hegel era justamente o fato de a Alemanha não ter se configurado de acordo com o princípio da monarquia representativa. Prevalencia, na Alemanha do início do século XIX, a independência do povo em relação ao monarca e tal situação era totalmente avessa à proposta da organização representativa feudal na qual os indivíduos se agrupavam em estamentos sociais e eram representados por seus líderes nas assembleias imperiais (Dieta).¹⁷ Com o advento da modernidade, crescia o desejo pela liberdade e cada pessoa queria ter o poder político para representar a si mesma no Estado. Hegel acreditava ser impossível essa forma de representação democrática nas grandes províncias, pois a tendência dos homens livres de exigir que o governo fosse o grande protetor dos interesses particulares desviava o caráter originário da monarquia representativa alemã, a saber, a subordinação das partes ao todo, a conservação do direito privado no direito público (cf. CA, p. 29-30; VD, p. 479-478).

Nessa perspectiva, restava do Estado alemão original apenas a Constituição ideal do Império (monarquia representativa), que estava em oposição à Constituição real do Império daquele tempo (inexistência do Estado alemão representativo). Assim, fixa-se a contradição entre o real e o racional, entre a realidade positiva e o que deveria ser organizado segundo a racionalidade para a Alemanha tornar-se um Estado efetivo.

3. O jovem Hegel entre o positivismo e o jusnaturalismo

Na tentativa de desfazer a oposição entre o real e o racional, o jovem Hegel já trilha na CA os primeiros passos para chegar à conhecida premissa especulativa da sua obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*-(1821)]: “o que é racional, isto é efetivo e o que é efetivo, isto é racional” (Hegel, 2010, p. 41). Esse enunciado expressa como na transformação da realidade é apreendido o movimento de efetivação da própria razão, em outras palavras, explicita a identidade necessária e imanente da vida prática e da vida teórica do espírito. Assim, ao discutir na CA o que é e como deveria ser o Estado alemão, Hegel analisa a contingência dos fatos visando compreender o que precisava permanecer e desaparecer no mundo moderno, não no sentido de fazer previsões futuras, mas na intenção de arrancar do próprio processo histórico a razão impulsionadora do povo alemão para a construção do Estado ético.

Diante disso, Hegel discordou de duas escolas jurídicas da sua época que não compreendiam a verdadeira síntese entre o ser e o dever ser. Debatendo

17 H. Marcuse afirma que o jovem Hegel defendia o sistema feudal como sendo a representação da coletividade acima dos indivíduos: “O sistema feudal propriamente dito integrava os interesses particulares das diversas classes em uma verdadeira comunidade. A liberdade do grupo, ou do indivíduo, não se opunha de modo essencial à liberdade do todo” (Marcuse, 2004, p.57).

com positivistas e jusnaturalistas, o jovem Hegel concluiu que, mesmo analisando por óticas diferentes as questões sobre o Estado e o direito, ambas as escolas permaneceram aferradas a princípios ilegítimos para fundar as leis e as instituições. Enquanto os positivistas analisavam empiricamente o Estado e nada mais faziam além de descrever em teorias abstratas aquilo que era, os jusnaturalistas articulavam o mundo da prática com base em ideias abstratas da razão, ficando restritos ao “dever ser formal”.

Sobre os positivistas, explicita o jovem Hegel:

Os antigos mestres do direito constitucional não mais tratam o direito constitucional como uma ciência, mas como uma descrição do que, de modo empírico, há positivamente (*vorhanden*), mas que é incapaz de configurar-se de forma racional; pois creem que não podem fazer outra coisa, em relação ao Estado alemão, que lhe dar o nome de Império ou corpo político. Já não se discute acerca do conceito sob o qual se inclui a Constituição alemã, [pois] o que não pode chegar a ser concebido não existe de modo algum (VD, p.461; Hegel, 1972, p.146).

Os positivistas não se esforçavam para encontrar a razão, a necessidade nos próprios acontecimentos; ao contrário, tinham a visão limitada e não conseguiam enxergar o sentido da unidade política que pulsava na Alemanha em meio à multiplicidade de acontecimentos. Então, a única atitude desses teóricos era descrever empiricamente o Estado alemão, sem se preocupar com a contradição existente entre a forma da Constituição e o conteúdo da realidade alemã, que era a ausência da unidade política.

No que diz respeito aos jusnaturalistas, o jovem Hegel afirma que esses teóricos são dominados pelo pensamento formal, pois acreditavam na necessidade e na universalidade dos conceitos, a ponto de defenderem que o direito, o Estado e a liberdade deviam ser totalmente fundados nos puros princípios da razão. Ao que tudo indica, Hegel refere-se especificamente às doutrinas jusnaturalistas de Kant e Fichte, já que em outros escritos, como no artigo do *Direito Natural* (1802), ambos serão acusados de romper com o elo entre a necessidade do racional e a contingência dos fatos, entre o conceito e a intuição, entre o dever ser e o ser. Segundo Hegel:

Pois o que nos arrebatava e faz-nos sofrer não é o que é, e sim o que não é como deveria ser; mas se reconhecemos que é como deve ser, quer dizer, não segundo a arbitrariedade e o acaso, então reconhecemos também que deve ser assim. No entanto, parece difícil aos homens, geralmente, elevar-se ao hábito de conhecer e pensar a necessidade. Pois, entre os fatos e o livre apreender dos mesmos, eles colocam um monte de conceitos e de fins e exigem que o que acontece esteja de acordo com eles; mas quando isso se dá de outra maneira, como, sem dúvida, acontece quase sempre, desculpam-se de seus conceitos, como se nestes dominasse a necessidade enquanto que, no entanto, naquilo que acontece somente dominasse o acaso (VD, p.463; Hegel, 1972, p.11).

Os alicerces do método especulativo hegeliano são apresentados ainda de modo mais claro na crítica aos jusnaturalistas: aquilo que é na sociedade e no

Estado deve ser necessariamente assim.¹⁸ Hegel não estava preocupado em explicar simplesmente o que é e o que deveria ser no Estado alemão de acordo com as ideias abstratas da razão, todavia procurou reconhecer o que precisa ser necessariamente de acordo com o desenvolvimento efetivo da razão no mundo. Por isso, o nosso filósofo não pode concordar com os jusnaturalistas, pois eles contrastam a razão e a realidade, fundando a vida política nas leis formais do pensamento puro.

Com o propósito de pensar a efetividade do Estado ético e de reconhecer a razão especulativa nos acontecimentos políticos, Hegel irá prolongar em Jena o seu debate com os filósofos jusnaturalistas. No artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (DN) [Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften- (NR)]¹⁹, publicado em 1802, Hegel continua desenvolvendo algumas noções da *Constituição da Alemanha*, mas seu maior interesse é chegar cada vez mais próximo da ideia orgânica do Estado, ou melhor, da vida ética absoluta, espaço para a reconciliação efetiva do direito privado e do direito público.

O principal interesse do direito especulativo hegeliano é apresentar as mediações para reconduzir os homens egoístas à vida ética no mundo moderno. Assim, na trilha da CA, o DN desenvolve a ideia de que as normas do direito privado não são as mediações exclusivas da identidade do indivíduo e da coletividade; na verdade, é o direito público que possibilita ao indivíduo a vida ética absoluta como local para efetivação da liberdade.

No DN, ao apresentar a relação entre o direito natural e o direito positivo, quer dizer, entre as regras abstratas universais e a concretude particular dos povos, o

18 Conforme J.L. Hernández: “Hegel introduz então seu método dialético: declara que o objeto deste seu escrito é conhecer a realidade que é através de sua razão de ser ou de sua necessidade, quer dizer, compreender que o que é na realidade (was ist), tem que ser assim necessariamente (sein muss) e que, portanto, deve ser assim (sein soll). Desta forma, Hegel une o SER e o DEVER SER por meio do TER QUE SER: a necessidade ou a razão. Os jusnaturalistas colocavam o DEVER SER ou DIREITO DA RAZÃO como o verdadeiro, e os positivistas colocavam como verdadeiro o ser empírico do direito ou DIREITO POSITIVO. No entanto, ninguém concebia a verdade como a união do SER e o DEVE SER, compreendendo o SER como o empírico e o DEVER SER como o racional, que são dois aspectos do saber que estão sempre unidos nas coisas existentes. Agora, o existente em alemão se expressa de duas maneiras: se algo existe simplesmente, sem que tenhamos conhecimento de que é racional, autêntico ou verdadeiro, se denomina *Dasein*; se algo existe e é uma realidade cuja existência coincide com sua essência, então dizemos que tem razão ou que é autêntico e a isso se denomina *wirklich*. O real (*wirklich*) produz efeitos, é efetivo; o existente (*Dasein*) é um dado empírico, algo que existe, mas até que não se saiba sua verdadeira essência não sabemos qual é a sua eficácia. Hegel trata de conhecer a realidade efetiva do Estado alemão de seu tempo, a Constituição do Sacro Império, e descobre que esse Estado não é real (*wirklich*) e por isso diz que - já não existe (Deutschland ist kein Staat mehr). Os fatos não tardaram em confirmar que esta afirmação produzida segundo o novo método hegeliano era verdadeira (como se pôde comprovar em 1806)” (Hernández, 2009, p.77-78).

19 Utilizaremos a seguinte tradução brasileira da obra: Hegel, 2007. Indicaremos a seguinte versão da obra no original: Hegel, 1986. A tradução da citação do DN foi revisada pelo prof. Dr. Leonardo A. Vieira.

jovem Hegel assume a hipótese fundamental de que o direito natural, embora tenha a pretensão de se configurar como sistema de princípios ético-jurídicos racionais e universais, somente tem sentido na positividade. Logo, o direito especulativo, enquanto a mediação necessária para a realização da vida ética absoluta, apenas tem efetividade na história dos costumes éticos e das leis de cada povo. E nos povos, é o próprio espírito do mundo, o Absoluto, que se expressa e se experimenta em maior ou menor grau nas figuras particulares da cultura (DN, p.127; NR, 522). Nesse sentido, cabe à doutrina do direito especulativo identificar a efetivação livre do espírito em determinada época regida por leis positivas.

Mesmo considerando a relevância da positividade do direito, o jovem Hegel lembra que a simples existência de um código jurídico positivo não é suficiente para realizar a vida ética absoluta, pois em muitos casos o direito positivo vigente em nada se relaciona com os princípios da razão e da liberdade. Na CA, Hegel já denuncia a contradição entre as leis aceitas na Alemanha no fim do século XVIII e a necessidade de unificação do povo alemão, chegando a afirmar o isolamento da Alemanha em relação ao espírito do mundo. No artigo do DN, é retomada essa mesma crítica para explicar que quando as leis positivas são estranhas ao espírito do mundo, o povo é dissolvido. Segundo Hegel:

Assim, num povo dissolvido, por exemplo, no povo alemão, as leis podem seguramente parecer ter verdade, se não se distingue se elas são leis do negativo e da separação ou leis do que é verdadeiramente positivo e da unidade. Imediatamente com isso que as leis organizando um todo têm significação apenas para um passado e referem-se a uma figura e individualidade que, depois de muito tempo, é deixada como um invólucro morto, que elas ainda têm interesse apenas pelas partes e, por aí, não põem a relação viva a respeito do todo, mas uma autoridade e dominação estranha a ele (NR, 527; Hegel, 2007, p.132).

Frente ao exemplo do povo alemão, fica ainda mais evidente o interesse do direito especulativo em reunir o racional e o histórico, o ser e o dever ser, o universal e o particular, na unidade ética do povo. No contexto histórico, no qual as leis exercem poder estranho sobre os indivíduos, certamente, não existe um povo organizado na vida ética livre e justa, ao contrário, reina a desordem e a violência.

No seu projeto ético esboçado na CA e, em certos aspectos, aprofundado no DN, o jovem Hegel reconheceu na sua época o que era como deveria ser: a Constituição do Estado alemão unificado e justo de acordo com o espírito do mundo, por isso concluiu: “A Alemanha não é mais um Estado”. Na Alemanha, a essência do Estado não coincidia com sua existência, a Constituição racional não se configurava na realidade do povo. Mesmo diante dessa preocupante constatação política, o jovem Hegel convidou seus compatriotas a descobrirem a razão do Estado alemão nele mesmo e, a partir daí, a realizarem o esforço para efetivar a vida ética no novo mundo.

Referências

- Bourgeois, B. (2000). *O pensamento político de Hegel*. Tradução brasileira de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo, RS: UNISINOS.
- Beckenkamp, J. (2004). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Bobbio, N. (1989). *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade civil, Estado*. Tradução brasileira de Luiz Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: UNESP e Brasiliense.
- Bicca, L. A. (1997). “Revolução Francesa na Filosofia de Hegel”. In: *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola.
- Habermas, J. (2013). “A crítica de Hegel à Revolução Francesa”. In: *Teoria e práxis*. Tradução brasileira de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp.
- Hegel, G.W.F. (1971). „Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)“. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1972). *La Constitucion de Alemania*. Tradução de Dalmacio Negro Pavon. Madrid: Aguilar.
- _____. (1986). „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“. In: *Jenaer Schriften 1801-1807. Werk 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1990). “Carta a Niethammer de 13 de outubro de 1806”. In: *Correspondance I*. Paris: Gallimard.
- _____. (1990). “Carta a Niethammer de 29 de abril de 1814”. In: *Correspondance II*. Paris: Gallimard.
- _____. (2004). “O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão”. Tradução brasileira de Joãosinho Beckenkamp. In: Beckenkamp, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- _____. (2007). *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução brasileira de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola.
- _____. (2010). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução brasileira de Paulo Meneses et al. São Leopoldo: UNISINOS.
- Hernández, J.L. (2009). El Pensamiento político del joven Hegel. *Revista Anales de Drecho*, Murcia, 27, pp.66-91.
- Kant, I. (2002). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução portuguesa de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Marcuse, H. (2004). *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução brasileira de Marília Barroso. São Paulo: Paz e terra.
- Norbert, E. (1997). *Os Alemães - a luta pelo poder e a evolução do habitus no séc. XIX e XX*. Tradução brasileira de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- Oliveira, M. A. (1993). “A leitura hegeliana da Revolução Francesa”. In: *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola.

Ritter, J. (1970). *Hegel et la Révolution Française*. Paris: BEAUCHESNE.

Rosenzweig, F. (2008). *Hegel e o Estado*. Tradução brasileira de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva.

Recebido em: 18.12.2017

Aceito em: 20.06.2018

Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema

Resenha de *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, de Marcos Nobre (São Paulo: Todavia, 2018)

Luiz Philipe de Caux¹

luizphilipedecaux@gmail.com

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

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>

Tornou-se comum no último meio século - pense-se paradigmaticamente em Honneth - narrar filosoficamente a história da teoria crítica da sociedade como uma trama de sucessivas oportunidades vislumbradas, porém perdidas, para uma adequada crítica da dominação.² Numa das variantes desse verdadeiro paradigma narrativo estabelecido, caberia a cada vez recuperar as intuições de juventude não desenvolvidas por filósofos sociais que, em vez de amadurecê-las, delas se extraviaram, se tornando velhos incapazes de ver a emergência da novidade. Em sendo *prima facie* “apenas” uma (excepcional, diga-se de passagem) leitura estrutural da Introdução da *Fenomenologia do espírito*, o recente livro de Marcos Nobre, *Como nasce o novo*, esboça praticamente uma teoria geral desse suposto enrijecimento da crítica e vai buscar de modo metacrítico no jovem Hegel um antídoto contra esse envelhecimento. Seu empreendimento levanta hipóteses fecundas e mostra, sem dúvida, um caminho para escapar do estado há anos estacionado e estéril da teoria crítica neofrankfurtiana. Sugiro aqui, no entanto, uma avaliação de até que ponto o próprio Nobre responde satisfatoriamente a suas pretensões e propósitos. Trata-

1 O autor agradece o acolhimento gentil do prof. Marcos Nobre na leitura da resenha.

2 Esta espécie de romance de “deformação” dos filósofos-lidos (espelhado numa implícita história da formação do filósofo-leitor) é a estrutura da narrativa conceitual, por exemplo, de *Crítica do Poder* (Honneth, 1989 [1985]) em geral e de *Luta por Reconhecimento* (Honneth, 2003 [1992]), no que diz respeito à leitura de Hegel.

se de objetivos que o resenhista acredita compartilhar com o autor, de modo que o sentido dessas considerações é o de um debate franco sobre o melhor modo de alcançar certos objetivos comuns.

A ligação entre os dois planos tão díspares do livro, a leitura estrutural de um texto clássico e a metacrítica da (pré-)história da teoria crítica, é feita pela mediação de uma chave de interpretação do texto hegeliano como aquilo que Nobre chama de “modelo filosófico”, isto é, uma interpretação que postula a sua autonomia e subsistência como obra fechada e apartável de uma consideração sistematizante da obra de Hegel como um todo, levando em conta ainda a sua relação não com as intenções subjetivas do filósofo, mas com a experiência objetiva do tempo à qual o livro responde, ou, na expressão reiterada por Nobre, com as suas condições de produção intelectual. Numa palavra, a tese central de Nobre é que a Introdução da *Fenomenologia* absorveria e registraria na forma de um programa de método filosófico a eufórica experiência da emergência do novo vivida nos tempos de sua redação (a entrada da modernização a cavalo na Prússia), servindo como que de arquétipo de um modo “jovem” de se fazer teoria crítica que deveria ser recuperado. Nobre divide sua exposição em duas partes principais, o “trabalho de análise e comentário do texto da Introdução” e a sua própria “tomada de posição” em relação a ele.³ Na ordem da apresentação, esta vem antes daquele, com o próprio texto de Hegel intercalado, vertido novamente para o português pelo próprio Nobre. Inverterei aqui esta ordem, passando, entretanto, apenas brevemente pelo comentário ao texto hegeliano e dirigindo o interesse sobretudo à posição de Nobre sobre “a importância desse modelo de pensamento para o momento presente” (p. 9).

A sempre mais estreita especialização imposta pelo modo de operação das universidades e sua distribuição de recursos inibe entre nós a produção de trabalhos como o de Nobre. Reconhecido como um “especialista” nas tradições frankfurtianas, o autor realiza uma exegese de Hegel que não fica aquém da primeira linha de obras de hegelianos brasileiros - o que não surpreende em vista da notória competência transdisciplinar de um filósofo que se destacou nos últimos anos como um dos mais importantes analistas da conjuntura política. O texto é informado em particular pela literatura secundária clássica e mais recente alemã, francesa, estadunidense e brasileira e oferece amparos sólidos para suas teses interpretativas centrais em substanciosas notas de rodapé, entregando ao leitor ainda um panorama das interpretações divergentes encontráveis. Estas teses, para ir logo ao ponto, dizem

³ “E, no entanto, realizar essa necessária tomada de posição juntamente com um trabalho de análise e comentário do texto da Introdução prejudicaria consideravelmente a exposição. A solução foi expor essa tomada de posição separadamente” (p. 9). A opção de exposição/método de Nobre contrasta notavelmente com aquela, todavia de elevadas pretensões, da própria *Fenomenologia*: “O mais fácil é julgar o que possui um teor e uma solidez, mais difícil do que isso é apreendê-lo, e o mais difícil é produzir a sua exposição, o que unifica a ambos” (Hegel, 1986 [1807], p. 13).

respeito aos momentos de início e de conclusão da *Fenomenologia*. Trata-se para Nobre de descerrar o texto desses limites iniciais e finais e mostrar que o livro não começa nem termina onde se costuma fazê-lo começar e terminar. Essa reabertura do texto é justificada ainda extratextualmente pela remissão a dois fatos contextuais: o de que Hegel escreveu a *Fenomenologia* e, em particular, a sua Introdução, como introdução a um sistema ainda inconcluso (isto é, como a entrada em um *sistema fechado ainda aberto*); e isso no exato momento em que os exércitos franceses e, junto com eles, a ordem político-econômica burguesa, conquistavam a Prússia e aceleravam a dissolução da ordem feudal ali vigente (entenda-se: no momento histórico em que um potencial revolucionário se atualiza sem que se saiba ainda aonde vai dar). É como se, na *Fenomenologia*, Hegel tivesse cristalizado o próprio processo aberto, produzido algo que ainda não sabe o que é, trazendo a abertura de seu próprio tempo ao conceito.⁴

Intratextualmente, isso significa sustentar, por um lado, que no livro de 1807 o movimento da experiência não tem início, como em geral se sustenta e como a própria obra induz a ser lida, com o momento da certeza sensível, mas já antes na Introdução. Em outras palavras, na Introdução, já estaríamos no interior da experiência fenomenológica, que pega o bonde em movimento no seu exato tempo presente e o toma como pressuposto para poder negá-lo de modo determinado. Esse pressuposto atual inescapável, no qual a experiência começa apenas a fim de negá-lo, é uma concepção representativa de conhecimento que Nobre, na esteira da primeira frase da Introdução, chama de “representação natural” (correspondente em certa medida, mas não de modo tão determinado, à concepção kantiana de conhecimento). Essa “representação natural” é levada às suas últimas conseqüências e o resultado é uma concepção “apresentativa” de conhecimento (concepção que se revela, num nível “meta”, como a que acabara de estar em ação nessa apresentação da passagem da representação à apresentação). Tendo entendido a si mesma, vindo a saber que não tem nenhuma “fixidez ontológica” e retirado o entrave da concepção representativa de conhecimento do caminho fenomenológico, a experiência precisa então *retornar* à certeza sensível como modo de recuperar a história de como se prendeu às positivities prévias e de como delas se despreendeu, e assim reabrir no presente o caminho para o novo. A outra tese interpretativa central é a de que a passagem da razão ao espírito no meio do livro não representa uma ultrapassagem do ponto de vista da experiência, que na verdade caminha até o saber absoluto na conclusão do livro. Também o saber absoluto é, para Nobre (apoiado parcialmente em Hans Friedrich Fulda), experiência da consciência, e não recai, portanto, num

4 “O modelo teórico legado pela *Fenomenologia* tem, portanto, pelo menos dois aspectos característicos: o de um *work in progress* em sentido mais restrito, que resultou no próprio livro publicado, e o de um *work in progress* em que um Sistema da ciência a ser produzido permanece como horizonte, configurado em um diagnóstico de tempo de intenção sistemática” (p. 47).

ponto de vista de Deus que seria aquele típico do sistema enciclopédico. A tese de Fulda é que o saber absoluto ainda é um saber experimentado, finito, de modo que também ele precisa ainda se pôr em movimento (p. 45). Mesmo que em formulações distintas, essa é por excelência a compreensão “jovem-hegeliana de esquerda” (à qual Nobre se filia (p. 220)), para a qual o sistema pronto e acabado de Hegel, justamente ao ser levado a sério em seu teor de verdade, entrava novamente em contradição na experiência com a realidade irreconciliada, exigindo a emergência de uma nova supressão, dessa vez prática.

As duas teses interpretativas de Nobre sobre o início e o fim da *Fenomenologia* - a) a de que o movimento dialético da experiência tem início já na Introdução e, nesse sentido, inicia sua dança lá onde se encontra a rosa, em sua experiência histórico-filosófica presente, e b) a de que esse movimento não termina onde parece terminar, mas projeta-se para além de si mesmo, uma vez que permanece finito -, essas duas teses convergem para a definição de “modelo filosófico” como obra que responde a seu tempo e que se sustenta sem recurso aos demais momentos da obra do autor. A ideia é que a *Fenomenologia*, ao contrário do estabelecido hegemonicamente na literatura secundária, não pressuporia o sistema pronto e acabado. Ela é “simplesmente” um engajamento filosófico crítico com o estado de coisas presente, sem ancoramento numa verdade definitiva atemporal (o sistema, do qual Hegel ainda não dispunha), e que começa sua ação partindo não de uma abstrata experiência imediata em geral (certeza sensível), mas sim da sua própria experiência imediata concreta (a concepção representativa de conhecimento), a fim de eliminar os entraves para a emergência de um novo que, de resto, já marchava ao seu encontro. A Introdução da *Fenomenologia* se destacaria então como texto paradigmático para a determinação da tarefa da crítica em geral porque, no *corpus* da obra de Hegel, é o local inaugural onde o filósofo se dirige precisamente aos “entraves autoimpostos” de seu tempo, a fim de eliminá-los e de liberar o automovimento do conceito.

Mas a caracterização da *Fenomenologia* como “modelo” possui ainda um aspecto decisivo para o horizonte do trabalho de Nobre. Não se trata apenas de dizer que o texto de 1807 para em pé sem o escoro da *Lógica* ou da *Enciclopédia*, isto é, do sistema em geral. Se a *Fenomenologia* é um “modelo” que responde a um diagnóstico de tempo específico, o programa filosófico da *Enciclopédia*, no qual se encaixam, por exemplo, a *Lógica* e a *Filosofia do Direito*, é, por sua vez, um “modelo” distinto que só emerge pela necessidade de reagir a um outro diagnóstico. “Mudanças na posição de Hegel estão necessariamente vinculadas a mudanças de diagnóstico de tempo”, diz Nobre (p. 23).⁵ O autor não é obviamente o primeiro a constatar essa relação, mas sua originalidade está nas consequências teórico-programáticas que deseja

⁵ Cf. a distinção útil feita por Nobre entre “diagnóstico de época” e “diagnóstico do tempo presente” (p. 280-1, n. 28).

dela derivar. Para Nobre, trata-se buscar as “afinidades desse modelo filosófico [da *Fenomenologia*] com o momento atual e suas condições de produção intelectual” e “projetar Hegel para além de 1807” (p. 10). A fim de verificar a plausibilidade desse programa hoje, é preciso entender melhor que passagem foi aquela que teria levado Hegel à necessidade de formular um novo “modelo”.

A *Fenomenologia* se distinguiria enquanto “modelo” por dar conta de uma transformação epocal em curso, a invasão napoleônica na Prússia e a consequente modernização das suas relações políticas, econômicas e sociais, da qual Hegel era, todavia, partidário. O “nascimento do novo” ao qual Hegel quis fazer jus em seu texto corria em paralelo com as transformações radicais que vinham do outro lado do Reno. Em registro filosófico, Hegel deveria dar conta do fato de que “o *nascimento do novo* se dá em uma situação de descompasso entre uma consciência que ainda não está à altura da real novidade do seu tempo (que corresponderia ao que Hegel chama de consciência ‘natural’) e aquela forma de consciência (chamada de ‘filosófica’ pela bibliografia hegeliana) que alcançou uma compreensão de seu tempo em todos os seus potenciais” (p. 18). A “real novidade” é, obviamente, a deposição do Antigo Regime e a instauração de uma ordem burguesa. É como se se tratasse então de elevar a filosofia ao nível de racionalidade já atingido pelas relações sociais reais. Mas há algo de incomodamente delicado nessa tese: o nascimento do novo de Hegel é então não mais do que a atualização do (aqui) atrasado à altura de um novo (alhures) já surgido? Se não quisermos enfraquecer o argumento a tal ponto, é preciso antes compreender que espécie de “novo” Hegel pretende de fato estar vendo emergir, um novo que não apenas acertasse os ponteiros com o fuso francês, mas lhe fizesse avançar mais um grau do relógio histórico. Mas este é o momento em que Nobre diverge e prefere não acompanhar o envelhecimento do filósofo.

Ora, o “novo” que emerge após a *Fenomenologia* e a ocupação francesa é justamente a Restauração e aquilo que, para Nobre, é seu correlato filosófico: o sistema. Trata-se, aos olhos da obra de maturidade de Hegel, ou, se se quiser, de seu novo “modelo”, efetivamente de uma nova figura do espírito do mundo na qual a própria negatividade que girava em falso e jacobinamente é institucionalizada e pode operar de modo “seguro”, preenchido por “relações éticas”. Em outras palavras, trata-se daquele momento “alemão” do desenvolvimento do espírito, no qual a liberdade sabe a si mesma como fundamento das ordens sociais e assim finalmente se reconcilia consigo mesma e forma sistema. “A modernidade” - e cabe acrescentar, em particular a “modernidade normalizada” após o Congresso de Viena - “é a primeira época a comportar e suportar o negativo dentro de si, a primeira época capaz de ir além de si mesma sem sair de si mesma” (p. 61).

Mas, se assim é, então não tanto a interpretação de Nobre da *Fenomenologia*, mas sua ideia de recuperá-la como “modelo” para o presente, se encontra diante de

um dilema. Pois se a noção de “modelo” associa conteúdos filosóficos às experiências históricas objetivas com as quais tiveram de lidar, é em face de cada diagnóstico que os “modelos” podem ser julgados como “bons” ou “ruins”, se não se quiser recair em um historicismo no qual todos os “modelos” são igualmente bons porque são sempre adequados a seus respectivos presentes. O próprio Hegel parece ter entendido que o sistema filosófico enciclopédico fechado e a nova organização social alemã “normativamente autocertificada” (para usar uma expressão de Habermas cara a Nobre) correspondem de fato àquele “novo” que deveria ser desbloqueado para perseguir e levar adiante a trilha de transformação reaberta com a Revolução Francesa (como Nobre mostra em pp. 52-61). Cada “modelo” hegeliano seria então igualmente bom, pois encontraria seu critério de avaliação na respectiva experiência histórica. Mesmo que se admita, portanto, que a *Fenomenologia* é um “modelo” no sentido de não carregar o sistema dentro de si como seu pressuposto, o que faz dela um modelo a ser “atualizado” hoje (p. 61)? Também essa pretensão não é contraditória? Se se trata sempre de modelos e se modelos são dependentes de diagnósticos, que sentido há em projetar um modelo para além de seu diagnóstico? A não ser que se sustente uma analogia de diagnósticos entre o Brasil de 2018 e a Prússia de duzentos anos antes, como essa “atualização” é possível? Qual é a experiência de emergência do novo *hoje* à qual a filosofia teria de fazer jus?

O caminho de atualização de Nobre, no entanto, não passa por um diagnóstico, embora poucos filósofos entre nós estejam tão atentos ao presente e bem preparados para oferecer um quanto ele (*vide* sua inteira atividade como intelectual público).⁶ Em vez disso, Nobre percorre outra vez algumas estações da história do hegelianismo de esquerda a fim de mostrar como alguns dos filósofos dessa tradição (em particular Marx, Lukács e Honneth) apresentariam um modo semelhante de “envelhecer”, passando, como Hegel, de uma fase “fenomenológica” a uma fase “sistêmica” ou “enciclopédica”. A analogia soa apressada e demandaria de Nobre mais material de convencimento.⁷ Em todo caso, ela se dá pela tradução daquele modo jovem, fenomenológico e aberto ao novo de se fazer teoria social pela chave da “visada da subjetivação da dominação”. Cada um destes autores teria privilegiado em sua obra de juventude a análise de como a dominação social tem vez junto ao próprio processo de formação da subjetividade, mas teria sentido a necessidade de formular outros modelos em razão de seus respectivos diagnósticos ulteriores (Marx, com sua revolução que nunca chega; Lukács, com a redução dos potenciais

6 E embora sugira ainda que “a Teoria Crítica poderia deixar para trás o fardo da ‘melhor teoria’ em que se embrenhou nas últimas décadas, voltando a conceder ao diagnóstico de tempo presente a primazia que sempre teve na melhor tradição marxista” (p. 80).

7 Cf. afirmações como a seguinte: “Se *História e consciência de classe* pode ser entendido como a *Fenomenologia* de *O Capital*, a *Ontologia do ser social* pode ser lida, analogamente, em termos de uma versão materialista da *Enciclopédia* de Hegel” (p. 64).

emancipatórios liberados na Revolução Russa com a burocratização e o socialismo de um só país da União Soviética; Honneth, com a colocação em risco e a necessidade de salvaguardar os “progressos” morais da geração de 68). Obras tão díspares como *O Capital*, *Ontologia do ser social* e *O direito da liberdade* teriam em comum serem obras “enciclopédicas”, cuja compreensão sistemática pronta e acabada do mundo recalaria o momento fenomenológico, que, na definição do autor, “concede um lugar de destaque aos processos de subjetivação da dominação em toda a sua complexidade e sem a unilateralidade da primazia de uma determinação da subjetividade pelas estruturas de dominação” (p. 63).

Pois bem, se o propósito de “atualizar” o “modelo” da *Fenomenologia* não é justificado, como parecia necessário, por uma analogia dos diagnósticos de tempo de outrora e de hoje,⁸ ele parece sê-lo, então, por essa tomada de partido de Nobre pela prioridade da tarefa de investigação da subjetivação da dominação e das formas de resistência à integração total. Ao cabo, Nobre advoga que a Introdução da *Fenomenologia* é hoje o modelo que, devidamente “atualizado”, poderia abrir caminho para a teoria crítica escapar do “reconstrutivismo” (velho-hegeliano) em que se encontra. Em vez de “reconstruir” critérios da crítica lá onde estão institucionalmente estabelecidos, a teoria deveria se voltar, se leio bem as entrelinhas do texto de Nobre, a uma normatividade reprimida ou que vigora às margens, abafada e refugiada, enquanto mera ideia, na subjetividade de grupos oprimidos. Verificar como a dominação é introjetada seria ao mesmo tempo verificar como ela poderia não o ser. Em conclusão, caberia apenas perguntar se o que Nobre quer recuperar então não seria antes o jovem Honneth que o jovem Hegel.

A formulação sintética dada por Nobre para a caracterização dos modelos “de extração fenomenológica” (a “visada da subjetivação da dominação”) parece, ao fim da leitura da Introdução da *Fenomenologia*, na verdade mais próxima dos primeiros trabalhos de Honneth do que do dialético Hegel.⁹ Não é claro no texto de Hegel

8 “Atualização” significa aqui antes um *update* ao “estado da arte” da filosofia do que uma verificação da sua relação com a situação história presente: “assim como uma atualização do projeto da *Fenomenologia* teria hoje de proceder a uma reconstrução em termos comunicativos da noção de ‘espírito’ (a ser realizada segundo a noção de ‘experiência’), a ideia de ‘formação’ teria de ser ela mesma reconstruída nesses termos, de maneira a libertá-la do macrossujeito que pressupõe” (p. 323, n. 95).

9 Trata-se de uma filiação expressa: “É desse ponto de vista que se pretende jogar nova luz sobre um modelo de renovação da Teoria Crítica considerado aqui de extração fenomenológica como o oferecido por *Luta por reconhecimento* - ou, talvez, mais precisamente, aquele veio de atualização aberto por *Crítica do Poder*” (p. 81). Cf. ainda, ilustrativamente, a semelhança quase parafrástica do penúltimo parágrafo de Nobre (“E a crítica dessa invisibilidade é o que faz desse livro [*a Fenomenologia*] um modelo filosófico ainda hoje um ponto de partida talvez incontornável para uma Teoria Crítica da sociedade que tenha por objetivo não apenas investigar a cunhagem da subjetividade pelas estruturas de dominação, mas igualmente os processos de subjetivação em que surgem os potenciais não só de resistência, mas também de superação da própria dominação” (p. 238)) e o modo como Honneth define a tarefa da teoria crítica no posfácio de *Crítica do poder* (“hoje um problema-chave da teoria crítica da sociedade é representado pela questão de como pode ser obtido o quadro categorial de

lido por Nobre de que modo o complexo programa de (não-)método desenvolvido pelo filósofo pode ser reduzido a uma consideração teórica das lacunas e falhas da integração social tendencialmente total representadas por aquilo que, nos sujeitos, recalitra à subsunção no universal. Se a *Fenomenologia* representa de fato, como sustenta Nobre, um modelo para a crítica radical que visa desbloquear o movimento do seu objeto através da recepção ativa de sua própria negatividade, então a ideia de que a transformação do objeto ocorre pela oposição a ele dos restos e falhas nas quais ele não se efetivou plenamente já é uma projeção subjetiva da teoria sobre o objeto e representa exatamente aquilo que Hegel deseja superar, aquela concepção que Nobre chama de “representação natural”. Isso porque opera implicitamente com a ideia restrita de que a negatividade a ser acolhida pela teoria está localizada nos excessos de subjetividade não integrada. Essa concepção parece confundir, no conceito hegeliano de “experiência”, a subjetividade da consciência que experimenta o movimento do objeto (i.e., a subjetividade do teórico) com a subjetividade do indivíduo não completamente integrado, que só pode aparecer, de fato, como objeto da experiência do teórico. Significa, ademais, tomar as lacunas de integração (as “práticas de resistência e contestação à dominação em suas múltiplas dimensões” (p. 71)) como ponto de ancoragem da crítica e esperar que a superação de um estado atual venha justamente do seu “lado de fora”, daquilo que não está subsumido à sua lógica.¹⁰ O objeto é cindido num universal a ser negado e num particular afirmado e a crítica perde a imanência ao objeto, a sociedade, - pois não há crítica imanente onde o seu objeto não pode ser sintetizado especulativamente como um objeto único em movimento (e este sim me parece ser o sentido da *Introdução* e sua lição para a teoria crítica). O próprio Honneth, que iniciou sua proposta de reformulação da teoria crítica nos termos ora repropostos por Nobre, não a abandonou porque se tornou um velho saudosista de 68, mas porque percebeu as aporias a que aquela posição conduzia: a aparente recalitrância à integração na ordem de dominação não faz por si só da subjetividade marginal um ponto de ancoramento para a crítica, o que deveria ser claro em tempo de eleitores de Trump, da *Alternative für Deutschland* ou de Bolsonaro. Na teoria, a subjetividade antagônica apenas posterga o momento em que é preciso diferenciar entre a “boa” oposição e a “ruim”, e nesse caso o critério é extrassubjetivo. Assim, o Lukács de *História e Consciência de Classe* (que comparece em Nobre como exemplo de autor “jovem”) teve de se apoiar numa análise de crítica da economia política para indicar o proletariado como

uma análise que seja ao mesmo tempo capaz de abarcar, com as estruturas de dominação social, também os recursos sociais para sua superação prática” (Honneth, 1989 [1985], p. 382).

10 Em termos semelhantes, Nobre se refere a uma passagem de Adorno, na qual este estaria a dizer, na sua interpretação, que “integração” e “resistência” se relacionariam “como água e óleo” (p. 75). Tanto a interpretação da passagem parece estar equivocada (o que infelizmente não pode ser discutido aqui), quanto, como dito, essa parece ser antes uma implicação do programa de Nobre.

aquele que poderia se subjetivar em acordo com sua própria essência; e, mais tarde, Honneth teve de buscar nas expressões conceituais das regularidades da integração social funcional o critério das reivindicações de reconhecimento boas e ruins. Se ser “jovem” em filosofia é dedicar-se à análise da subjetivação da dominação, os jovens deixaram de ser jovens justamente quando levaram esse problema a sério e enxergaram que ele não se resolve na subjetividade; ou que a subjetividade é porta de acesso e obviamente não pode ser desprezada, mas precisa passar a uma análise mais aprofundada da pré-constituição objetiva da subjetividade. Em outras palavras, os “velhos” tiveram muitas vezes seus bons motivos para envelhecerem, e fizeram sim, em parte, justiça ao mundo em se tornando sistemáticos, porque a estruturação social possui sim um caráter tendencialmente sistemático. Justamente por o possuir, ela determina a subjetivação até mesmo lá onde parece não determinar, e a subjetividade antagônica é ela mesma também marcada por ser subjetividade antagônica à ordem de dominação e estar, portanto, determinada por essa ordem de dominação, não ser a ela externa e não poder ser tomada por critério de sua crítica. Por isso compra-se sempre o risco, ao privilegiar a subjetividade já encontrada dada na realidade, de se estar sendo afirmativo do mundo, mas com a aparência de se o estar negando. Adorno disse uma vez que “apenas quem reconhece o mais novo como o mesmo serve àquilo que seria distinto” (Adorno, 2003, p. 376). A proposta de Nobre arrisca-se a, em vez de instigar e participar do “nascimento do novo”, afirmar nostalgicamente o “bom e velho” que *ainda* não cedeu ao universal e representa assim antes um resquício de uma figura anterior do que um anúncio de uma que surge.

Referências

- Adorno, T. W. (2003 [1942]). „Reflexionen zur Klassentheorie“. In: _____. *Soziologische Schriften I (= Gesammelte Schriften, 8)* (pp.373-391). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1989 [1985]). *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- _____. (2003 [1992]). *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.
- Hegel, G.W.F. (1986 [1807]). *Phänomenologie des Geistes (= Werke 3)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Recebido em: 11.09.2018

Aceito em: 13.12.2018

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



TRADUÇÃO

Tornar-se um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth¹

Isabelle Aubert²

O tornar-se sujeito dos indivíduos interessa, de maneira central, a Jürgen Habermas e a Axel Honneth, que buscam, no desenvolvimento da subjetividade, recursos para um julgamento crítico possível.³ Os dois autores levam a cabo suas reflexões à luz de um programa de teoria crítica da sociedade. Membros, respectivamente, da segunda e terceira gerações da “escola” de Frankfurt, devemos lembrar que eles herdaram uma antiga descrença para com a figura do sujeito da filosofia moderna.

Em *O discurso filosófico da modernidade*, Jürgen Habermas lembra a forma pela qual a modernidade se torna crítica de si mesma a partir de Hegel, desenvolvendo um duplo movimento de aceitação e de crítica frente ao seu princípio, a subjetividade (Habermas, 1988, pp. 18-60).⁴ Por um lado, o princípio da modernidade filosófica é de fato, para Hegel, a “subjetividade”, no sentido de que ela combina os traços do individualismo, do direito à crítica, da autonomia de ação e da filosofia idealista. Por outro lado, Hegel salienta as insuficiências do idealismo transcendental kantiano, que, no entanto, é quem melhor expressa a concepção moderna da subjetividade: diante do desenvolvimento das esferas sociais autônomas, de uma modernidade dividida, a estrutura da consciência de si é ultrapassada, tanto em sua função epistêmica de inteligibilidade quanto como fundamento normativo. Hegel teria mostrado como o princípio *kantiano* da subjetividade, que é associado à razão, não pode apreender os múltiplos aspectos e tensões do mundo social provenientes de uma dialética da racionalidade. Já Habermas (e em seguida Honneth) retoma essa crítica de um sujeito que seria o fundamento da racionalidade.

1 Tradução de Paulo Amaral, aluno de graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. A tradução foi feita a partir da versão completa deste ensaio, que serviu de base para a conferência realizada pela professora Isabelle Aubert na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP) em 27 de outubro de 2017, com o título “Devenir un sujet critique: Jürgen Habermas et Axel Honneth”. Ele também foi publicado em Rodolphe Calin e Olivier Tinland (dir.). *La Subjectivation du Sujet Critique. Etudes sur les Modalités du Rapport à Soi-même*. Paris : Hermann, 2017, pp. 229-252.

2 Isabelle Aubert é professora da Université Paris 1 / Panthéon-Sorbonne.

3 A Professora agradece a Marie Garrau por sua releitura crítica.

4 Daqui em diante citado como DPM.

Em um primeiro momento, Habermas estende esta crítica ao rejeitar tanto o sujeito da consciência de si, ilustrado pelo *cogito* cartesiano ou pelo sujeito transcendental, como também a ideia de um sujeito macrosocial, tal como o Espírito objetivo ou o proletariado, que se realiza através da história. Em seguida, como se sabe, o filósofo de Starnberg efetua uma mudança de paradigma na filosofia e nas ciências sociais. Para estudar as características dos membros das sociedades atuais, tanto indivíduos singulares quanto sujeitos definidos pela aquisição de mesmas competências, convém passar do paradigma da subjetividade para o da intersubjetividade.⁵ Esta mudança conduz à revisão das noções de sujeito e de racionalidade. Ao contrário dos pós-modernos, que eliminam a própria possibilidade de uma racionalidade fundadora de normas ao rejeitar a noção “moderna” de sujeito racional, Habermas se inspira na virada linguística da filosofia, em particular do segundo Wittgenstein, para pensar uma racionalidade processual que emerge da comunicação cotidiana. Se o trabalho habermasiano sobre a pragmática linguística permite mostrar a importância de uma comunicação não deformada para a formação de sujeitos autônomos e indivíduos que tenham uma relação autêntica com eles mesmos, Axel Honneth, por sua vez, conserva, a partir do modelo de intersubjetividade, a representação infra e extralinguística de uma racionalidade ligada à satisfação de normas de reconhecimento. Esta (muito) breve visão geral da maneira como esses dois teóricos se situam em relação a outras correntes críticas da subjetividade pretende lembrar que a passagem ao paradigma da intersubjetividade representa, para os autores aqui referidos, uma virada *metodológica* na filosofia. As questões oriundas de suas reformulações da noção de sujeito só podem ser entendidas à luz desta orientação decisiva.

O objetivo deste artigo é estudar de perto as figuras revisadas do “sujeito”, como sustentadas por Habermas e Honneth. Mostraremos como a dimensão do tornar-se sujeito adquire neles uma inquietação: como fornecer, aos sujeitos socializados, os meios para se tornarem sujeitos críticos? A fim de explicar como esta questão se torna um problema crucial, algumas palavras iniciais são necessárias para abordar as conceitualizações de “sujeitos” desenvolvidas por Habermas e Honneth no contexto das teorias relacionais e processuais da intersubjetividade.

Os dois Frankfurtianos se interessam, com atenção, pela constituição dos sujeitos socializados, pelos indivíduos das ciências sociais e da psicologia. Ambos articularão a pesquisa sobre a formação identitária *via* socialização, que se encontra na psicanálise (Freud), na psicologia social (G.H. Mead) e na primeira Teoria Crítica,⁶ à ideia de uma formação recíproca das consciências, proveniente de Hegel, e em

⁵ Sobre esta questão e suas implicações, ver Aubert (2015).

⁶ “O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão” (Horkheimer, 1974, p. 144). De Sigmund Freud, ver Freud, 1995.

particular do Hegel do período de Jena. Ao combinar esses eixos de pesquisa, Habermas e Honneth encontram uma base sólida para explicar a formação da subjetividade a partir da interação e para considerar a intersubjetividade como o fato social primeiro. Além dessas referências comuns, outros autores serão mobilizados por um e pelo outro, e especialmente por Habermas, que tem de justificar a mudança de paradigma filosófico perante a comunidade científica - essa dimensão de justificação ocupa menos Honneth, que toma emprestado um caminho já aberto por seu antecessor. Assim, Habermas tem de convocar mais pontos de apoio para dispensar a filosofia do sujeito, em particular, a abordagem fichteana da interação, o programa (incompleto, segundo ele) da intersubjetividade da “Quinta Meditação Cartesiana” de Husserl e a teoria dos atos de linguagem.⁷

Partir, desde o início, do fato da intersubjetividade, como fazem os dois teóricos críticos, tem consequências metodológicas. Retirar-se da sociedade para adotar um ponto de vista exterior a ela parece uma ficção irrealista. Por consequência, Habermas e Honneth não pretendem nem observar os sujeitos - o teórico não saberia se separar de seu ambiente social - nem abstraí-los do seu contexto social - segundo uma construção fictícia. Ao adotar a perspectiva do “participante virtual” (Habermas, 1987, p. 137),⁸ que ilustra o método reconstrutivo deles, os dois teóricos da sociedade estudam os sujeitos em seu contexto social, como sujeitos socializados: a interdependência entre o indivíduo e a sociedade é um dado primordial. Tornar-se um sujeito não é, desta forma, um caminho simplesmente individual, mas depende das condições da vida social. Este entrelaçamento entre o individual e o coletivo, que conduz à ruptura com o individualismo metodológico nas ciências sociais, explica o profundo interesse dos dois filósofos pelas condições atuais de constituição da subjetividade. Os seus predecessores da “Escola” de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, mostraram esse caminho ao associar o trabalho da filosofia à pesquisa sobre os distúrbios psíquicos da psicanálise e, também, a uma sociologia que conduz à crítica cultural, tomando por objeto os comportamentos cotidianos dos indivíduos socializados.⁹ A Teoria Crítica caracteriza-se, antes de mais nada, por um procedimento: para explicar e denunciar os males individuais e coletivos, ela estuda as práticas sociais existentes e, em seguida, faz emergir as expectativas normativas que lhes são imanentes e cuja realização é bloqueada. A formação da identidade e as condições de socialização, por um lado, e o estado geral de uma sociedade

7 Jürgen Habermas introduz o paradigma da intersubjetividade após longos comentários sobre esses autores: para Fichte e Hegel, ver Habermas, 1973 e 1993 (daqui em diante citado como PPM); para Husserl, ver Habermas, 1995. Para um estudo que articule Fichte, Husserl e Habermas sobre essa temática, ver Aubert, 2008, pp. 89-100. Ao prolongar o caminho da intersubjetividade, Axel Honneth reivindica principalmente Hegel (cf. Honneth, 2000 e 2008).

8 Daqui em diante citado como TAC 1.

9 Sobre o uso da psicanálise, cf. em especial, Horkheimer, 1974a, p. 229-320. Para o uso da sociologia, Adorno e Horkheimer, 1974, pp.129-176; para um estudo empírico, ver por exemplo Adorno, 2010.

particular, de outro, estão em uma situação de interação recíproca: sua evolução é conjunta, suas patologias se desenvolvem em conjunto. A Teoria Crítica, de maneira geral, procura apreender, em um contexto preciso, as condições de possibilidade de autonomia e de realização individual, bem como os obstáculos à sua realização. Se a primeira geração do Instituto de Pesquisa Social mostrou como o capitalismo avançado (e não somente o fascismo) dos anos quarenta provocou a morte de toda subjetividade autêntica, tornou-se um grande desafio para seus sucessores mostrar os caminhos possíveis de um tornar-se sujeito nas condições democráticas da reconstrução do pós-guerra.

Da mesma forma que seus predecessores, Habermas e Honneth têm uma visão neomarxista de crítica social. Seus modelos de teoria crítica são inspirados, como em Adorno e Horkheimer, por Hegel e Kant, e suas abordagens articulam a filosofia às pesquisas empíricas das ciências sociais e às disciplinas mais especializadas (psicanálise, psicologia social, direito, etc.). A interdisciplinaridade e o diálogo com os trabalhos empíricos permitiriam à filosofia formular um julgamento sobre a situação atual e extrair o potencial normativo presente no social. Dito isto, ao contrário de seus predecessores, Habermas e Honneth não se contentam em estabelecer um diagnóstico do presente e em denunciar as causas profundas das patologias existentes; ademais, eles têm a ambição de localizar os meios para melhorar a sociedade indicando os recursos críticos que os sujeitos socializados ainda trazem consigo. Assim, de acordo com os dois autores, a formação de sujeitos é entendida em relação ao horizonte projetado de seres autênticos e autônomos que servem como padrão de medida para o desenvolvimento atual. Trata-se, pois, de medir, à luz deste padrão, os possíveis graus de autonomia e de autorrealização.¹⁰ E trata-se, sobretudo, de não tomar os sujeitos socializados como sendo simplesmente os receptores passivos de uma evolução social que ocorre sem eles, mas antes de considerá-los como membros ativos que podem se tornar sujeitos críticos, sujeitos capazes de tomar posições pessoais sobre suas condições sociais de existência em práticas específicas (discursos, mobilizações).

Várias questões são levantadas a partir deste exame das *condições de aparição de uma subjetividade crítica* que nós empreendemos acima. Em primeiro lugar, trata-se de saber como, segundo Habermas e Honneth, os sujeitos das sociedades capitalistas contemporâneas podem adquirir *competências* para formular um julgamento crítico, de que forma eles podem desenvolver capacidades racionais autônomas. Este é o fio condutor deste artigo.

As pesquisas conduzidas pela teoria crítica comunicativa de Habermas, e em seguida pela filosofia do reconhecimento de Honneth, sobre a formação de uma

¹⁰Mostraremos que se Habermas coloca sob o mesmo nível de igualdade a autonomia e a autorrealização, Honneth tende a subordinar o primeiro ao segundo.

subjetividade crítica, levantam uma segunda questão. No seio da Teoria Crítica, uma tal linha de pesquisa não tem nada de evidente. Procurar mostrar que o “interesse pela emancipação” (Habermas, 1973a, p. 156 sq)¹¹ não desapareceu e se perguntar quais são as condições reais que fazem emergir os atores capazes de realizar a crítica denota uma relativa confiança na situação das sociedades capitalistas ocidentais a partir da segunda metade do século XX. A primeira Teoria Crítica, cujo espírito a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer expressa de modo paradigmático, perdeu as esperanças, em 1947, de encontrar condições sociais que permitissem a aparição de sujeitos autônomos. O diagnóstico comum a Adorno e Horkheimer é o do “fim do indivíduo”,¹² onde, sob o efeito do conformismo mimético ambiente, a singularidade se dissolve nos personalidades-*tipo*. Ao buscar dominar a natureza, a racionalidade instrumental acaba reprimindo a natureza interior, fonte de espontaneidade: cada um se torna “semelhante ao mundo dos objetos, para sua própria preservação”¹³ ao se identificar com sua função social. Sendo este diagnóstico mantido por Adorno e Horkheimer nas décadas de 1950 e 1960, é surpreendente notar que o problema da reificação das consciências - ou de uma cegueira dos indivíduos face à opressão após a internalização da lógica social repressiva - preocupe muito menos Habermas e Honneth. Este seria o efeito da mudança de perspectiva nas ciências sociais: o fato de que não se observa mais o “sujeito” à maneira de um objeto, o que facilitaria uma objetificação indevida, mas que o considera de forma dinâmica, sempre inserido nas relações intersubjetivas. Ora, ainda que esses autores encontrem uma resposta para o risco de reificação das consciências, veremos que eles permanecem assombrados pelo retorno de outras formas de reificação.

Em terceiro lugar, é de se surpreender que os dois teóricos atribuam tanta importância à noção de *sujeito*. Em certo sentido, suas filosofias podem ser qualificadas como “pós-subjetivistas”. Conforme mencionado acima, elas rompem com os pressupostos metafísicos e o método das “filosofias do sujeito” em sentido amplo. O paradigma da intersubjetividade, introduzido por Habermas e seguido por Honneth, enfatiza o estudo da relação (sob as modalidades da comunicação ou do reconhecimento): ele destitui o sujeito de seu lugar central para analisar a sociedade. Seria de se esperar, portanto, que essas abordagens da relação não se ativessem mais à formação do sujeito, como o faziam as concepções derivadas da filosofia da consciência. Ao contrário, as suas abordagens lhe atribuem grande

11 Empregamos essa expressão em um sentido mais amplo do que o seu autor que, na década de 1980, distancia-se do próprio termo de emancipação - sugerindo uma “libertação” excessiva - e que prefere evocar um horizonte de justiça social definida pela autonomia e autorrealização. Uma continuidade temática permanece apesar desta mudança léxica. Cf. Habermas; Haller, 1994, p. 103.

12 Adorno e Horkheimer, 1974b, p. 164 sq; Horkheimer, 1947, p. 128 ; Adorno, 2011, p. 159-179.

13 Horkheimer, 1974, p. 123. Um estudo recente do conceito de reificação desde Lukács: Chanson, Cukier, Monferrand, 2014.

importância. Habermas e Honneth argumentam que a intersubjetividade é o conceito apropriado para explicar a formação da subjetividade. Trataremos de compreender a singularidade desta tese e, em particular, o fato de que a intersubjetividade não é a simples agregação de subjetividades presentes, como afirma Niklas Luhmann, no que diz respeito à teoria dos sistemas sociais (Luhmann, 1998, p. 874). A distância que é mantida entre as teorias da intersubjetividade e as abordagens centradas no sujeito aparecerá, então, gradualmente.

Por fim, o último ponto que merecerá a nossa atenção diz respeito à *crítica*. Habermas e Honneth se questionam como a crítica pode emergir das práticas de sujeitos socializados. O teórico apenas retransmite as vozes dos atores e revela as normas que estão subjacentes aos seus protestos e reivindicações. Fiéis a um espírito marxista, os dois autores procuram saber se uma *práxis* crítica dos atores é possível e descobrir a forma que ela pode assumir. O que está pressuposto é que esta crítica não pode ser uma experiência solitária; desta forma, eles se opõem à ideia, segundo Adorno,¹⁴ de um despertar individual para a crítica, que poderia ser provocado pela experiência estética ou pelo sofrimento. Mostraremos como uma crítica social realizada por vários sujeitos é condição de possibilidade da formação de sujeitos autônomos.

*

Jürgen Habermas rompe explicitamente com as filosofias do sujeito, em 1981, na *Teoria do agir comunicativo*. Esta é o resultado de mais de uma década de pesquisa. Antes dessa inflexão decisiva, a concepção habermasiana da subjetividade dependia, nos anos 1960, de um modelo de autorreflexão, conforme uma versão que é próxima do modelo de Adorno e Horkheimer.¹⁵ Na década de 1970, o trabalho sobre a pragmática linguística conduzido juntamente com Karl-Otto Apel e as pesquisas sobre a psicologia do desenvolvimento (Jean Piaget, Lawrence Kohlberg) levaram Habermas a se desvencilhar do sujeito reflexivo e a salientar a noção de “sujeitos capazes de falar e de agir”, mais adequada para dar conta da realidade comum dos sujeitos socializados.

A evolução teórica de Habermas também pode ser entendida à luz das reflexões filosóficas de seu tempo. A adoção do paradigma do agir comunicativo se insere em uma empreitada mais ampla de “transformação da filosofia” (Apel, 2007; 2010)

14 Cf. Adorno, 1978, p. 20 sobre o “momento estético” e p. 22 *sqq.* sobre o sofrimento.

15 Habermas (1976) procura desbloquear o potencial crítico deste modelo. Em textos anteriores, como *Espaço público*, Habermas compartilha o diagnóstico induzido por este modelo; assim, ele é questão de discussão em um artigo de 1964: “da rede dialética de um contexto comunicativo em que os indivíduos constroem a sua frágil identidade bordejando entre os perigos da reificação e perda de forma” (Habermas, 1979, p. 187).

que caracteriza a segunda metade do século XX. O gesto habermasiano repercute na filosofia social o *linguistic turn* (Bergmann, 2003; Rorty, 1967) iniciado pelos trabalhos de Wittgenstein. Virada essa que teve como efeito marcar o fim da filosofia da consciência. Habermas segue, em parte, esse movimento para dar um novo ponto de partida a uma teoria crítica enredada na figura da autorreflexão - desta maneira, ele tem em consideração tanto seus escritos de juventude como também Adorno e Horkheimer. Ao empregar o termo “filosofia do sujeito” em um sentido amplo, Habermas ataca, por razões metodológicas, teorias bastante diversas, com o intuito de fundar, a partir do zero, uma teoria social: ele estabelece uma ruptura com o sujeito de conhecimento que enfatiza uma atitude de observação; recusa também qualquer concepção monológica da consciência; rejeita o uso figurado de um conceito englobante de sujeito para considerar a sociedade como um todo ou designar um processo histórico; por fim, abandona a noção de sujeito transcendental, cuja função de fundamentação não seria necessária e introduziria uma distância insuperável para com a realidade dos sujeitos empíricos.¹⁶

Se Habermas se recusa a fazer com que a noção de sujeito desempenhe uma função de fundamento, é para evitar o risco de uma objetificação que seria facilitada pela atitude de um sujeito conhecedor que observa qualquer outra coisa (um ser inanimado, um ser animado, um ser humano) como um “objeto”. A crítica da relação sujeito-objeto serve para denunciar uma certa compreensão da relação consigo mesmo, mas também para rejeitar uma posição metodológica em sociologia. A reflexão sobre si não deve ser vista como a observação de *um si (un soi)* em que o sujeito se toma a si mesmo como objeto de conhecimento. Da mesma forma, a sociedade não é um objeto que se observaria do exterior, mas é constituída, dinamicamente, pelas trocas dos sujeitos. A dimensão processual é sempre perdida na relação sujeito-objeto, que está no centro das filosofias do sujeito. Habermas reforça sua posição examinando a importância que a linguagem possui para a socialização. A *Teoria do agir comunicativo* salienta que os sujeitos socializados, se buscarem sinceramente o entendimento entre si, adotam uma atitude de participantes, e não de observadores, quando colocados em posição de interlocução (Habermas, 1987, p. 166).¹⁷ A preponderância da comunicação no cotidiano leva ao reconhecimento da atitude fundamental dos sujeitos-participantes na produção de uma racionalidade não deformada. A atitude de observação, por outro lado, ao se fazer à custa do reconhecimento do outro, conduz a um uso instrumental da comunicação e a uma reificação das consciências. Portanto, mesmo que a razão não esteja mais centrada no sujeito, o lugar que o paradigma da intersubjetividade reserva a este último no processo de formação de uma racionalidade normativa permanece essencial.

16 PPM, pp. 207-242; TAC 1, p. 400 *sqq.* e DPM, pp. 348-396.

17 Daqui em diante citado como: TAC 2.

Mais especificamente, os trabalhos contemporâneos à *Teoria do agir comunicativo* sustentam uma nova tese sobre a *formação da subjetividade*, cujas principais linhas podem ser reconstruídas. Sendo as fontes de Habermas muito numerosas em relação a este assunto, nos concentramos naquelas que são as mais importantes. A fim de compreender a formação da relação consigo mesmo e a aquisição de competências características da subjetividade, a teoria da intersubjetividade comunicativa se inspira sobretudo na psicologia social de George H. Mead e na psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget e, sobretudo, na de Lawrence Kohlberg. Obviamente uma genealogia exaustiva da noção de “sujeitos capazes de falar e agir” também reuniria o estudo da interação de Goffman e a sociologia de Durkheim e Parsons, mas a seleção que aqui propomos é suficiente para nosso propósito.

O capítulo do *Pensamento pós-metafísico* dedicado a G. H. Mead esclarece a maneira como as teses de *Mind, Self and Society (L'Esprit, le Soi et la Société)* confirmam a posição habermasiana de formação do sujeito pela socialização comunicativa. Sem reproduzir todas as etapas da leitura de Habermas - ligeiramente modificadas quando comparadas com a *Teoria do agir comunicativo* em resposta a Hans Joas -, vejamos como o teórico crítico se apropria de certas teses meadeanas.

De acordo com o *Pensamento pós-metafísico*, as situações de interlocução em que se aprende a dizer «eu» (*je*) são notáveis pelo que elas testemunham do processo identitário. Ora, posto que se aprende o significado do pronome «eu» pela diferença com o uso do “tu”, de modo performativo, o “eu” não diz respeito simplesmente a uma referência privada a si, mas à relação consigo mediante o face a face com o outro. Nesse sentido, o uso do pronome pessoal atesta a constituição de um sujeito cujo núcleo é intersubjetivo:

O si (*soi*) da relação consigo original é um eu (*moi*) constituído a partir da atitude performativa de uma segunda pessoa e não um eu (*moi*) objetivado a partir do ponto de vista observador de uma terceira pessoa. É por isso que a consciência de si originária não é um fenômeno inerente ao sujeito nem à sua disposição, mas um fenômeno produzido pela comunicação (PPM, p.217).

Habermas assinala, desta forma, o erro do modelo reflexivo e introspectivo da consciência de si, na qual o sujeito se relaciona consigo mesmo como com um objeto e considera seu *eu (moi)* como sua propriedade interior. Trata-se ainda de uma relação reflexiva consigo mesmo, mas esta última é pensada como um “diálogo consigo mesmo” (*idem, ibidem*). Como o behaviorismo social de Mead mostrou, o si, da consciência de si, forma-se em um movimento que vai do exterior para o interior: a consciência depende do reconhecimento da minha qualidade de sujeito por parte de outros; reconhecimento este que é mediado por símbolos. E esses símbolos, segundo Habermas, são os da linguagem.

Se permanecêssemos nesta fase da análise, poderíamos ter a impressão de

que duas reduções estão sendo operadas: por um lado, a interação que usa sinais não-verbais, e que é importante para Mead, é negligenciada em favor da interação comunicativa; por outro lado, o padrão fichteano e hegeliano de reconhecimento é arbitrariamente ligado à linguagem e essa união parece definir “o diálogo consigo mesmo”. De fato, Habermas seleciona uma interação comunicativa mediada por símbolos linguísticos. O motivo dessa escolha reside no fato de que a linguagem é o “meio através do qual a pessoa se reconhece no outro sem objetivá-la” (idem, *ibidem*). Apenas a comunicação verbal é que dá acesso a uma posição simétrica entre os seres em presença, graças à alternância dos papéis (espaço onde o ouvinte torna-se um locutor, que toma posição por um sim ou um não). A situação do ato de fala é, dos diferentes tipos de interação, o escolhido como aquele que dá lugar, verdadeiramente, a um processo de reconhecimento.¹⁸ As condições de reconhecimento simétrico dos dois parceiros, e não a objetivação de um pelo outro, encontram-se no fato de que cada um adota a atitude performativa de interlocutor e utiliza símbolos comuns.

Na ocasião de um ato de fala, os interlocutores consideram-se mutuamente como sujeitos responsáveis por seus propósitos e, ao mesmo tempo, como tendo, cada um, um ponto de vista singular. Portanto, a mesma situação comunicativa permite a um ser falante se formar como sujeito, socialmente integrado, e também como indivíduo, com traços únicos e insubstituíveis (TAC 2, p. 115 sq. et PPM, p. 194). Esta tese meadiana de uma individualização através da socialização é amplamente explorada por Habermas.

Tal como Mead, ele observa que a constituição *performativa* de sujeitos socializados nos impede de fixar, de uma vez por todas, a identidade individual e a relação consigo mesmo. O tornar-se sujeito é um processo *contínuo* que depende de relações de reconhecimento. Assim, Habermas chega a uma conclusão em vista do contexto das sociedades atuais. Enquanto as sociedades tradicionais fundamentavam suas justificativas na crença em uma autoridade transcendente, a racionalidade das sociedades modernas depende, mais do que antes, das formas reflexivas de comunicação (a argumentação); também por isso a interdependência dos sujeitos entre si torna-se maior: minha tomada de posição é apenas justificada se o argumento que a sustenta é reconhecido como válido pelos pares. As mesmas relações interpessoais que permitem ao sujeito adquirir uma certa autonomia de julgamento, ao desenvolver capacidades racionais, o tornam, ao mesmo tempo, vulnerável, pois continua dependente da socialização, e isso é ainda mais evidente nas sociedades complexas e interconectadas de hoje (Habermas, 1994a, p. 18 sq).

Deve-se, por isso, acreditar que os benefícios obtidos pelos sujeitos ao

18 A maneira como Habermas, em “Trabalho e interação”, se interessa pelo *médium* de reconhecimento em seu estudo sobre a interação em Fichte e sobre o processo de reconhecimento em Hegel anuncia este resultado.

acederem a uma maior autonomia de julgamento são anulados por efeito de uma vulnerabilidade crescente? Para responder a esta questão, é preciso examinar a estrutura do diálogo consigo mesmo - esta relação que um sujeito mantém consigo, tendo internalizado de maneira performativa sua posição de sujeito, não se tomando como objeto de reflexão. Habermas especifica o que constitui essa relação com base na distinção meadiana entre as instâncias do *I* e do *Me* do *Self*. Estas são as duas faces de um ser que é ao mesmo tempo sujeito, membro de um grupo social, e indivíduo singular, fonte de expressão original:

O *moi* é verdadeiramente constituído pelas relações sociais. Mas se esta situação é tal que ela abre a porta a uma expressão impulsiva, há uma satisfação particular, alta ou baixa, cuja origem é o valor que encontramos na expressão do *je* dentro do processo social (Mead, 2006, p. 271 (mantivemos as expressões originais da autora)).

O *moi* traduz a postura do si (*soi*) que adota as expectativas cognitivas e normativas de um outro, enquanto a figura do *je* seria o instinto espontâneo (pressão das pulsões e imaginação criativa) do si (*soi*). A partir desta distinção, fica claro que as fases de reflexão ou direção da ação dão mais peso ao *moi*, que expressa controle social e canaliza o *je*, enquanto os momentos de expressão ou ação mais criativos dão mais liberdade ao *je*. A distinção entre esses dois polos revela a discrepância permanente que existe entre a instância de controle sobre si (*soi*), que é o *moi*, e as iniciativas do *je*. Ao revelar uma adequação sempre parcial ao papel social, essa discrepância torna pensável uma crítica originada do sujeito. De fato, todos podem apoiar-se, *de maneira antecipada*, no horizonte normativo que os desenvolvimentos completos do *moi* e do *je* desenham, respectivamente a autonomia e a autorrealização, para criticar os entraves de uma sociedade repressiva.

Essa teoria da subjetividade representa uma etapa da reflexão habermasiana sobre as condições de possibilidade de uma crítica exercida por sujeitos socializados. Tendo em vista que a constituição intersubjetiva dos sujeitos enfatiza suas vulnerabilidades face à sociedade, é preciso ser capaz de responder ao risco de uma reificação da comunicação - de um uso mecânico ou estereotipado da linguagem - o que, por sua vez, afetaria as próprias consciências. Habermas deve mostrar que as competências adquiridas pelos “sujeitos capazes de falar e de agir” encontram, na comunicação linguística, o meio de crítica.

A psicologia do desenvolvimento e a pragmática linguística dão a Habermas os meios para o desenvolvimento de tal ideia. Da psicologia do desenvolvimento de Kohlberg, Habermas retém que as interações formam a identidade individual, permitindo a aquisição progressiva de competências reflexivas e práticas. Ao articular esta observação com a abordagem de Wittgenstein sobre os atos de fala, Habermas encontra um apoio para privilegiar o estudo da comunicação, que lhe proporcionaria o esquema explicativo para outros tipos de interações não verbais. De acordo com

as *Gauss Lectures*:

Eu admito aqui que um sentido expresso de modo extraverbal pode - em princípio e aproximadamente - ser expresso em palavras: *whatever can be meant can be said* (“tudo o que se possa querer dizer, pode ser dito”, Searle, *Les Actes de Langage. Essai de Philosophie du Langage*. Paris : Hermann, p. 55). Dito isto, o contrário não é verdade: tudo aquilo que pode ser dito não pode, necessariamente, ser expresso extraverbalmente.

A comunicação verbal é a única interação que permite a expressão e a explicação de um sentido objetivo (Habermas, 1995, p. 6) sobre o qual os parceiros podem expressamente se entender.

Os seus trabalhos da década de 1970, preocupados com a ameaça de uma deformação sistemática da comunicação, articulam as pesquisas de Kohlberg com aquelas sobre o uso da linguagem. A pragmática linguística mostra como um falante, diante de um enunciado, sempre toma posição em relação às pretensões de validade (sinceridade, verdade, exatidão), aceitando-as ou recusando-as. Essas tomadas de posição por sim ou por não, adotadas pelos participantes em qualquer conversa ordinária, são o sinal de que as capacidades reflexivas individuais continuam a serem exercidas e formam, no seu conjunto, uma racionalidade comunicativa ambiente. Mais ainda, a possibilidade de rejeitar um enunciado é um sinal de que se é capaz de confrontá-lo com as pretensões de validade que lhe são subjacentes e, se necessário, convocar uma justificativa que passe pelo intercâmbio de argumentos. Na medida em que se pode, em qualquer momento, passar do nível da conversa ordinária para o nível refletido do discurso ou da argumentação, um sujeito falante e atuante é um *ator crítico potencial*. Insistiremos, novamente, no fato de que essa crítica é exercida no intercâmbio de opiniões e transparece na comunicação processual dos espaços públicos.

Quanto à objeção do risco de reificação das consciências, que é expressa na reificação da comunicação, Habermas responde que os sofrimentos provocados pelo espírito sistêmico do capitalismo não fazem com que os sujeitos percam o uso de suas capacidades reflexivas, desde que preservado um espaço público de troca sem restrições. Como assinalado em *Direito e democracia*, a promoção das liberdades comunicativas dependerá, em grande medida, de uma cultura política liberal e de condições institucionais garantidas pelo direito moderno.¹⁹

Antes de fechar esta parte, vamos indicar um ponto delicado. Quanto à questão de saber como um sujeito pode tornar-se crítico, Habermas responde mostrando que cada sujeito socializado é o parceiro de um processo comunicativo. A troca de opiniões e o seu exame fariam da prática crítica algo contínuo nas condições de um

¹⁹ Que nos seja permitido simplesmente mencionar este ponto essencial do pensamento habermasiano que tivemos ocasião de estudar em outro lugar (Aubert, 2015, cap. 6; 2015a, cap. XI e 2017).

espaço público democrático. Dois problemas podem ser encontrados aqui. Primeiro, essa abordagem revela a forma mínima de uma crítica se realizando de maneira procedimental, mas ela por si só não pode garantir que a opinião crítica responda, de modo proporcional, à gravidade de certas situações e que a palavra seja distribuída igualitariamente nos espaços públicos “fracos”.²⁰ A fim de preencher essa lacuna, os estudos sociológicos sobre contextos e grupos sociais devem necessariamente complementar essa teoria da democracia, a qual, aliás, deseja isso. Um segundo problema, mais persistente, se coloca quando vemos, na prática comunicativa, o único lugar de expressão crítica: certas formas de mobilização coletiva (*Los indignados*, *Occupy Wall Street*) que chamam a atenção para suas reivindicações a fim de capturar a atenção do grande público e impor uma nova ordem do dia à agenda política, utilizando-se de outros meios que não só a comunicação discursiva para fazer passar uma mensagem crítica. Esses movimentos de contestação tomam como aliada a maioria da população sempre se dirigindo aos atores poderosos (homens políticos, líderes empresariais) ou mesmo aos poderes impessoais ou sistêmicos (as altas finanças), e tudo isso por meio de uma crítica expressiva na qual aqueles que são interpelados estão expostos a slogans ou a invectivas que os “objetificam”. Assim, o modelo de uma racionalidade comunicativa procedimental não parece fornecer as ferramentas teóricas adequadas para decifrar o conteúdo crítico desses tipos de movimentos, em especial, os problemas estruturais que eles revelam.

A relativa cegueira do modelo comunicativo, que nós destacamos para a identificação de certas ações políticas, tem razões metodológicas. Essa perspectiva implica, na verdade, duas coisas. Por um lado, a formação de sujeitos não reprimidos, não objetificados, depende de relações de reconhecimento recíproco cujas condições são satisfeitas pela interação comunicativa. Por outro, como a prática crítica supõe uma cooperação entre sujeitos ou parceiros iguais, o teórico a localiza tão somente em um procedimento comunicativo. Tais pressupostos levam a relativizar o significado de outras formas de práticas críticas,²¹ que convocam um momento de objetificação do outro. A fim de dar a devida importância a essas práticas críticas manifestas, faz-se necessário se debruçar novamente sobre a formação da subjetividade.

Podemos esboçar uma via de solução ao retornar a G. H. Mead. Habermas minimiza o papel que Mead dá à comunicação *não* linguística para a aparição da mente. De acordo com *Mind, Self and Society (L'Esprit, le Soi et la Société)*, a partir do emprego de “gestos vocais”, a pessoa aprende a se colocar no lugar do outro (antecipando sua resposta a um estímulo que se entende de forma idêntica) e, ao mesmo tempo, consegue se perceber a si mesma como um objeto no campo da sua

20 “Eu chamarei de público fraco, o público cujas práticas deliberativas consistem exclusivamente na formação de uma opinião e não incluem a tomada de decisões” (Fraser, 2003, p. 129).

21 Se a questão da desobediência civil é tratada por Habermas, ela é integrada a uma perspectiva comunicativa de pesquisa do entendimento. Ver Habermas, 1997, p. 411 *sqq.*

própria conduta (Mead, 2006, pp. 146-158): as relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto parecem coexistir. A teoria psicanalítica da intersubjetividade de Jessica Benjamin confirma este ponto ao explicar a formação do *ego*. Haveria uma tensão constante entre reconhecer o outro como sujeito e afirmar o eu tomando o outro como objeto de satisfação de seus desejos. J. Benjamin propõe então “que as duas dimensões da experiência sejam consideradas como complementares” (Benjamin, 1998, p. 30). Esta teórica mostra o caminho para a psicanálise. Parece-nos que uma conclusão semelhante pode ser desenhada para uma teoria filosófica da intersubjetividade. Ao integrar, *com precaução*, os momentos em que os outros são mais observados do que tomados por um parceiro igual na teoria do agir comunicativo, desenvolver-se-ia a ideia de um sujeito que potencializaria suas competências críticas participando de trocas discursivas, por um lado, e expressando-se nas práticas não discursivas, por outro lado.

Ao retomar a ideia habermasiana de uma formação intersubjetiva do sujeito, Axel Honneth se separa do paradigma comunicativo e investe na forma de interação extralinguística, que é o reconhecimento. Não somente os elementos extralinguísticos seriam constitutivos da subjetividade, mas seria necessário levá-los em conta para entender o “estado motivacional” (Honneth, 2008a, p. 124) dos sujeitos suscetíveis de exercer a crítica. Outro ponto de divergência com a teoria comunicativa: a atividade crítica dos sujeitos deve ser pensada em suas formas conflituosas, em lutas reais ou então em conflitos latentes que foram recalcados (Honneth, 2008b, pp. 203-223).

A teoria de Honneth lança uma nova luz sobre o processo identitário contínuo e sobre a capacidade dos atores de se tornarem críticos. Deve-se notar que muitas dessas teses - as relativas à dimensão do conflito ou à interação não linguística, por exemplo - respondem à posição habermasiana, tomando como adquiridas as soluções trazidas por Habermas a determinados problemas. Assim, o mais notável é que os dois teóricos compartilham a visão segundo a qual a questão de uma reificação total da consciência, que tornou impensável até mesmo a voz crítica do teórico social,²² encontrou solução na passagem a uma filosofia da intersubjetividade. Este resultado, obtido por Habermas, é um ponto de partida para Honneth. Além disso, em 1981, Habermas ainda está preocupado com a reificação ou deformação sistemática da comunicação; em contrapartida, Honneth aborda a reificação, em 2005, como uma patologia social entre outras, sem vislumbrar uma deformação total das sociedades modernas (Honneth, 2007). A diferença entre seus pontos de partida não é trivial para entender seus diferentes tratamentos dos problemas.

Também as condições de possibilidade de crítica não são abordadas da mesma maneira pelos dois autores. Enquanto Habermas, alertado pela apatia política dos cidadãos, busca observar se um resíduo crítico, inerente à racionalidade comunicativa,

²² DPM, p. 128-156 et TAC 1, p. 381 *sqq.*; Honneth, 1985.

pode ser despertado e aperfeiçoado no modo da discussão, Honneth se interessa, de imediato, por uma fonte mais afirmativa da crítica, enraizando-a na consciência moral dos sujeitos. Essas linhas de força não desenham os mesmos contornos do sujeito crítico: o sujeito comunicativo habermasiano assume seu pleno significado enquanto participante de um espaço público político; o sujeito do reconhecimento de Honneth é crítico enquanto sujeito moral.

Os pormenores da teoria de Honneth nos ensina mais. Em um artigo de 1981, “Consciência Moral e Dominação de Classe”, ele destaca a importância da fonte motivacional para a crítica. Essa ideia, já presente em Habermas em *Problemas de legitimação do capitalismo tardio* (que se interessa pelas crises de motivação do mundo da vida) e em *Consciência moral e agir comunicativo* (que recorre à fenomenologia dos sentimentos morais), se torna uma linha majoritária da teoria de Honneth: ela permite colocar à distância o papel da racionalidade linguística no exercício da crítica. Uma fenomenologia do “sentimento de injustiça” permite compreender o grande número de formas silenciosas de “reprovação moral” que os sujeitos feridos expressam antes mesmo de poderem enunciar um julgamento crítico. Esta constatação é importante, especialmente se quisermos integrar os conteúdos críticos expressos pelas categorias sociais mais desfavorecidas. Na sequência de Bourdieu, Honneth ressalta, neste artigo, que os dominados têm um pior controle da linguagem e dos modos argumentativos de justificativa. Assim, mesmo quando conseguem superar os obstáculos que a dominação exerce sobre seus modos de representação e se mostram críticos, eles o fazem muito menos usando a linguagem do que através do conflito. Uma teoria melhor informada pela fenomenologia será, por isso, mais capaz de descobrir as expectativas normativas implicitamente contidas nos conflitos ou nas suas formas latentes.

A constatação sociológica de “Consciência moral e dominação de classe” leva o autor a se perguntar a que se deve a socialização e a formação de sujeitos individuais nas sociedades atuais. Honneth procura compreender como as sociedades do capitalismo avançado podem funcionar provocando uma exclusão interna: como o sofrimento de um grande número de indivíduos permanece invisível aos olhos de uma maioria que reproduz, estruturalmente, as condições do desrespeito, do não-reconhecimento.

Para melhor entender e responder a esta sociedade do desrespeito, *A luta por reconhecimento* dá início, em 1992, a uma importante reflexão sobre a formação do sujeito a partir da intersubjetividade. Ao reinvestir na temática hegeliana da dialética do reconhecimento dos escritos de Jena, Honneth separa a intersubjetividade do seu vínculo com a linguagem e detalha quais são, no curso de uma socialização baseada na interação (um reconhecimento simétrico pré-linguístico e extraverbal), as diferentes dimensões da personalidade, cujo respeito é essencial para que um

sujeito desenvolva uma relação positiva consigo mesmo. Quais são essas esferas que permitem a cada um se tornar sujeito graças ao reconhecimento por parte de outrem? Ao reinterpretar o princípio da individualização através da socialização, Honneth destaca as esferas significativas da vida social que são constitutivas da identidade e da realização individuais. As sociedades modernas, como Max Weber mostrou, não se referem mais a um sentido homogêneo, mas a esferas de sentidos distintos. Várias esferas da vida social são, assim, reveladas. Igualmente importantes para a constituição do sujeito, as esferas me ensinam, sempre, a desenvolver uma relação comigo, para este ou aquele aspecto da minha identidade, a partir da interiorização da perspectiva normativa de um *alter ego*, um parceiro de interação. Estas são as esferas intersubjetivas do amor, do direito e da solidariedade. Mais especificamente, a diferenciação dessas esferas representa uma reatualização, baseada na psicologia social de G.H. Mead, dos três níveis que constituem a vida ética segundo Hegel nos *Princípios da filosofia do direito*: família, sociedade civil, Estado. Outra maneira de confirmar a relevância desta diferenciação se encontra na localização das lesões identitárias produzidas por vários tipos de experiência de desrespeito.

O amor, o direito e a solidariedade designam as “esferas de ação que são reguladas por normas” explícitas ou implícitas (Honneth, 2003 p. 310). Essas esferas são estudadas como modelos de reconhecimento intersubjetivo que me ensinam a me compreender a partir da perspectiva normativa de um outro. Cada uma das três dimensões deve ser suficientemente realizada para que apareça e se desenvolva, ao longo do tempo, uma subjetividade não reprimida. Especifiquemos como cada uma das esferas de reconhecimento recíproco permite ao sujeito adquirir uma das características indispensáveis para uma *autorrelação não deformada*. A criança amada adquire autoconfiança. O reconhecimento dos meus direitos, enquanto pessoa jurídica, fornece uma base para o autorrespeito. A consideração de minha contribuição individual e singular em um trabalho coletivo permite o desenvolvimento de uma autoestima. A confiança, o respeito e a estima são modalidades da autorrelação prática que dão a possibilidade de cada um se realizar através de um projeto de vida que lhe é específico e empregar um julgamento autônomo.

As esferas de reconhecimento intersubjetivo revelam os elementos explicativos da socialização, bem como da dimensão normativa. Por um lado, as modalidades fundamentais do desenvolvimento de um sujeito moderno são dadas de modo ideal-típicas. Por outro lado, a familiaridade mínima com o reconhecimento de diferentes aspectos da minha identidade torna-se a alavanca para explicar a emergência de um sujeito crítico. Como em Habermas, a socialização supõe, para Honneth, uma formação identitária contínua e é portadora de processos de aprendizagem evolutivos. Entendido como a norma implícita das interações sociais, o reconhecimento dá origem a uma formação dinâmica e contínua da subjetividade. Os sujeitos aprendem

progressivamente a melhor determinar, eles mesmos, o conteúdo do reconhecimento desejável, expandindo as exigências de autorrealização.

Entretanto, poder-se-ia objetar: como compreender essa pretensão de exigir mais reconhecimento? Teríamos que lidar, como temeu Ricoeur ao tomar de empréstimo a expressão de Hegel, com um “mal infinito” (Ricoeur, 2005)? Um critério discriminatório é fornecido no posfácio de *A luta por reconhecimento*. Neste texto, e desde então, Honneth articula a evolução das expectativas de reconhecimento, que tem lugar nas diferentes esferas, a um progresso normativo ao longo da história (Honneth, 2003, p. 308-315). Uma tal filosofia da história reformulada (Honneth, 2013a), sem metafísica, permite descobrir um critério de discriminação entre as demandas de reconhecimento, examinando o horizonte normativo que elas desenham a cada vez: nas condições da modernidade, de acordo com *Direito da liberdade* (2011), os processos de reconhecimento legítimos são aqueles que, *via* instituições sociais, promovem a realização de uma igual liberdade individual.

As ideias de um aprendizado das normas de reconhecimento através da socialização e de um progresso normativo explicam como os sujeitos desenvolvem suas capacidades racionais críticas. Concentremo-nos no terreno político. A forma como os sujeitos estimam suas legítimas reivindicações, não somente quando demandam o respeito a direitos já adquiridos, mas também quando demandam um alargamento dos mesmos, é típica do fato de que o reconhecimento dos direitos fundamentais se tornou central. Isso explica porque muitos movimentos sociais contemporâneos são percebidos como “lutas por reconhecimento”: eles demandam uma realização mais concreta do direito ou o seu aperfeiçoamento. Se o motivo do reconhecimento, como mostrou Hegel, explica a passagem do ponto de vista psicológico para o confronto, parece haver, no plano social, etapas necessárias antes que a crítica apareça na luta coletiva. Honneth consegue explicar esta passagem para a luta ao retraduzir, no plano motivacional, a ideia freudiana de que “o peso do sofrimento leva à cura” (Honneth, 2008a, p. 127): repetidas “reações emocionais negativas” (Honneth, 2000, p. 166), como a raiva ou a indignação, empurram o indivíduo a buscar a reparação do dano. Em seguida, a identificação das causas do sofrimento e a constatação de que ele é compartilhado por outros são as etapas que os sujeitos morais cumprem antes de se mobilizarem coletivamente.

Essa leitura do sujeito combativo pode ainda, a nosso ver, ser objeto de uma reserva. A teoria da luta pelo reconhecimento tem a vantagem de conseguir ampliar a compreensão dos sujeitos que criticam aos sujeitos que lutam e também de dar um critério de discriminação entre as lutas que são ou não legítimas. Mas o tratamento positivo que Honneth reserva à motivação individual é surpreendente: as dificuldades da passagem à luta, especialmente por aqueles que se sentem marginalizados na sociedade, são, no fim, pouco consideradas (ao contrário do

que se anunciava no artigo de 1981), e principalmente, o conflito se articula a um horizonte de reconciliação, de reforma social. Algumas palavras sobre o segundo ponto. A ideia de sujeitos radicalmente críticos, que se engajem em um conflito visando derrubar o sistema estabelecido, num espírito revolucionário, não parece poder ser totalmente concebida. Isto se deve, em nossa opinião, a um elemento da leitura honnethiana da ontogênese. Em uma resposta ao psicanalista Joel Whitebook, Honneth argumenta, com base numa leitura de Donald Winnicott, que as pulsões agressivas se desenvolveriam em reação a experiências de descontentamento que, tal como a angústia da separação, seriam provocadas por relações sociais; essas tendências agressivas não surgiriam da fantasia infantil de onipotência (o narcisismo primário de acordo com Freud) em que a criança, seguindo apenas o princípio de prazer, considera sua mãe como objeto de desejo (Honneth, 2013b; Freud, 2012). Como resultado, pode-se perguntar se a violência negativa do conflito, que supõe, em sua fase de destruição, uma objetificação do outro, pode ser totalmente explorada por uma teoria da reciprocidade e da simetria, e se, sem esse parâmetro, o conflito não é idealizado. Ao perceber a negatividade inteiramente como resultado de nossa socialização e negando-lhe uma origem igualmente pulsional (Honneth, 2013, pp. 231-238, aqui: p. 237 sq), Honneth corre o risco de restringir o campo de significação do conflito, especialmente seu sentido crítico. O caráter insurrecional de certas formas de violência social, que se afirmam na ruptura com a ordem em vigor (cf. Holston, 2008), e que apresentam uma crítica não convencional, não parecem poder ser levadas em consideração enquanto tais; estas formas serão pensadas como ações às quais uma resposta institucional é sempre possível, graças a um ordenamento pontual, sem colocar em questão o próprio sistema jurídico e político.

*

As teorias críticas da comunicação e do reconhecimento nos oferecem reflexões sobre a formação da subjetividade através da socialização intersubjetiva. O sujeito é considerado um indivíduo socializado que tem uma relação consigo mesmo reconciliada se ele é performativamente reconhecido por outros como um parceiro de interação. Ao elaborarem diferentes pontos de vista sobre as modalidades de socialização, Jürgen Habermas e Axel Honneth revelam a formação de dois tipos de sujeitos críticos: por um lado, os sujeitos que participam cotidianamente do espaço público político, e, por outro, os sujeitos que investem moralmente e pontualmente na luta social.

Em ambos os casos, nós emitimos uma crítica interna que incide sobre o mesmo ponto. É lamentável que as ocorrências da relação com o outro como objeto, cujo desaparecimento completo é desmentido pelas teorias psicanalíticas de filiação

intersubjetivista (notadamente a de Jessica Benjamin), não sejam consideradas pelo que têm a nos ensinar sobre a noção de sujeito. Se essa dimensão for levada em consideração, não estaríamos mais impedidos de ver as reais manifestações da relação de observação com o outro, nem de compreender sua significação - que a reprovação dos seus efeitos reificantes ou violentos oculta de forma muito drástica. E, também, ampliaríamos o espectro de definição do sujeito crítico, combinando essa experiência com os resultados das relações intersubjetivas - comunicação e reconhecimento. Uma das vantagens desta perspectiva, que considera a dualidade da relação com o outro (nessas dimensões indissociáveis de objeto-ser observado e sujeito-parceiro), seria conseguir compreender as iniciativas críticas de um sujeito expressivo, dando assim mais liberdade ao seu *je*, no sentido de Mead. Tais iniciativas supõem um afrouxamento do controle social exercido pelo *moi*, tão presente nas relações de reconhecimento. No plano social, essa abordagem possibilitaria identificar impulsos insurreccionais ou revolucionários sem absorvê-los, desde o início, em um horizonte reformador: reencontraremos, dessa forma, a abordagem inicial da Teoria Crítica, que se situa, segundo Seyla Benhabib, entre norma e utopia.²³

Referências

- Adorno, T. Horkheimer, M. (1974). *La Dialectique de la Raison. Fragments Philosophiques* [1947]. Traduit par Éliane Kaufholz. Paris : Gallimard.
- Adorno, T. (1978). *Dialectique Négative* [1966]. Collège de philosophie. Paris: Payot.
- _____. (2010). *Current of Music. Éléments pour une Théorie de la Radio*. Traduit par P. Arnoux. Québec : Presses de l'Université Laval, ed. MSH.
- _____. (2011) « Individu et Organisation » [1953]. In : *Société : Intégration, Désintégration. Écrits Sociologiques*. Traduit par P. Arnoux et al. Paris : Payot.
- Apel, K.-O. (2007). *Transformation de la Philosophie*, t. 1. Traduit par Ch. Bouchindhomme et al. Paris : Cerf.
- _____. (2010). *Transformation de la Philosophie*, t. 2. Traduit par P. Vandavelde. Paris : Cerf
- Aubert, I. (2008). Sujet et Intersubjectivité : la Philosophie de J. Habermas face aux Théories de Fichte et Husserl. *Tr@jectoires. Revue des jeunes chercheurs du CIERA*, 2, pp. 89-100.
- _____. (2015). *Habermas. Une Théorie Critique de la Société*. Paris : CNRS éditions.

23 “Enquanto as normas têm a tarefa de expressar demandas de justiça e de dignidade humana, as utopias descrevem modos de amizade, de solidariedade e de felicidade humana. Apesar de sua tensão inevitável, uma teoria crítica da sociedade é suficientemente rica para se dirigir a nós no presente apenas na medida em que ela pode fazer justiça a esses dois momentos” (Benhabib, 1986, p. 13).

- _____. (2015a). « Droit et Liberté. D'un Motif Récurrent dans la Théorie Critique ». In : Boccon-Gibod, T. Gabrielli, C. (dir.). *Normes, Institutions et Régulation Publique*. Paris : Hermann.
- _____. (2017). « La Formulation de l'Intérêt Général inclut-elle tout le Monde ? ». *Klêsis*, 37, pp.33-47.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benjamin, J. (1998). *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Bergmann, G. (2003). « Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics » [1953]. In: *Collected Works Vol. I: Selected Papers I*, Francfort/Lancaster: Ontos-Verlag.
- Chanson, V. ; Cukier, A. Monferrand, F. (2014). *La Réification. Histoire et Actualité d'un Concept Critique*. Paris : La dispute.
- Fraser, N. (2003). « Repenser l'Espace Public : une Contribution à la Critique de la Démocratie Réellement Existante ». In : Renault, E. et Sintomer, Y. *Où en est la Théorie Critique ?*. Paris : La découverte.
- Freud, S. (1995). *Le Malaise dans la Culture* [1930]. Traduit par P. Cotet et al. Paris : PUF.
- _____. (2012). *Pour Introduire le Narcissisme* [1914]. Traduit par O. Mannoni. Paris : Payot.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, t. 2. Francfort: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973). « Travail et Interaction. Remarques sur la Philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna » [1967]. In : *La Technique et la Science comme « Idéologie »* [1968]. Traduit par J.-R. Ladmiral. Paris : Gallimard.
- _____. (1973a). « Connaissance et Intérêt ». In : *La Technique et la Science comme « Idéologie »*. In : *La Technique et la Science comme « Idéologie »* [1968]. Traduit par J.-R. Ladmiral. Paris : Gallimard.
- _____. (1976). « Connaissance et Intérêt ». Traduit par Gérard Cléménçon. Paris : Gallimard.
- _____. (1979). « Contre le Rationalisme Disséqué à la Mode Positiviste ». Traduit par R. Guardans et I. Stengers. In : Adorno, T. et al. *De Vienne à Francfort. La Querelle Allemande des Sciences Sociales*. Paris, éd. Complexes.
- _____. (1987). *Théorie de L'Agir Communicationnel*, t. 1 [1981]. Traduit par J.-M. Ferry. Paris : Fayard.
- _____. (1987a). *Théorie de L'Agir Communicationnel*, t. 2. Traduit par J.-L. Schlegel. Paris: Fayard.
- _____. (1988). *Le Discours Philosophique de la Modernité* [1985]. Traduit par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris : Gallimard.

- _____. (1993). *La Pensée Postmétaphysique. Essais Philosophiques* [1988]. Traduit par R. Rochlitz. Paris : Armand Colin.
- _____. (1994a). *De L'Éthique de la Discussion*. Traduit par M. Hunyadi. Paris : Cerf.
- _____. (1995). « Sociologie et Théorie du Langage ». In : *Christian Gauss Lectures 1970/1971*. Traduit par R. Rochlitz, Paris, Armand Colin.
- _____. (1997). *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes* [1992]. Traduit par R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme. Paris: Gallimard.
- Habermas, J.; Haller, M. (1994). *Jürgen Habermas Interviewed. The Past as Future*. Traduit par M. Pensky. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht*. Francfort: Suhrkamp.
- _____. (2000). *La Lutte pour la Reconnaissance*. Traduit par P. Rusch. Paris : Cerf.
- _____. (2003). „Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen“. In: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Francfort: Suhrkamp [ed. acrescida de um posfácio].
- _____. (2007). *La Réification* [2005]. Traduit par S. Haber. Paris : Gallimard.
- _____. (2008). *Les Pathologies de la Liberté. Une Réactualisation de la Philosophie de Hegel* [2007]. Traduit par F. Fischbach. Paris : La découverte.
- _____. (2008a). « Une Pathologie Sociale de la Raison. Sur L'Héritage Intellectuel de la Théorie critique » [2004]. In : *La Société du Mépris. Vers une Nouvelle Théorie Critique*. Traduit par Oliver Voirol et al. Paris : La découverte.
- _____. (2008b). « Conscience Morale et Domination de Classe. De quelques Difficultés dans l'Analyse des Potentiels Normatifs d'Action » [1981]. In : *La Société du Mépris. Vers une Nouvelle Théorie Critique*. Traduit par Oliver Voirol et al. Paris : La découverte.
- _____. (2013). « Le Travail de la Négativité. Une Révision Psychanalytique de la Théorie de la Reconnaissance ». In : *Un Monde de Déchirements. Théorie Critique, Psychanalyse, Sociologie*. Traduit par Pierre Rusch. Paris : La Découverte, coll. «Théorie critique».
- _____. (2013a). Sur la Normativité de la Vie Ethique. *Conférence ENS Ulm, Journée d'étude « Trajectoires de la Reconnaissance »*, 12.02.13.
- _____. (2013b). « Les Facettes du Soi Présocial. Une Réplique à Joel Whitebook ». In : *Un Monde de Déchirements. Théorie critique, Psychanalyse, Sociologie*. Traduit par P. Rusch e O. Voirol. Paris : La découverte
- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse de la Raison*. Traduit par J. Debouzy et J. Laizé. Paris: Payot.

- _____. (1974a). « Autorité et Famille » [1936]. In : *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*. Traduit par C. Maillard et S. Muller. Paris : Gallimard.
- Mead, G. H. (2006). *L'Esprit, le Soi et la Société*. Traduit par D. Cefaï et L. Quéré . Paris : PUF.
- Ricoeur, P. (2015). Devenir Capable, Etre Reconnu. *Esprit*, 7, julho 2005.
- Rorty, R. (dir.). (1967). *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.

Recebido em: 13.07.2018

Aceito em: 06.11.2018

TRADUÇÃO

Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado¹

Nancy Fraser²

Resumo: Democracia de fachada. Pós-democracia. Democracia moribunda. Desdemocratização. Ao multiplicarem tais termos, muitos observadores introduzem a hipótese de que estamos passando por uma “crise da democracia”. Mas o que exatamente está em crise aqui? Defendo que as atuais aperturas da democracia são melhor compreendidas como expressões, sob condições contemporâneas historicamente específicas, de uma tendência geral à crise política que é intrínseca às sociedades capitalistas. Desenvolvo essa tese em três passos. Primeiro, proponho uma explicação geral da “contradição política do capitalismo” *enquanto tal*, sem referência a qualquer forma histórica particular. Em seguida, reconstruo *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, livro de Jürgen Habermas publicado em 1973, como uma explicação da forma que essa contradição política assumiu numa fase específica da sociedade capitalista, a saber, o capitalismo estatalmente administrado do período subsequente à Segunda Guerra Mundial. Por último, esboço uma explicação dos problemas atuais da democracia como expressões da contradição política do capitalismo em sua presente fase, a financeirizada.

Democracia de fachada. Pós-democracia. Democracia moribunda. Desdemocratização. Tais expressões estão proliferando atualmente, ganhando o espaço anteriormente ocupado pelo tema da democracia “deliberativa”. Isso sugere claramente que os problemas crônicos da democracia passaram do quadro de melhora para o estágio de crise. E quem poderia discordar? A comprovação inclui declínios no comparecimento eleitoral, a proliferação da corrupção e do dinheiro graúdo na política, um aumento da concentração da propriedade de mídia, uma elevação do extremismo de direita, o virtual colapso dos partidos tradicionais de esquerda no

¹ Por comentários proveitosos, sou grata a Robin Blackburn, Hauke Brunkhorst, Claudio Corradetti, Robert Gooding-Williams, Bernard Harcourt, Jennifer Nedelsky, Max Pensky, William E. Scheuerman, Melissa Williams, Eli Zaretsky, Linda Zerilli e um avaliador anônimo de *Critical Historical Studies*.

[Texto original: Fraser, N. (2015). Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism. *Critical Historical Studies*, 2(2), pp.157-189. DOI: <https://doi.org/10.1086/683054>. Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho (Universidade Federal de Santa Catarina, CAPES), com a expressa autorização da autora (titular dos direitos autorais) e com o benefício da cuidadosa revisão de um par anônimo de pareceristas. (N. T.)]

² Nancy Fraser é professora da New School for Social Research.

Norte Global, o agudo estreitamento do espectro das diferenças entre as diretrizes políticas na medida em que quase todos os partidos se apressam para apaziguar os mercados de títulos, a insatisfação generalizada com a União Europeia, o declínio da credibilidade dos Estados Unidos como protagonista de uma hegemonia mundial racional e legítima, a proliferação da violência política - nas mãos de Estados e forças policiais, de extremistas majoritários e minoritários, de redes organizadas e indivíduos insatisfeitos. Não são esses fenômenos sinais inequívocos do penetrante esvaziamento das formas democráticas?

Se os fenômenos são palpáveis e incontrovertidos, sua interpretação e sua explicação são muito menos evidentes. O que exatamente está em crise aqui, e quais são as bases e o *locus* do distúrbio? Os problemas atuais da democracia estão enraizados primariamente na ordem política? Podem eles ser resolvidos por meio da reforma dessa ordem - por meio, por exemplo, do fortalecimento do “*ethos* democrático”, da reativação do “poder constituinte”, da liberação da força do “agonismo”, da promoção de “iterações democráticas”? Ou estamos enfrentando uma crise mais ampla, mais abrangente, da qual a “crise da democracia” não constitui senão uma vertente, vertente inextricavelmente entrelaçada com outras? E, nesse caso, que é o verdadeiro objeto da crise, e quais são suas profundas causas estruturais?

Os observadores mais perspicazes intuem que a atual crise da democracia está profundamente ligada ao advento do capitalismo neoliberal. Alguns deles, tais como Colin Crouch (2011), propõem que a raiz de nossa atual condição “pós-democrática” é a captura do poder público por empresas oligopolistas de alcance global. Outros, tais como Wolfgang Streeck (2014), sustentam que a excepcional convergência entre democracia e capitalismo da qual o Norte Global gozou no pós-guerra tem sido desfeita por uma coordenada revolta tributária do capital empresarial, bem como pela substituição das comunidades democráticas de cidadãos pelos mercados financeiros globais como a instância soberana à qual os governos devem atender a qualquer custo. Ainda outros, tais como Wendy Brown (2006; 2015), associam a “desdemocratização” à colonização do poder público por racionalidades políticas neoliberais, as quais valorizam a eficiência e a escolha, bem como por modos neoliberais de subjetivação, os quais impõem a “autorresponsabilização” e a maximização do “capital humano” individual. Outros ainda, tais como Stephen Gill (1998), enfatizam o bloqueio da ação democrática por um “novo constitucionalismo” que estabelece a política macroeconômica neoliberal transnacionalmente, por meio de tratados que, tais como o *NAFTA*, consagram as restrições do livre-comércio como trunfos políticos e excluem a possibilidade de uma robusta legislação social e ambiental em prol do interesse público.³

Essas explicações nos levam para perto do cerne da questão. Buscando

³ Para uma formulação mais recente, ver Gill (2015).

apreender uma mudança epocal, elas associam a crise democrática a uma mutação na natureza do capitalismo. É a transição do capitalismo estatalmente organizado do período do pós-guerra para o capitalismo globalizador do presente - sustentam aqueles observadores - que tem desestabilizado ordens políticas em todo o mundo, esvaziando os poderes públicos e reduzindo as instituições democráticas a cascas vazias, meras sombras do que elas mesmas já foram.

Concordo com esse diagnóstico dentro de seus limites. Mas acredito que podemos e devemos desenvolvê-lo mais - mediante a interpretação dos atuais problemas da democracia como expressões mais ou menos agudas do que chamarei de *contradições políticas do capitalismo financeirizado*. Essa formulação sugere três ideias. Em primeiro lugar, o advento da “pós-democracia” não é mera ocorrência acidental, mas uma ocorrência com profundas raízes sistêmicas na estrutura de nossa ordem social. Em segundo lugar, o que esse desenvolvimento sinaliza não é simplesmente uma crise política, mas algo mais amplo, uma crise geral desta ordem social que chamo de *capitalismo financeirizado*. Não obstante - e esse é o terceiro ponto -, os atuais processos de desdemocratização indicam que há algo podre não só na atual forma de capitalismo, a forma financeirizada, mas na sociedade capitalista *per se*.

Essas são as teses que desenvolverei aqui. O que argumento, para começar com o último ponto, é que *toda* formação social capitalista incuba uma “tendência de crise”, ou “contradição”, *política* profundamente arraigada. De um lado, um poder público eficaz e legítimo é uma condição de possibilidade da acumulação continuada de capital; de outro lado, o impulso do capitalismo para a acumulação sem fim tende a desestabilizar o próprio poder público do qual ele depende. Sustento que essa contradição política do capitalismo está na raiz da atual crise política - e do esvaziamento do poder público que muitos notaram. Inobstante inerente ao capitalismo enquanto tal, ela assume um aspecto diferente e distintivo em cada forma historicamente específica da sociedade capitalista - por exemplo, no capitalismo concorrencial liberal do séc. XIX, no capitalismo monopolista estatalmente administrado do período do pós-guerra e no capitalismo neoliberal financeirizado do tempo presente. A crise democrática que experienciamos hoje é a forma que essa contradição assume na terceira e mais recente fase do desenvolvimento capitalista.

A seguir, desenvolverei essa hipótese em três passos. Em primeiro lugar, proporei uma explicação da contradição política do capitalismo *enquanto tal*, sem referência a qualquer forma histórica específica. Em segundo lugar, reconstruirei *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, livro de Jürgen Habermas publicado em 1973, como uma explicação do desdobramento dessa contradição política numa das fases históricas do desenvolvimento capitalista, a saber, o capitalismo monopolista estatalmente administrado do período posterior à Segunda Guerra Mundial. Por

último, utilizarei algumas categorias desenvolvidas por Habermas naquele livro para analisar os problemas contemporâneos da democracia como expressões da contradição política do capitalismo em sua fase atual, a fase financeirizada.

I. A contradição política do capitalismo enquanto tal

Os modos de compreender a crise capitalista que são padrão na esquerda enfocam as contradições internas à economia. Uma versão influente propõe que é inerente à taxa de lucro uma tendência ao declínio, tendência que pode expressar-se em crises de superacumulação, superprodução e subconsumo. Não precisamos preocupar-nos aqui com os detalhes dessas explicações. O que é importante é a ideia central de que o processo de acumulação capitalista institucionaliza imperativos econômicos que, sendo mutuamente incompatíveis, tornam a dinâmica desse mesmo processo instável de modo inerente e, não obstante, tendencial, instável por razões não acidentais. No coração do capitalismo, compreendido aqui como um sistema econômico, reside, ínsita, uma tendência à autodesestabilização que se expressa periodicamente em crises econômicas.

Esse modo de compreensão pode muito bem ser correto dentro de seus limites. Mas ele não consegue retratar completamente as contradições, ou tendências de crise, inerentes ao capitalismo. Focado exclusivamente em manifestações econômicas de crise e em contradições internas à economia capitalista, o modo de compreensão que é padrão não dá conta de expressões e bases de crise outras, não econômicas. Adotando uma perspectiva economicista, ele compreende o capitalismo de maneira demasiado restrita, como um sistema econômico *simpliciter*. Da perspectiva da teoria crítica, o capitalismo é melhor compreendido de maneira mais ampla, como uma ordem social institucionalizada, ao par do feudalismo, por exemplo. Seu “subsistema econômico”, para usar o termo de Habermas, é um importantíssimo elemento constitutivo dessa ordem social. Mas ele não é independente e não pode ser adequadamente compreendido caso seja abstraído de outros elementos constitutivos que são suas condições de possibilidade de fundo. Apenas uma compreensão alargada do capitalismo que abarque tanto sua economia oficial como as condições “não econômicas” de fundo dessa economia pode permitir-nos conceituar e criticar toda a variedade de tendências de crise do capitalismo, incluindo aquelas implicadas nos atuais processos de desdemocratização.

Para entender o porquê, consideremos que o subsistema econômico do capitalismo depende de ao menos três condições essenciais que são externas a ele. Uma dessas condições, a reprodução social, diz respeito à ampla variedade de atividades que, sendo frequentemente não remuneradas e desempenhadas por mulheres, criam e mantêm vínculos sociais e, ao mesmo tempo, também formam os

sujeitos humanos do capitalismo, os quais são (entre outras coisas) os portadores da força de trabalho. Uma segunda condição, a ecológica, tem a ver com a natureza, a qual fornece à produção de mercadorias os indispensáveis insumos materiais e energéticos, o necessário esgoto para absorver o lixo de tal produção e a base de sustentação da vida humana e não humana. Tanto a reprodução social como a ecologia natural são indispensáveis condições de fundo de uma economia capitalista, economia que é inconcebível na ausência dessas duas condições. Ambas são importantes partes constitutivas de uma ordem social capitalista, mesmo que até agora tenham sido consideradas como não econômicas e situadas fora da economia monetizada em grande medida.

Isso também é verdadeiro quanto a um terceiro aspecto que é central para meu argumento aqui e que concerne às condições políticas de possibilidade de uma economia capitalista. O que está em questão aqui é a dependência que o capital tem dos poderes públicos para estabelecer e fazer cumprir suas normas constitutivas. Afinal, a acumulação de capital é inconcebível na ausência de uma estrutura jurídica que sustente a empresa privada e a troca no mercado. Ela depende, de modo crucial, dos poderes públicos para garantir direitos de propriedade, fazer cumprir contratos e julgar disputas; para suprimir rebeliões, manter a ordem e administrar o dissenso; e para manter, na linguagem da constituição estadunidense, “a fé e o crédito plenos” do dinheiro circulante, o qual constitui o sangue vital do capital.

Historicamente, os referidos poderes públicos foram alojados principalmente em Estados territoriais, incluindo aqueles que operaram como metrópoles coloniais. Foram os sistemas jurídicos de tais Estados que estabeleceram os contornos de arenas aparentemente despolitizadas no interior das quais os atores privados poderiam perseguir seus interesses “econômicos”, livres de interferências “políticas”, de um lado, e de obrigações de patronagem derivadas do parentesco, de outro. Além disso, foram os Estados territoriais que mobilizaram a força “legítima” para derrubar a resistência às expropriações por meio das quais as relações de propriedade capitalistas foram originadas e mantidas. Por último, foram tais Estados que nacionalizaram e aprofundaram o dinheiro. Por tais vias, eles constituíram a economia capitalista.

Subsequentemente, é claro, os Estados se encarregaram de funções adicionais para sustentar a economia capitalista, incluindo o provimento e a manutenção de infraestrutura, a compensação das falhas de mercado, a direção proativa do desenvolvimento econômico, o apoio à reprodução social, a mitigação de crises econômicas e a administração dos efeitos colaterais políticos associados. Também tais esforços foram destinados a assegurar as condições da acumulação privada de capital, mesmo quando envolveram a criação de um setor público. No período moderno, além disso, a saúde do capital requer, amiúde, não apenas o poder estatal *per se*, mas o poder estatal legítimo, aparentemente *democrático*. Como veremos,

arranjos eleitorais inclusivos podem servir como uma força estabilizadora em tempos de normalidade, assegurando a lealdade das massas ao sistema, alertando as elites da necessidade de reforma e propelindo esforços para disciplinar o capital para o próprio bem dele. Ademais, uma ampla mobilização democrática pode fornecer a musculatura política indispensável em tempos de crise, quando o capitalismo deve reorganizar-se ou morrer. Em todos os períodos, portanto, o poder estatal eficaz e legítimo é necessário para sustentar a acumulação em longo prazo.

Mas isso não é tudo. Uma economia capitalista também tem condições políticas de possibilidade no nível geopolítico. O que está em questão aqui é a organização do espaço mais amplo no qual os Estados territoriais estão embutidos. Trata-se de um espaço no qual o capital aparentemente se moveria com bastante facilidade, tendo-se em conta seu impulso expansionista. Mas sua capacidade de atravessar fronteiras depende do direito internacional, dos arranjos negociados entre as Grandes Potências e de regimes supranacionais que pacificam, em parte (e de um modo favorável ao capital), um âmbito que, por vezes, é imaginado como um estado de natureza. Ao longo de toda a história do capitalismo, sua economia depende das capacidades militares e organizacionais de uma sucessão de Estados globalmente hegemônicos, os quais, como Giovanni Arrighi (1994) defendeu, buscam promover a acumulação numa escala cada vez mais maior dentro da estrutura de um sistema político multiestatal.

Tanto no nível estatal-territorial como no geopolítico, portanto, a economia capitalista depende de poderes políticos externos a ela. É para apreender essa dupla dependência que emprego a expressão mais ampla “poder público”, em lugar da expressão mais usual “poder estatal”. Em ambos os níveis, o poder público é uma indispensável condição *sine qua non* para a exploração do trabalho, para a produção e a troca de mercadorias e para a acumulação de mais-valor. Ausentes tais arranjos políticos, esses processos econômicos, capitalistas por excelência, não poderiam ser mantidos. Assim, também os poderes políticos são importantes partes constitutivas de uma ordem social capitalista. Da mesma maneira que a reprodução social e a ecologia natural, a organização do poder público é um componente necessário de uma concepção alargada do capitalismo como uma ordem social institucionalizada. Somente com um alargamento de nossa concepção do capitalismo para incluir a ordem política, podemos clarificar toda a variedade das contradições e tendências de crise do capitalismo, incluindo aquelas expressas nos atuais processos de desdemocratização.

Compreendido desse modo, como uma ordem social institucionalizada, o capitalismo se distingue de outras amplas formações sociais por sua topografia institucional específica. O que caracteriza o capitalismo é um distintivo conjunto de separações institucionalizadas: a separação institucionalizada da produção econômica em relação à reprodução social, a da sociedade humana em relação à

natureza não humana e - a que é a mais relevante para nossas preocupações aqui - a do econômico em relação ao político. Essa última divisão inclui a diferenciação da economia em relação à política, do poder privado em relação ao poder público, da coerção econômica em relação à coerção política. Ela distingue as sociedades capitalistas de formas anteriores, nas quais a economia e a política se encontravam efetivamente fusionadas - distingue-as, por exemplo, da sociedade feudal, na qual o controle sobre o trabalho, a terra e a força militar estava investido na instituição única de suserania e vassalagem. Na sociedade capitalista, ao contrário, como Ellen Meiksins Wood mostrou, o poder político e o poder econômico se encontram separados; a cada um, são assinalados sua própria esfera, sua própria mediação e seu próprio *modus operandi* (Wood, 1981, pp.66-95). O poder de organizar a produção é privatizado e delegado ao capital, o qual, supostamente, emprega tão somente as sanções “naturais” e “não políticas” da fome e da necessidade; a tarefa de governar as demais ordens “não econômicas”, incluindo as condições externas da acumulação, recai sobre o poder público, o qual pode, unicamente ele o pode, utilizar os meios “políticos” do direito e da violência “legítima”. No capitalismo, portanto, o econômico é não político, o político é não econômico.

Uma versão da separação economia/política no capitalismo também aparece no nível geopolítico, cuja diferenciação em relação ao nível do Estado também é característica da ordem capitalista. Historicamente, o advento do capitalismo coincidiu com a construção da divisão westfaliana oficial entre “o doméstico” e “o internacional”, tendo ele, mais tarde, dado origem também a uma divisão imperialista não oficial entre centro e periferia. O que, porém, subjaz a essas duas construções do espaço político e organiza a tensa relação entre elas é a divisão mais fundamental entre uma economia capitalista crescentemente global, organizada como um “sistema mundial”, e um mundo político organizado como um sistema internacional de Estados territoriais (cf. Wallerstein, 1974).

A separação capitalista da economia em relação à política anda de mãos dadas com a dependência da economia capitalista em relação a formas extraeconômicas de poder político. Aos olhos de muitos pensadores, essa relação tanto de separação como de dependência representa um ponto forte da ordem capitalista, a base do dinamismo e da adaptabilidade que lhe são peculiares. O que tais pensadores negligenciam, porém, é que esse arranjo também é uma fonte ínsita de instabilidade. De um lado, a produção econômica capitalista não é autossustentável, senão que depende do poder político. De outro lado, o impulso para a acumulação ilimitada ameaça comprometer os mesmos poderes públicos, nacionais e transnacionais, dos quais o capital necessita. Como veremos, o efeito ao longo do tempo pode ser a desestabilização das necessárias condições políticas da economia capitalista.

Aqui, com efeito, encontra-se uma contradição política inerente à estrutura

profunda da sociedade capitalista. Assim como a(s) contradição(ões) econômica(s) salientadas pelos marxistas, também essa contradição política baseia uma tendência de crise. Nesse caso, porém, a contradição não está localizada dentro da economia capitalista, mas na fronteira que separa a economia da política e, ao mesmo tempo, conecta aquela a esta. Nem intraeconômica nem intrapolítica, a contradição é *entre* aquelas duas importantes partes constitutivas da ordem social capitalista - ou, melhor, entre suas respectivas dinâmicas e bases normativas.⁴ Enquanto a dinâmica da economia se centra na acumulação ilimitada e na apropriação privada de mais-valor, a impulsão da política é desenvolver capacidades de ação pública e reservas de apoio público para legitimar o uso de tais capacidades. Assim, enquanto a economia valoriza o crescimento, a eficiência, a escolha e a liberdade negativa, a política apela ao interesse público, à igual cidadania, à legitimidade democrática e à soberania popular. Essas orientações podem entrar em conflito. Se um conflito entre elas irromperá abertamente ou não e, em irrompendo, que forma tomará, isso depende de como a separação entre a economia e a política está institucionalizada e de onde as fronteiras entre elas estão traçadas - questões que consideraremos posteriormente. Mas já deveria estar claro ao menos o seguinte: esforços para “liberar” a economia da política tendem, em longo prazo, a ser contraproducentes - é mais provável que desencadeiem a tendência de crise política inerente ao capitalismo do que a contornem.

Frequentemente, é claro, a contradição política do capitalismo é silenciosa, e a respectiva tendência de crise permanece latente. Em períodos “normais”, essa latência é conservada por reformas fragmentárias que remendam e conciliam os focos de luta mais problemáticos. Mas tais consertos tendem a deteriorar-se em face de manobras engendradas por interesses empresariais, interesses que se mantêm, em geral, um passo à frente daqueles que intentam regulá-los.⁵ Em períodos de crise, quando as instabilidades se acumulam e a colcha de retalhos regulatória se torna muito esgarçada, elites esclarecidas podem tentar instituir reformas estruturais destinadas a disciplinar o capital de um modo que torne a estabilizar suas condições de possibilidade. Mas também esses consertos podem dar errado. De modo típico, eles requerem a mobilização das classes populares contra aqueles capitalistas menos

4 Podemos também conceituar duas contradições análogas, a saber, a contradição entre economia e sociedade, de um lado, e a contradição entre economia e natureza, de outro, ambas sendo próprias do capitalismo. Elas correspondem, respectivamente, a uma tendência de crise socio-reprodutiva e a uma tendência de crise ecológica. Embora igualmente importantes e endêmicas na sociedade capitalista, não as discutirei aqui. Para uma explicação que inclui tais contradições do capitalismo, bem como a que é discutida aqui, ver Fraser (2014a).

5 Um exemplo é o desfazimento da legislação de reforma do financiamento de campanhas nos Estados Unidos, considerando que interesses de empresas e partidos exploraram brechas legais criando novos tipos de entidades jurídicas destinadas a embalar contribuições. Essas manobras já haviam eviscerado sobejamente a lei quando a Suprema Corte lhe deu um tiro de misericórdia no caso “Cidadãos Unidos”.

previdentes que estão obcecados por ganhos em curto prazo; e tais mobilizações nem sempre podem ser controladas. Por último, as reformas podem demonstrar-se, em ambos os casos, insuficientes ou contraproducentes, incapazes de neutralizar a tendência à crise política que é inerente ao capitalismo.

Essa tendência, em todo caso, torna-se aguda quando o impulso do capital para a acumulação sem limites se desprende do controle político e se volta contra suas próprias condições de possibilidade. Nesse caso, a economia invade a política, destruindo gradualmente o poder público e desestabilizando as próprias agências políticas das quais o capital depende. O que, então, é comprometido são as capacidades públicas nacionais e transnacionais que são necessárias para sustentar a acumulação em longo prazo. Destruindo suas próprias condições políticas de possibilidade, a dinâmica de acumulação do capital efetivamente come seu próprio rabo.

Potencialmente, as ramificações dessa contradição política do capitalismo são (pelo menos) duas. Um dos resultados pode ser uma *crise administrativa*, crise na qual falta aos poderes públicos o peso necessário para governar efetivamente. Em face do poder de fogo superior dos poderes privados, tais como as enormes empresas transnacionais, os poderes públicos são impedidos de criar e implementar as políticas necessárias à resolução de problemas sociais, incluindo problemas que, caso negligenciados, podem colocar em perigo as chances de sucesso duradouro da acumulação de capital. Privadas das capacidades necessárias para governar, as instituições políticas são incapazes de gerar os resultados dos quais o capital - assim como o resto de nós - necessita. É possível argumentar que, no tocante ao aquecimento global e às finanças globais, é precisamente isso o que está ocorrendo hoje.

Um segundo resultado pode ser uma *crise de legitimação*, crise na qual a opinião pública se volta contra um sistema disfuncional que não realiza o que promete. Nesse caso, as forças populares se mobilizam para opor-se à captura e ao esvaziamento dos poderes públicos. Subtraindo legitimação aos arranjos existentes, esses atores buscam (re)constituir agências políticas que possam servir ao interesse público. Protestando contra a subordinação da política à economia, bem como contra suas consequências deletérias para a ecologia e a reprodução social, eles visam reconfigurar as relações entre essas importantes partes constitutivas da sociedade capitalista. Tais “lutas fronteiriças” - é assim que as tenho chamado - buscam resolver a crise transformando a topografia institucional da ordem capitalista.⁶ É possível argumentar que uma crise de legitimação desse tipo *deveria* estar fermentando hoje.

Com efeito, crise administrativa e crise de legitimação são duas potenciais expressões da contradição política inerente à sociedade capitalista. A crise administrativa está ligada à ordem capitalista considerada como um sistema

⁶ Sobre o conceito de lutas fronteiriças, ver Fraser (2014a).

autodesestabilizador. A crise de legitimação, de modo diverso, está ligada às compreensões vividas dos atores sociais que experienciam as consequências daquele sistema e que agem - ou não agem - para mudá-lo. Teoricamente, essas duas faces da crise política deveriam permanecer juntas. Uma crise administrativa *deveria* conduzir a uma crise de legitimação. Arranjos que impedem os poderes públicos de agir no interesse público *deveriam* ser expostos como ilegítimos na esfera pública. Na efervescência que daí resultaria, um inflamado agrupamento de opinião pública *deveria* clamar pela transformação estrutural da sociedade capitalista.

A relação entre crise administrativa e crise de legitimação figurará de modo importante nas páginas seguintes - assim como a teoria de Jürgen Habermas da qual essas categorias são extraídas. Por enquanto, porém, quero concluir este primeiro passo de minha argumentação reafirmando o ponto fundamental. A sociedade capitalista incuba uma contradição política endêmica e, portanto, uma tendência à crise política, tendência que lhe é inerente. Não sendo um mero aspecto superficial ou acidental, essa tendência está profundamente enraizada na estrutura do capitalismo - sobretudo, em sua topografia distintiva, a qual torna a economia dependente da política, mas também as separa uma da outra. Carregada de consequências potencialmente explosivas, essa contradição política profundamente arraigada está embutida, de modo originário e permanente, no capitalismo enquanto tal.⁷

II. Contradições políticas do capitalismo estatalmente administrado

Até aqui, estive elaborando a estrutura dessa tendência de crise política no que diz respeito ao capitalismo enquanto tal. Porém, a sociedade capitalista não existe enquanto tal, mas só em formas, ou regimes, historicamente específicos de acumulação. O próximo passo, portanto, é historicizar minha explicação da contradição

⁷ Nesta seção, na verdade, reconstruí os traços distintivos de certa crítica da sociedade capitalista, uma crítica centrada na crise - e o fiz de uma maneira que evita pelo menos três defeitos comuns de tais críticas. Enquanto a crítica centrada na crise frequentemente se torna refém do economicismo, o quadro teórico elaborado aqui supera essa falha - em primeiro lugar, expandindo o conjunto das tendências de crise de modo a abranger o político, o social e o ecológico; e, em segundo lugar, evitando pensar em termos de base/superestrutura, conforme explicado na nota 13 abaixo. Além disso, enquanto a crítica centrada na crise é tipicamente prejudicada pelo funcionalismo, minha versão evita a assunção de que as disfunções sistêmicas ditam as respostas dos atores sociais - em primeiro lugar, colocando em primeiro plano o problema do agir e, em segundo lugar, problematizando as mediações entre “sistema” e “mundo da vida”. Por último, enquanto a crítica centrada na crise é comumente viciada por um pensamento teleológico, minha variante apresenta, de modo explícito, um final aberto, não decidindo entre múltiplos futuros possíveis, incluindo o advento de uma fase nova, pós-financeira, do capitalismo; um processo de lenta dissolução que culminaria num estado estacionário ou numa constante desintegração social; um interregno administrado por uma revolução passiva (se não por um fascismo explícito); e uma sociedade pós-capitalista de algum tipo (melhor ou pior). O caráter não economicista de minha abordagem já deveria estar claro. Sua orientação não funcionalista e não teleológica tornar-se-á cada vez mais evidente nas seções seguintes.

política do capitalismo em relação às fases específicas de seu desenvolvimento.

Permitam-me começar observando que compreender o capitalismo como uma ordem social institucionalizada é colocar em primeiro plano seu caráter histórico. Suas divisões constitutivas, ao invés de dadas de uma vez por todas, são passíveis de contestação e de mudança. Especialmente em períodos de crise, os atores sociais travam lutas a respeito das fronteiras que delimitam a “economia”, a “política”, a “sociedade” e a “natureza” - e, às vezes, conseguem redefini-las. No séc. XX, por exemplo, essas demarcações se alteraram substancialmente, dado que o acirramento do conflito de classes forçou os Estados a assumir novas responsabilidades pela promoção do crescimento econômico, pelo provimento de bem-estar social e pela assegurar do abastecimento de energia. Mudanças análogas marcaram a transição para o capitalismo do séc. XXI, dado que partidários do chamado livre mercado imprimiram às regras internacionais do jogo alterações que incentivaram fortemente os Estados a apaziguar os mercados financeiros, a (re)privatizar a reprodução social e a instituir formas de ambientalismo baseadas no mercado. Em ambos os casos, o resultado foi a revisão das fronteiras previamente estabelecidas entre a produção e a reprodução, entre a sociedade humana e o ambiente natural e - o mais importante para a presente investigação - entre a economia e a política. Essa última divisão modificou-se diversas vezes no curso da história do capitalismo, assim como os poderes públicos que tornaram a acumulação possível em cada estágio.

Tais mudanças nas fronteiras marcam transformações epocais da sociedade capitalista. Se adotarmos uma perspectiva que as coloque em primeiro plano, poderemos distinguir três regimes de acumulação na história do capitalismo: o capitalismo liberal ou concorrencial do séc. XIX, regime no qual os poderes públicos dos Estados territoriais foram usados para constituir a economia capitalista; o capitalismo monopolista estatalmente administrado do séc. XX, regime no qual o poder público do nível estatal foi empregado, além do mais, em esforços para prevenir ou mitigar a crise econômica por meio do disciplinamento do capital para o próprio bem do capital; e o atual capitalismo financeirizado globalizador, regime no qual o poder estatal é cada vez mais usado para construir estruturas de governança transnacional que revestem o capital de poder. Ao longo de toda essa sequência, o aspecto repressivo do poder estatal serviu como uma indispensável pré-condição para a acumulação e se expandiu enormemente em tempos de crise. Mas, em cada regime, as condições políticas da economia capitalista assumiram uma forma institucional diferente tanto no nível estatal-territorial como no geopolítico. Em cada caso, ademais, a contradição política da sociedade capitalista assumiu um aspecto diferente e encontrou expressão num conjunto diferente de fenômenos de crise.⁸ Por último, em cada regime, a contradição política do capitalismo incitou

⁸ Isso também é verdadeiro no tocante às condições ecológica e socio-reprodutiva, embora elas não

diferentes formas de luta social.⁹

Consideremos, primeiro, o capitalismo concorrencial liberal do séc. XIX. Nesse regime, os Estados territoriais ainda estavam preocupados, sobretudo, em constituir suas economias sobre uma base capitalista. No nível doméstico, eles empregavam a força das armas e do direito em prol das contínuas expropriações que ampliavam as fileiras tanto dos capitalistas proprietários como dos trabalhadores sem propriedade, ao passo que as lutas a respeito do sufrágio, da escravidão e das condições do trabalho fabril se inflamavam. Externamente, os Estados europeus perseguiram projetos coloniais; buscando vantagens geopolíticas *vis-à-vis* Estados rivais e, concomitantemente, auxiliando “seus” capitalistas na competição renhida por mercados e matérias-primas, eles impunham a subjugação imperial no exterior, ao passo que a democratização avançava internamente. Internacionalmente, todo o ordenamento passou a apoiar-se no padrão-ouro, no equilíbrio de poder e na hegemonia britânica, bases que, juntas, asseguravam um “imperialismo do livre-comércio” em termos aceitáveis para os banqueiros e os industriais do centro capitalista.

Por fim, no entanto, a ordem liberal do séc. XIX entrou num longo período de crise. Acossado por contradições tanto econômicas como políticas que se expressavam, de um lado, numa série de pânico, quebras e depressões e, de outro, no prolongado conflito de classes e nas lutas interimperialistas pela hegemonia global, o regime liberal colapsou no séc. XX sob a pressão de movimentos de massa, revoluções sociais e duas guerras mundiais. Carregada de contradições, a história desse regime é o tema de duas obras imponentes e, não obstante, falhas: *A Grande*

sejam o foco do presente artigo.

⁹ Estou supondo que a história do capitalismo pode ser compreendida como uma sequência de regimes de acumulação na qual as possibilidades disponíveis a cada vez são delimitadas pela trajetória histórica do capitalismo até então. Dentro dessa sequência, qualquer transformação dada é operada politicamente e pode ser reportada às lutas entre proponentes de projetos diferentes. Mas a sequência também pode ser reconstruída como um processo direcional no qual cada forma anterior esbarra em dificuldades ou limites que a forma que a sucede supera ou contorna, até que também ela encontre um impasse e seja, por sua vez, substituída. À luz dessa compreensão da história do capitalismo como “equilíbrios intermitentes”, é possível distinguir as lutas políticas ordinárias, as quais ocorrem em períodos de relativa estabilidade dentro dos termos de um regime dado, das lutas extraordinárias, as quais buscam transformar o regime em tempos de crise. No primeiro caso, estratos subalternos buscam usar o poder público para melhorar suas próprias condições dentro dele, enquanto as frações mais previdentes da classe dominante tentam usar aquele poder para instituir reformas fragmentárias e conformes com o sistema a fim de remendar e conciliar os pontos ásperos. Até onde os respectivos objetivos daqueles dois grupos podem ser levados a convergir, reformas fragmentárias podem servir, pelo menos por algum tempo, para neutralizar a tendência à crise que é inerente ao sistema, tornando a estabilizar, de maneira temporária, as condições políticas que o impulso do capital para a acumulação sem limites desestabilizara. Em períodos de crise, no entanto, as disfuncionalidades proliferam, excedendo as capacidades reparadoras das reformas fragmentárias e incitando demandas por uma mudança estrutural profunda. Nesses períodos, grupos concorrentes de atores sociais lutam para desenvolver e realizar seus respectivos projetos para a resolução da crise - seja engendrando um novo regime de acumulação, seja criando uma sociedade pós-capitalista.

Transformação, de Karl Polanyi, e a seção intermediária sobre o “Imperialismo” de *Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt. Enquanto Polanyi analisou os intratáveis conflitos políticos que atormentaram as sociedades europeias que pelejavam para proteger-se da destruição causada pelo “mercado autorregulado”, Arendt dissecou as deformações políticas que castigaram os Estados europeus quando a lógica expansiva e transterritorial de seus projetos coloniais, economicamente impulsionados, esbarrou na lógica territorial da dominação política.¹⁰ Apesar de seus respectivos pontos cegos, ambos os pensadores prestaram importantes contribuições para nossa compreensão das formas historicamente específicas que a contradição política do capitalismo assumira em sua fase liberal.¹¹

Aqui, porém, enfoco o regime de acumulação que suplantou a ordem liberal na esteira da Segunda Guerra Mundial. Essa forma estatalmente administrada de capitalismo organizava o poder público de modo diferente tanto no nível estatal como no transestatal. Não mais preocupado exclusivamente com funções de constituição da economia e de repressão, o poder estatal era agora empregado também para dirigir o desenvolvimento econômico nacional, para compensar as falhas de mercado e para administrar crises econômicas (e políticas). Tanto os “Estados de bem-estar social” do centro capitalista como os Estados desenvolvimentistas da periferia, os quais recentemente haviam se tornado independentes, assumiram essas funções, em que pese a enorme discrepância entre suas respectivas capacidades para desempenhá-las. Nos países do centro, os Estados eram capazes de financiar um provimento mais ou menos generoso de bem-estar social por intermédio da tributação tanto dos trabalhadores como dos capitalistas; na periferia, os novos Estados, claudicando por força dos legados coloniais, empregavam as capacidades que pudessem reunir para promover o desenvolvimento por meio de políticas de industrialização por substituição de importações. Ambos os projetos foram moldados por uma nova ordem geopolítica estabelecida sob a hegemonia dos Estados Unidos, os quais substituíram a Grã-Bretanha como a principal potência responsável por assegurar as condições globais de uma onda perdurável de acumulação de capital. A dominação estadunidense trouxe a Guerra Fria, o complexo militar-industrial, guerras por procuração, bem como o regime Bretton Woods de controles de capital, o qual permitia que os Estados do centro controlassem suas moedas e, assim, lançassem mão de déficits orçamentários contracíclicos como uma ferramenta de administração de crise. Em geral, esse regime buscava reconciliar o livre-comércio internacional com a condução keynesiana e a administração de crise no nível doméstico. O capitalismo estatalmente administrado teve uma carreira considerável e, não obstante, relativamente curta, a saber, do

10 Polanyi (2001). Arendt (1973). Sobre o conflito entre o impulso transterritorial da acumulação ilimitada e a lógica territorial da dominação política, ver também Harvey (2014).

11 Sobre os pontos cegos/*insights* de Polanyi, ver Fraser (2011), Fraser (2014b) e Fraser (2013). Sobre os *insights*/pontos cegos de Arendt, ver Fraser (2004).

fim da Segunda Guerra Mundial até meados dos anos 1970. Durante aqueles *Trente Glorieuses*, ele forneceu ao centro capitalista um crescimento consumista e uma relativa paz de classes, ao mesmo tempo que exportava golpes de Estado e ditaduras militares para a periferia.

Mas, da mesma maneira que seu predecessor, também esse regime se demonstrou insustentável em longo prazo. Atormentada por contradições econômicas e políticas que se expressavam na estagflação, de um lado, e numa crise do petróleo e numa corrida armamentista, de outro, a sociedade capitalista estatalmente administrada incubava novas formas de luta social, iniciadas nos anos 1960. Focados menos na dinâmica interna da economia capitalista que na relação dessa economia com suas condições de fundo, tais conflitos se centravam no militarismo, no imperialismo e nas assimetrias étnico-raciais e de gênero, bem como numa gramática de vida consumista, distorcida pela burocracia e pelo produtivismo. Por fim, a bordada dupla que o regime do capitalismo estatalmente administrado apanhava da disfunção sistêmica e da confrontação política levou-o ao ponto da crise. A exemplo de seu predecessor, também a carreira desse regime, carregada de contradições, inspirou obras de teoria social imponentes, embora, em última análise, falhas, incluindo *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, livro de Jürgen Habermas publicado em 1973,¹² ao qual me volto agora.

Do modo como o leio, *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* teoriza as contradições políticas do capitalismo estatalmente administrado. O livro começa sublinhando a mudança do papel do Estado no regime pós-liberal de acumulação. Se, no regime liberal, os Estados haviam se preocupado principalmente em constituir a economia de mercado privado e em reprimir as revoltas contra ela, eles agora se encarregavam de funções adicionais de administração de crise. Entre outras coisas, eles buscavam suavizar os ciclos de expansão/quebra por meio de gastos contracíclicos, criando um setor público que substituíria, em parte, o mercado, bem como administrando as relações trabalho/capital por meio de negociações corporativistas. Escrevendo no começo dos anos 1970, Habermas supôs que essas medidas haviam conseguido domesticar as contradições econômicas do capitalismo. Com o benefício da retrospectão, sabemos que ele estava equivocado nesse ponto, já que aquelas contradições irromperam novamente logo após a publicação de seu livro. É possível argumentar, porém, que esse “equivoco” não precisa invalidar sua tese principal, qual seja: mesmo quando o regime contornou - ou, é-nos possível dizer, mesmo se tivesse contornado - a tendência à crise econômica que é inerente ao capitalismo, ele não resolveu - ou, diríamos, não teria resolvido - todas as contradições do capitalismo. Em vez disso, o que ele fez foi deslocar essas contradições, mudando

¹² A edição alemã original apareceu em 1973. A tradução para o inglês sucedeu-a dois anos depois: Habermas (1975).

o *locus* da crise da economia para o Estado, do campo econômico para o campo político.

Assim, o foco principal de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* eram as tendências de crise política do capitalismo estatalmente administrado. Adotando a perspectiva do Estado territorial limitado (e - é possível argumentar - desconsiderando a dimensão global), Habermas procedeu ao delineamento de uma contradição especificamente política endêmica no regime do pós-guerra. De um lado, o Estado assumiu a tarefa de administração de crise, efetivamente aceitando a responsabilidade por assegurar o crescimento econômico, uma distribuição relativamente legítima, níveis aceitáveis de emprego, a estabilidade de salários/preços, o provimento de bem-estar social - questões que, antes, eram compreendidas como melhor resolvidas quando deixadas para o mercado. Por conseguinte, o Estado se abriu à possibilidade de fracasso e até - caso suas políticas rompessem limites sistêmicos - à chance de *crise administrativa*. De outro lado, o Estado agora dependia de consideráveis reservas de legitimação proveniente da comunidade democrática de cidadãos, já que o aumento de sua responsabilidade necessitava de um aumento do apoio público. Todavia, o caráter classista fundamental da sociedade permaneceu inalterado e, em princípio, poderia não resistir a um intenso escrutínio democrático. Assim, o Estado também namorava a possibilidade de uma *crise de legitimação*. Para evitar essa crise, o Estado buscava um tipo peculiar de apoio político: uma propensão para aprovar a proativa direção estatal da economia que fosse generalizada numa comunidade de cidadãos tornados pacíficos e passivos, de modo que essa comunidade não estivesse disposta a inquirir os objetivos ou as justificações reais da ação estatal. A questão para Habermas, então, era esta: Poderia o Estado obter suficiente respaldo público para exercer funções administrativas ampliadas e destinadas a preservar a dominação de classe, mas sem provocar uma crise de legitimação - isto é, sem ativar a comunidade de cidadãos e levá-la a questionar o uso do poder público em prol de interesses privados?

Para Habermas, a resposta dependia da psicologia moral e social. Ainda que inscrita nessa forma de capitalismo como uma tendência inerente, uma crise de legitimação não seria, de modo algum, garantida. Antes, essa crise só emergiria se uma crise administrativa fosse acompanhada de uma *crise de motivação*. Nesse caso, uma massa crítica de cidadãos rejeitaria as orientações carreiristas, consumistas e privatizadas que sustentavam sua lealdade ao regime. Sacudindo a passividade política que poupava o sistema da crítica, eles poderiam questionar a legitimidade da dominação de classe e exigir sua abolição. Para Habermas, essa possibilidade, por sua vez, dependeria da força da socialização dos cidadãos para torná-los aptos e habituados à justificação normativa das ordens institucionais às quais eles se encontrassem sujeitos. Desde que uma massa crítica retivesse a disposição para insistir

em que a dominação fosse justificada ou abolida, uma crise tanto de motivação como de legitimação seria possível. Se, no entanto, essa orientação fosse enfraquecida ou desativada, mesmo uma crise administrativa plenamente desenvolvida não se traduziria numa crise de legitimação.

Durante algum tempo, no final dos anos 1960 e no começo dos anos 1970, as condições para uma profunda crise de legitimação pareciam estar presentes. Inaugurando uma grande onda de protesto global, a “juventude” se colocava à testa de outros estratos insatisfeitos na rejeição das satisfações consumistas privatizadas que fortificavam o capitalismo estatalmente administrado no centro, bem como na rejeição da narrativa da Guerra Fria que autorizava suas predações na periferia. A “crise de motivação” daí resultante desencadeou uma repentina e massiva onda de *deslegitimação* que parecia chacoalhar a ordem capitalista em seu centro. O que ameaçava o regime, portanto, não era uma crise econômica, mas uma crise política; não eram conflitos distributivos, mas lutas fronteiriças a respeito da estrutura institucional da sociedade capitalista. Todavia, a transformação que ocorreu em seguida não foi a que Habermas ou seus protagonistas da Nova Esquerda tinham em mente. Em vez da superação do capitalismo, o que veio a seguir foi sua reinvenção - sob a nova forma globalizada e financeirizada na qual vivemos hoje.

Para preparar o terreno para a compreensão do porquê, proponho reconsiderar a relação entre crise administrativa e crise de legitimação. Investigando o elo entre essas duas faces da crise política, podemos aprender algo não só sobre o capitalismo estatalmente administrado, mas também sobre o que está acontecendo - e o que não está acontecendo - hoje.¹³ Relembremos que, para Habermas, uma crise

13 Embora não sejam discutidos aqui, vários outros aspectos de *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio* recompensariam a atenção cuidadosa. Por exemplo, algumas cruciais condições de possibilidade da acumulação de capital são insuficientemente teorizadas na abordagem de Habermas. Entre elas, incluem-se as condições socio-reprodutivas e ecológicas que mencionei antes, mas também - e isto é mais diretamente relevante para nossos propósitos aqui - a configuração geopolítica que molda as capacidades dos Estados, uma questão que Habermas notou, mas deixou de investigar. Igualmente importante, a tese central concernente ao deslocamento é problemática - não apenas empiricamente, mas também conceitualmente. Essa ideia repousa sobre a interpretação marxiana ortodoxa que Habermas, noutros aspectos, rejeita: a interpretação segundo a qual a economia é a base real da propensão do capitalismo à crise, o *locus* de sua “contradição primária”, ao passo que a contradição política é secundária, um desvio superestrutural que só começa a surtir efeito quando a contradição primária é frustrada, impedida de atingir sua expressão “natural” e direta na barafunda econômica. Essa interpretação ortodoxa não só está em desacordo com a interpretação que propus aqui, mas também é menos adequada que ela: de acordo com minha interpretação, as sociedades capitalistas incubam uma inerente tendência a desestabilizar as condições políticas de possibilidade da acumulação continuada. Nem secundária nem superestrutural, essa tendência de crise não é um mero deslocamento de uma tendência de crise prévia e mais fundamental. Em vez disso, as contradições políticas e econômicas do capitalismo são cooriginárias e internamente relacionadas umas com as outras, coimplicadas na estrutura profunda da mesma ordem social. Por último, a abordagem de Habermas poderia ser criticada por insinuar que os fracassos do capitalismo estatalmente administrado seriam devidos principalmente a equívocos técnicos, desconsiderando, dessa forma, as mudanças políticas no equilíbrio do poder de classe.

administrativa se traduz numa crise de legitimação se e somente se ela passa pelo intermediário de uma crise de motivação. A ideia geral é bastante persuasiva: as disfunções no nível sistêmico nunca ditam, por si próprias, as respostas dos atores sociais. Mas a explicação que Habermas dá das mediações entre aquelas disfunções e estas respostas é inadequada - sustento - porque exclusivamente focada na psicologia moral. Do modo como o compreendo, o fator decisivo seria a força da disposição de uma população para exigir uma justificação normativa dos arranjos sociais aos quais ela está sujeita. Mas tal disposição, ainda que forte, não é suficiente para garantir uma crise de legitimação. Essa crise requer algo mais - algo substantivo e distintivamente político.¹⁴

Para entender esse “algo”, poderíamos voltar-nos àquele que é o mais político dos pensadores marxistas, a saber, Antonio Gramsci. O pensamento de Gramsci, frequentemente visto como antitético ao de Habermas, apresenta um par de conceitos - hegemonia e contra-hegemonia - que proveem as mediações políticas faltantes entre as crises administrativa e de legitimação. Do modo como compreendo esses conceitos, hegemonia é a face discursiva da dominação, o processo pelo qual uma classe dominante estabelece sua autoridade e naturaliza sua dominação por meio da instalação das pressuposições de sua própria visão de mundo como o senso comum da sociedade como um todo. Contra-hegemonia, por sua vez, é a face discursiva de uma oposição que é suficientemente robusta e autoconfiante para montar uma abrangente contestação das suposições dominantes acerca da realidade social (Gramsci, 1971). O que baseia as visões de mundo hegemônicas - e suas rivais contra-hegemônicas - são suposições sobre as posições de sujeito e as capacidades de *agir* disponíveis para os atores sociais; sobre as responsabilidades próprias e as reais capacidades [*capabilities*] dos *poderes públicos*; sobre a estrutura e o funcionamento da *ordem social* reinante; sobre os princípios e os enquadramentos de *justiça* com base nos quais aquela ordem deve ser avaliada; e sobre a disponibilidade *histórica* de *alternativas* desejáveis e realizáveis.¹⁵ É o conjunto das suposições arraigadas sobre essas questões, enquanto embutidas no senso comum, que molda as respostas dos atores sociais às “perturbações sistêmicas”. O que determina se uma crise administrativa se torna numa crise de legitimação é não apenas uma disposição abstrata para a justificação normativa, mas o modo concreto pelo qual essa disposição é instanciada por via de suposições do senso comum a respeito do agir, do poder público, da sociedade, da justiça e da história.

O que, no senso comum político dos anos 1970, possibilitava a passagem de uma crise administrativa para uma crise de legitimação? Minha leitura de Habermas sugere

14 Para um argumento semelhante, ver Azmanova (s. n.).

15 A proposta de centrar as análises da hegemonia/contra-hegemonia em suposições a respeito do agir, dos poderes públicos, da sociedade, da justiça e da história é minha, não de Gramsci.

uma resposta nuançada. Quanto à capacidade de agir, os sujeitos do capitalismo estatalmente administrado eram interpelados, acima de tudo, como consumidores privados no mercado e como clientes individuais do Estado de bem-estar social, e não como agentes coletivos da autodeterminação; ainda que permanecessem circulando antigos idiomas que atrelavam a cidadania à capacidade de agir politicamente, sua função no regime era, sobretudo, retórica. Todavia, os cidadãos do centro se encontravam preparados para pensar que seus Estados tinham a capacidade de tratar de seus problemas, bem como a responsabilidade por fazê-lo; assim, eles estavam dispostos a considerar que seus Estados deviam prestar-lhes contas da não realização do que prometiam.¹⁶ Por conseguinte, o regime institucionalizava uma visão complexa da sociedade, cuja estabilidade requeria a cuidadosa imbricação e equilibração entre o poder público e o poder privado; somente uma ativa direção estatal da economia capitalista que permitisse uma ampla iniciativa empresarial poderia assegurar níveis de consumo doméstico e taxas de lucro empresarial que satisfizessem as firmes expectativas dos estratos envolvidos. Igualmente importante era o fato de que o regime institucionalizava duas compreensões da justiça distributiva que, além de diferentes, eram potencialmente conflitantes: as normas libertárias endossavam os resultados das transações “voluntárias” no mercado, ao passo que os ideais de cidadania social autorizavam o poder público a fazer uma redistribuição “igualitária” dentro dos limites do enquadramento nacional.¹⁷ Por último, os atores sociais eram estimulados, em todo “o mundo livre”, a defender as liberdades e a prosperidade das quais gozavam contra a ameaça comunista; assim, embora existisse uma alternativa histórica ao capitalismo, sua caracterização como “totalitária” servia para demonizar até as formas democráticas de radicalismo antissistêmico.

Em geral, portanto, o senso comum político do capitalismo estatalmente administrado dispunha seus sujeitos a uma relativa quiescência, mesmo em face do fracasso administrativo. Todavia, esse senso comum não era unidimensional. Sendo uma formação de compromisso nascida das lutas de um período anterior, suas noções dominantes de capacidade de agir, poder, sociedade, justiça e história eram “internamente dialogizadas”, para usar uma expressão de Mikhail Bakhtin (1986). Atravessado por referências a suposições alternativas, o imaginário político hegemônico acomodava em si mesmo um potencial contestatório subliminar. Esse potencial poderia, em princípio, ser ativado pela agitação contínua de determinados ativistas que propagavam interpretações contra-hegemônicas que, por sua vez, poderiam alcançar alguma aceitação ao se basearem em compreensões que já

16 Tais suposições podem muito bem ter parecido mais incertas para alguns habitantes da periferia, cuja continuada sujeição a uma ordem geopolítica neoimperial era difícil de ignorar.

17 A contraditória copresença dessas duas compreensões da justiça no senso comum do capitalismo estatalmente administrado é notada por Streeck (2011). O enquadramento das questões de justiça é discutido em Fraser (2005) e Fraser (2008).

estavam disponíveis de modo latente.

Algo parecido estava, de fato, ocorrendo durante o período no qual Habermas escrevia *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Foi nesse período que os membros da Nova Esquerda se puseram a explorar as brechas do senso comum oficial do capitalismo estatalmente administrado a fim de construir um prisma alternativo para a avaliação da legitimidade do regime. Recorrendo a antigas tradições do pensamento republicano, eles mobilizavam interpretações contra-hegemônicas da capacidade de agir que valorizavam a “participação” para condenar a subjetivação consumista e clientelista no capitalismo estatalmente administrado; com efeito, eles interpelavam os sujeitos subalternos como cidadãos ativos. Da mesma forma, os protagonistas de 1968 recorriam à compreensão relativamente ampla que o regime tinha do escopo da responsabilidade pública, repudiando, no entanto, sua identificação com a burocracia e o militarismo; rejeitando tanto o “controle social expertocrático” como o imperialismo que grassava na Guerra Fria, eles buscavam reimaginar o poder público em termos de democracia participativa e libertação nacional. E mais, os radicais também expunham o suposto equilíbrio do capitalismo estatalmente administrado como profundamente desequilibrado; dando conta de que o capital ficava com a parte do leão dos benefícios de sua parceria com o Estado, eles punham a nu um sistema social no qual o poder público era empregado, de modo rotineiro, em prol do interesse privado. Condenando tal sociedade, os membros da Nova Esquerda também repensavam e davam novo enquadramento às interpretações hegemônicas da justiça social; rejeitando a interpretação libertária, eles buscavam combinar uma compreensão ampliada da cidadania social (expandida para além do enquadramento nacional e aplicada às clivagens de gênero, nacionalidade e “raça”-etnicidade, bem como à classe) com seus próprios ideais democrático-radicais de igual participação e não dominação. Por último, os radicais dos anos 1960 repudiavam a limitação, corrente na Guerra Fria, da *possibilidade histórica* à escolha impalatável e dura entre capitalismo estatalmente administrado e comunismo “totalitário”; reimaginando a história como um campo aberto de possibilidades que estão a desenvolver-se, eles insistiam no direito e, aliás, no dever de inventar alternativas mais justas e democráticas. Tudo tomado em conta, a agitação da Nova Esquerda pareceu, por um momento, conseguir construir um senso comum contra-hegemônico. Sob a pressão de sua mobilização, os fracassos administrativos do capitalismo estatalmente administrado provocaram, de fato, uma crise de legitimação.

Na seção seguinte, consideraremos como precisamente essa crise de legitimação foi, afinal, resolvida. Primeiro, porém, permitam-me concluir a presente discussão reafirmando a ideia principal. Uma teoria crítica das contradições políticas do capitalismo está bem servida pela distinção habermasiana entre crise administrativa e crise de legitimação. Ao introduzir certo espaço entre as disfunções sistêmicas

e as respostas dos atores sociais, sua abordagem nos convida a considerar se, sob um conjunto dado de condições, os fracassos administrativos tendem a levar à quiescência ou ao ativismo transformador. Não obstante, uma compreensão completa da relação entre crise administrativa e crise de legitimação requer uma mediação especificamente política. Para prover esse elo, recorri à concepção de Gramsci de hegemonia como *sensu comum político*. Composto de suposições historicamente específicas sobre a capacidade de agir, o poder público, a sociedade, a justiça e a história, esse conceito provê a mediação política faltante entre as duas dimensões da crise, a sistêmica e a relativa ao mundo da vida. Coloquemos agora esses conceitos para trabalhar em nossa tentativa de teorizar as contradições políticas do capitalismo financeirizado contemporâneo.

III. Contradições políticas do capitalismo financeirizado

A crise de legitimação do regime estatalmente administrado foi resolvida, conforme observei antes, não pela superação do capitalismo, mas por sua reinvenção. No regime subsequente, o qual chamo de *capitalismo financeirizado*,¹⁸ os bancos centrais e as instituições financeiras globais substituíram os Estados como os árbitros de uma economia cada vez mais globalizada. São eles, e não os Estados, que agora produzem uma grande parte das regras que governam as relações centrais da sociedade capitalista: as relações entre trabalho e capital, cidadãos e Estados, centro e periferia, bem como as relações - cruciais para todas as relações anteriores - entre devedores e credores. As últimas são centrais para o capitalismo financeirizado e permeiam todas as outras. Agora, é principalmente através da dívida que o capital canibaliza o trabalho, disciplina os Estados, transfere riqueza da periferia para o centro e suga valor da sociedade e da natureza. Como a dívida flui entre Estados, regiões, comunidades, famílias e empresas,¹⁹ o regime está reconfigurando as divisões constitutivas do capitalismo, a saber, as divisões entre economia, política, sociedade e natureza. O resultado é a ampliação da dominação do capital sobre suas condições de possibilidade de fundo: sobre a reprodução social, sobre o ambiente natural e - o mais importante para nossos propósitos aqui - sobre os poderes públicos que sempre foram indispensáveis a uma economia capitalista.

18 Empleo a expressão “capitalismo financeirizado” para designar o atual regime do capitalismo como uma ordem social institucionalizada. Assim como a expressão “capitalismo estatalmente administrado”, a qual lhe é a contraparte, ela nomeia um modo distintivo e historicamente específico de institucionalizar as divisões constitutivas do capitalismo, a saber, as divisões entre política/economia, produção econômica/reprodução social e sociedade/natureza. Por outro lado, emprego o termo “neoliberalismo” para designar um complexo ideológico que retrata o regime capitalista financeirizado como natural, justo, eficiente e gerador de prosperidade, destinado a assegurar a maior felicidade do maior número.

19 Para uma explicação do alastramento dos fluxos financeiros por praticamente todos os espaços sociais e todas as instituições no atual regime, ver Lapavistas (2014).

De fato, o capitalismo financeirizado alterou profundamente a relação anterior da economia com a política. Enquanto o regime precedente investiu os Estados de poder para subordinar os interesses de curto prazo das empresas privadas ao objetivo de longo prazo da acumulação continuada, o presente regime autoriza o capital financeiro a disciplinar os Estados e os públicos em prol dos interesses imediatos dos investidores privados. O resultado é um duplo tanglomanglo. De um lado, as instituições estatais que antes eram (um tanto) receptivas às questões dos cidadãos são cada vez menos capazes de resolver seus problemas ou de satisfazer suas necessidades. De outro lado, os bancos centrais e as instituições financeiras globais que agora constroem as capacidades estatais são politicamente independentes - não prestam contas aos públicos e são livres para agir em prol de investidores e credores. Enquanto isso, a escala dos problemas prementes, tais como o aquecimento global, excede o alcance e o peso dos poderes públicos. Esses poderes, em todo caso, são superados pelas empresas transnacionais e pelos fluxos financeiros globais, os quais escapam ao controle das agências políticas acorrentadas a um território limitado. O saldo final é uma crescente incapacidade dos poderes públicos de colocar rédeas nos poderes privados. Daí a associação do capitalismo financeirizado com a “desdemocratização” e a “pós-democracia” - uma associação que agora se revela como sistêmica.

Até a presente data, falta-nos uma explicação abrangente do capitalismo financeirizado que seja comparável, em profundidade histórica e poder analítico, às explicações dos regimes anteriores feitas por Polanyi e Habermas. Mas pensadores como Crouch, Streeck, Brown, Harvey, Sassen, Lapavistas e Gill apreenderam elementos importantes do novo regime. Valendo-nos de suas obras, podemos reunir os rudimentos de uma explicação mais completa.

Começemos com a ordem internacional, cuja transformação desencadeou a ascensão do capitalismo financeirizado. Elementos centrais da estrutura de Bretton Woods, os quais haviam sustentado o regime anterior, foram desmantelados nos anos 1970; a abolição das taxas de câmbio fixas e a conversibilidade do dólar em ouro abriram as comportas da especulação global. Além disso, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional foram submetidos a uma reorientação que os tornou em agentes da liberalização econômica. Por último, novos tratados internacionais, tais como o *NAFTA*, e novas organizações intergovernamentais, tais como a OMC, erigiram o “livre-comércio” e a “propriedade privada” em trunfos globais que passam por cima dos direitos domésticos trabalhista e ambiental.

A potência que moldou a nova ordem amiga das finanças foram os Estados Unidos. Supervisionando a transição para o novo regime, eles também prolongaram sua hegemonia, a qual se mantém mesmo hoje em dia, quando a Guerra Fria cede lugar à Guerra ao Terror. Apesar da considerável perda de autoridade moral e de

uma mudança em seu *status* que os fez passar de nação credora a nação devedora, os Estados Unidos ainda servem como o possibilitador e executor global do capital, recorrendo, de modo alternado, à força das armas, à clava da dívida e às lisonjas do comércio ao se empenharem para globalizar e liberalizar a economia mundial, agora ampliada para incluir aquela que já foi a esfera comunista.

A nova ordem global redefiniu as fronteiras entre economia e política em todos os níveis. Na periferia, seus agentes sujeitaram o Estado desenvolvimentista a um assalto feroz. A princípio, a América Latina tornou-se refém do “Consenso de Washington”, tendo as ditaduras apoiadas pelos Estados Unidos iniciado o processo de abertura de mercados e de privatização de ativos. Posteriormente, o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial impeliram a mesma agenda em boa parte do Sul Global, agora sob o *banner* do “ajuste estrutural”. Por meio de cláusulas condicionais de contratos de empréstimo, tais instituições compeliram os Estados pós-coloniais precisados de dinheiro a abandonar as protegidas praias da substituição de importações pelas águas infestadas de tubarões do mercado global. Os Estados endividados, porém, não se mantiveram meramente passivos. Pelo contrário, eles desenvolveram, de modo ativo, estratégias para assegurar uma moeda forte, incluindo a promoção da emigração de trabalhadores de olho nas remessas de dinheiro, bem como o namoramento de investimentos estrangeiros diretos por meio da criação de zonas de processamento de exportação.

Esses arranjos serviram para facilitar outra característica definidora do capitalismo financeirizado: a transnacionalização da produção. Ao deslocarem a manufatura para a semiperiferia, as empresas fizeram mais do que meramente diminuir seus custos salariais e tributários e escapulir de regulações. Além disso, elas se beneficiaram de uma grande mudança no contrapeso que o poder privado exerce para o poder público, bem como contribuíram para tal mudança. Destroçando sindicatos poderosos no centro capitalista, a “desindustrialização” enfraqueceu ali o apoio à social-democracia, ao mesmo tempo que iniciou uma corrida para o fundo do poço na periferia, corrida que incrementou o poder do capital em todo o mundo. Por conseguinte, os países do Sul Global que haviam começado a industrializar-se recentemente estão agora submersos em *sweatshops*, poluição e megafavelas produzidas pela expropriação, via endividamento, das massas de camponeses. Enquanto isso, as cidades desindustrializadas do centro - outrora domicílio de consideráveis concentrações de patrimônios empresariais tributáveis, bem como domicílio de empregos com salários que conseguiam sustentar uma família inteira - agora dependem cada vez mais de dívidas com juros altos e de trabalhos precários e mal remunerados no setor de serviços, trabalhos que, amiúde, são desempenhados por mulheres, ao passo que os cortes no provimento de bem-estar social requerem mais trabalho familiar não pago. Por último, os corredores do Cinturão do Sol nutrem

uma simbiose de empresas de alta tecnologia, universidades convertidas em empresas e capital de risco, enquanto as “cidades globais” são dominadas pelas finanças, pelo trabalho mal pago no setor de serviços e pelos valores astronômicos dos imóveis.²⁰ Nesse novo nexos entre economia e política, as conhecidas formas de acumulação via exploração do trabalho se entrelaçam com formas novas, financeirizadas, de acumulação por expropriação.²¹

Igualmente transformadora foi a progressiva abolição dos controles de capital, abolição que remodelou ainda mais o nexos entre economia e política em benefício do capital. Essa alteração no regime global liberou vultosos fluxos financeiros para perseguirem o “*spread*” lucrativo, privando os Estados, dessa maneira, do controle sobre suas moedas. O resultado foi a desativação de uma crucial ferramenta keynesiana de administração de crise - pelo menos para Estados que não sejam os Estados Unidos, estes podendo simplesmente pôr-se a imprimir mais dos dólares que servem como a “moeda mundial”. Nos demais Estados, os governos devem estabelecer as políticas social e fiscal de olho nos mercados de títulos e nas agências de avaliação, as quais olham com desconfiança para gastos deficitários destinados a “aquecer a economia” [“*prime the pump*”]. Tais dificuldades foram consideravelmente pioradas pela introdução do Euro em 1999, conforme veremos. Em consequência, os Estados do centro são empurrados para uma posição de há muito familiar aos Estados da periferia: sujeição a forças econômicas globais que eles não podem sequer ter a esperança de controlar.

Durante algum tempo, os governos impedidos de lançar mão de políticas keynesianas tradicionais voltaram-se para o que Colin Crouch chamou de “keynesianismo privatizado” (Crouch, 2009). Eles encorajaram o endividamento do consumidor (financiamento do lar mediante hipoteca, cartões de crédito, empréstimos para estudantes universitários, financiamento de automóvel, linhas de crédito mediante o oferecimento de imóvel quitado como garantia) a fim de manter elevados níveis de consumo em condições que normalmente seriam desfavoráveis: queda dos salários reais, alta do desemprego e da precariedade e declínio das receitas tributárias, a última cortesia de uma revolta tributária conduzida, de modo coordenado e militante, pelas empresas e pelos ricos, conforme documentado por Wolfgang Streeck (2014). Essa política de consumismo alimentado pelo endividamento promoveu um novo *round* do “privatismo cívico” que Habermas identificara no regime anterior. Por meio do encorajamento dos cidadãos a centrar suas aspirações na vida privada e nas satisfações mercadorizadas, logrou-se uma legitimação política

20 Sobre as cidades globais, ver Sassen (2005). Sobre os desenvolvimentos correspondentes no Sul Global, ver Sassen (2000).

21 Sobre a distinção entre acumulação por exploração e acumulação por expropriação, ver Harvey (2014). Para uma explanação dessa distinção que seja conciliável com a compreensão ampliada (não economicista) do capitalismo elaborada aqui, ver Fraser (2014a).

que era convenientemente passiva mesmo em face de políticas redistributivas em favor dos de cima, políticas que normalmente poderiam ter desencadeado enérgicos protestos (Streeck, 2012). Engordando os cofres das finanças e, simultaneamente, esgotando o tesouro público, essa política também serviu para justificar mais cortes no provimento de bem-estar social.

Ao menos por um momento, a crise financeira de 2008 teve um efeito negativo sobre o keynesianismo privatizado. Mas, longe de atenuar o controle exercido pelas finanças, seu efeito foi a solidificação do poder das dívidas sobre as condições de fundo do capital, especialmente sobre o poder público e a reprodução social. Face a face com a crise iminente, os bancos centrais e as instituições financeiras globais pressionaram os Estados a proceder, às expensas dos cidadãos, ao resgate financeiro dos investidores. Em vários casos, os governos obedientes despencaram diretamente em crises da dívida soberana. Especialmente na Zona do Euro, os efeitos foram catastróficos. Privados da possibilidade de desvalorização, os Estados-membros endividados que se encontravam sob o assalto dos mercados de títulos foram compelidos a instituir a austeridade, destruindo as fontes de sustento e os mundos sociais de bilhões de pessoas. Ignorando os protestos dos cidadãos e nulificando os resultados eleitorais contra a austeridade, a soberana “Troika” canalizou para os investidores privados cada uma das derradeiras gotas de valor que podiam ser extraídas das populações devastadas. O impacto sobre a legitimidade da União Europeia foi dramático. Uma “comunidade” outrora considerada como a encarnação da democracia pós-nacional revelava-se agora como a serva das finanças.

De modo mais geral, o capitalismo financeirizado é a era da “governança sem governo” - isto é, da dominação sem a folha de figo do consentimento. Nesse regime, são as estruturas de governança transnacional, tais como a Organização Mundial do Comércio, e não os Estados, que criam uma parcela cada vez maior das regras coercitivamente executáveis que agora regem extensas faixas de interação social em todo o mundo. É certo que essas estruturas foram construídas pelos governos - ou melhor, pelos governos dos Estados mais poderosos, os quais, subseqüentemente, constrangeram os governos de outros Estados a juntar-se a eles -, e também é certo que os governos devem aceitar e fazer cumprir as disposições jurídicas de tais estruturas. Mas, se isso é suficiente para qualificá-los como “públicos”, esses organismos não prestam contas aos públicos democráticos e estão determinados a eliminar sua influência. Operando principalmente a portas fechadas e esmagadoramente no interesse do capital, acordos como *NAFTA* e *TRIPS* (“sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio”) estão cravando as políticas macroeconômicas neoliberais no coração da economia global de modo a evitar que elas venham a ser revertidas pela ação política futura.²² Criando o que Stephen

22 O mesmo vale para a Parceria Transpacífico (*TPP*), pendente de conclusão, e para acordos de livre-

Gill chama de um “novo constitucionalismo” destinado a reduzir o alcance da política democrática, tais acordos estabelecem firmemente o “livre-comércio” e os “direitos de propriedade” (privada) como trunfos que impedem que as leis criadas democraticamente restrinjam a liberdade do capital para abusar do trabalho e para pilhar o meio ambiente (Gill, 1998). Na medida em que normas neoliberais são “constitucionalizadas”, a agenda política é estreitada, bloqueada de antemão.

Por último, o novo regime promove a captura do poder público pelo poder privado (empresarial) em todos os níveis. Os exemplos mencionados por Crouch incluem um aumento das pressões lobistas abertas e encobertas; a porta giratória entre o governo e as empresas privadas, a qual assegura que os representantes dos interesses privados redijam as próprias regulações às quais estão sujeitos; a cessão contratual de serviços públicos a empresas privadas por extenso prazo (incluindo, nos Estados Unidos, a gestão prisional e funções militares), sendo o desempenho delas monitorado não pelo controle político público, mas pelo direito contratual privado; a ascensão das “parcerias público-privadas” orientadas a servir aos “consumidores”, em oposição aos cidadãos, as quais mudam o sentido qualitativo e o caráter dos serviços públicos; e a “nova administração pública”, a qual exige das agências públicas que imitem as práticas supostamente superiores das grandes empresas privadas - por exemplo, construindo “centros de ganhos/perdas” internos que “compitam” por alocações orçamentárias base zero (Crouch, 2011). Dessas e outras maneiras, o poder público é internamente colonizado. Recorrendo a noções foucaultianas de governamentalidade, pensadores como Wendy Brown e Pierre Dardot e Christian Laval descreveram perspicazmente importantes elementos dessa “racionalidade política neoliberal” (Brown, 2015; Dardot & Laval, 2013).

O saldo final é o esvaziamento da democracia em todos os níveis. As agendas políticas são estreitadas em todo o mundo, tanto por injunção externa (as demandas dos “mercados”, “o novo constitucionalismo”) como por cooptação interna (captura empresarial, subcontratação, a disseminação da racionalidade política neoliberal). Questões outrora consideradas como diretamente dentro do alcance da ação política democrática são agora declaradas como para além de seus limites e delegadas aos “mercados” - para benefício das finanças globais e do capital empresarial. A resposta àqueles que questionam esses arranjos é NHA: “não há alternativa”. A política deve adaptar-se às leis da economia. No admirável mundo novo do capitalismo financeirizado, os poderes públicos não podem prover soluções àqueles em cujo nome governam. Assim, a desdemocratização, em vez de um desenvolvimento contingente, é estrutural, embutida no *DNA* desse regime.

Consideremos que isso seja suficiente, por ora, como uma descrição analítica do novo nexos economia/política no capitalismo financeirizado. Ao menos

comércio projetados pela União Europeia.

teoricamente, trata-se de um arranjo que está criando problemas para si mesmo. Como vimos, uma ordem institucional que tenta liberar a economia da política corre o risco de desestabilizar os poderes públicos dos quais o capital precisa para aprofundar um duradouro período de acumulação. Ao esvaziar suas capacidades de ação pública, tal regime destrói sua aptidão para desativar bombas-relógios que, tais como o aquecimento global e o mercado de derivativos financeiros, colocam em perigo as chances de longo prazo do desenvolvimento capitalista. O efeito poderia ser uma grande crise sistêmica, uma vez que a fera continua a devorar seu próprio rabo.²³ No mínimo, tais arranjos se encontram preparados para produzir uma crise administrativa, uma vez que os poderes públicos se tornam cada vez mais incapazes de prover os resultados dos quais o capital - assim como o resto de nós - precisa. E isso, por sua vez, *poderia* desencadear uma crise de legitimação na qual a opinião pública se voltasse contra um sistema disfuncional e clamasse por transformação social.

Em nosso tempo, o capitalismo financeirizado, de fato, deu origem a uma aguda crise administrativa. Mas ele também desencadeou uma crise de legitimação? É certo que nossas instituições enfrentam déficits de legitimação em todas as escalas. Mas déficit de legitimação não é o mesmo que crise de legitimação. Essa crise depende, como vimos, das mediações entre “sistema” e “mundo da vida”. Ela depende, sobretudo, do senso comum político por intermédio do qual as disfunções sistêmicas são experienciadas e interpretadas pelos atores sociais. Como esse senso

23 Neste ponto, alguém poderia levantar a seguinte questão: o capitalismo financeirizado está destruindo o poder público enquanto tal ou *apenas* o poder público democrático? No primeiro caso, o capital estaria esvaziando a política *per se*, despachando a relativa independência dela em relação à economia e tornando-a um instrumento do capital *simpliciter*. No segundo caso, ele estaria criando uma nova forma de governança transnacional que reteria a capacidade de disciplinar o capital e, ao mesmo tempo, descartaria toda aparência de legitimidade democrática. No primeiro cenário, o capitalismo financeirizado namora a crise ao erodir o próprio poder público do qual o capital necessita para sustentar o processo de acumulação em longo prazo. No segundo cenário, o regime poderia evitar a crise, pois reteria uma capacidade de governança suficiente para amarrar o capital ao mastro da regulação política e, assim, salvá-lo dele mesmo. Se o primeiro cenário soa mais catastrófico que o segundo, ele também parece mais provável. E ele certamente será o cenário efetivo se as atuais práticas de regulação transnacional da atividade empresarial apresentarem algum grau de eficácia, pois elas raramente subordinam os lucros de curto prazo à estabilidade de longo prazo, se é que alguma vez o fazem. Tampouco é claro se o poder público vislumbrado no segundo cenário poderia possuir, de fato, o peso necessário para disciplinar o capital. Ausente o *input* democrático, faltaria ao regime hipoteticamente concebido um contrapoder que se opusesse ao poder do capital no curso ordinário do vale-tudo político. Tampouco tal regime poderia, sem correr o risco da revolta, mobilizar energias populares para fazer com que passassem as reformas destinadas a salvar o sistema em conjunturas críticas. Nessas situações, seu único recurso concebível seria a força militar - um recurso ainda ciosamente monopolizado pelos Estados territoriais e cuja cessão a organizações transnacionais para fins de restrição da atividade empresarial é improvável. Assim, mesmo nesse que é o melhor cenário possível (quer dizer, melhor para a estabilidade sistêmica), seria improvável escapar das tendências do capitalismo financeirizado à autodesestabilização. O capitalismo financeirizado parece estar criando problemas para si mesmo em ambos os casos. Sou grata a Bill Scheuerman por levantar a questão que me levou a tomar em consideração o segundo cenário.

comum se apresenta hoje?

Para compreendê-lo, relembremos a crise dos anos 1970. Naquela época, como vimos, a Nova Esquerda montou uma contestação contra-hegemônica das suposições sobre capacidade subjetiva de agir, poder público, sociedade, justiça e história que reinavam no capitalismo estatalmente administrado. Essa contestação demonstrou-se suficientemente poderosa para deslegitimar tal regime, mas não suficientemente poderosa para determinar a direção básica de sua transformação. Ao invés disso, as suposições da Nova Esquerda foram, elas mesmas, hegemônicas, recuperadas dentro de um novo senso comum emergente que agora permeia o capitalismo financeirizado.

Frequentemente descrito como “neoliberal”, o novo senso comum é internamente dialogado. Assim como o senso comum do regime predecessor, também ele incorpora traços de lutas anteriores e referências a visões de mundo alternativas. O entrelaçamento aqui, porém, é entre suposições liberais parcialmente desacreditadas no capitalismo estatalmente administrado, mas agora reinventadas, e elementos do radicalismo dos anos 1960 que, a princípio, ajudaram a desacreditar o capitalismo estatalmente administrado, mas, desde então, foram remodelados por aquelas suposições liberais. Produzido nas contracorrentes nas quais os “novos movimentos sociais” que sucederam à Nova Esquerda encontraram a maré crescente do liberalismo ressurgente, esse amálgama mescla os restos da crítica de 1968 ao clientelismo e à burocracia com um novo/velho romance do empreendedorismo. O resultado é um “novo espírito do capitalismo” que funde o carisma de 1968 com a aura de 1989, ao mesmo tempo que empresta um *frisson* de excitação emancipatória ao trabalho repetitivo e enfadonho da acumulação sem fim (Boltanski & Chiapello, 2006).

Esse amálgama marca todos os principais elementos do senso comum político no capitalismo financeirizado. Com respeito à *capacidade de agir*, os sujeitos desse regime são interpelados como centros autônomos de iniciativa, a antítese dos “clientes passivos” do capitalismo estatalmente administrado. Mas a autonomia é figurada como privada e centrada na “escolha” e na “responsabilidade pessoal”. Despojada de conotações políticas públicas, a liberdade adquire uma aparência economicista, antigos motivos consumistas sendo atrelados a tropos mais recentes que enaltecem os sujeitos como possuidores de capital humano, por cuja administração e maximização eles são responsáveis. Esse modo empreendedor de subjetivação (Brown, 2015; Dardot & Laval, 2013) anda de mãos dadas com uma visão pejorativa do *poder público*, figurado como inerentemente opressivo e ineficiente, inferior às empresas privadas. Com efeito, a crítica da Nova Esquerda à burocracia é desvestida de seu *ethos* participativo e entrelaçada à crítica thatcherista ao “Estado babá”; e as aperturas do regime anterior são atribuídas ao excessivo alargamento do poder

público para além de limites próprios. Assim, o atual senso comum tenta liberar a economia da política, ao mesmo tempo que insiste (de novo, com Thatcher) em que “não existe essa coisa de *sociedade*”. Essa visão encontra apoio em modismos intelectuais atuais - primeiro, na teoria da escolha racional, a qual reduz processos sociais de média e larga escala a transações de pequena escala entre indivíduos; e, segundo, em correntes do pensamento pós-estruturalista que invocam a ubiquidade do “discurso” para desautorizar a análise institucional e a crítica estrutural.²⁴ Tendo descartado a ideia de sociedade, o senso comum neoliberal fornece uma visão da *justiça* que é individualista e centrada no mercado. Repudiando tanto os princípios de cidadania social que autorizam a redistribuição como os ideais democrático-radical de não dominação, a visão hegemônica sustenta que a única distribuição justa é aquela que resulta de transações no mercado que sejam voluntárias, não distorcidas pela negociação coletiva nem pela interferência estatal. Em tal mundo, os indivíduos recebem exatamente o que merecem; pequenos quinhões refletem talentos irrisórios ou esforços débeis. Embora essa visão represente a antítese do pensamento da Nova Esquerda, ela permanece, em larga medida, não contestada pelos movimentos que sucederam à Nova Esquerda - ou antes, por duas das principais correntes desses movimentos: primeiro, pelas vertentes identitárias que abandonam o terreno da (in)justiça distributiva para focar-se unilateralmente no terreno do (não) reconhecimento; e, segundo, pelas vertentes desassombadamente liberais que identificam a emancipação com o florescimento das empresas - a exemplo dos feminismos liberais que visam “fazer acontecer” e “rachar o teto de vidro” (Fraser, 2009). Entre as vertentes identitárias e liberais dos novos movimentos sociais, pouco resta da mentalidade radical de outrora que pudesse exercer oposição aos ideais hegemônicos da “justiça de mercado”. Por fim, causa alguma surpresa o fato de o senso comum neoliberal adotar uma visão estreita da possibilidade histórica? Retratando o socialismo como irremediavelmente desacreditado, esse senso comum interpreta a sociedade capitalista como o fim da história.

Ao menos à simples vista, o senso comum político de nosso tempo oferece aos sujeitos do capitalismo financeiro poucos recursos interpretativos para a mobilização transformadora. Ao invés disso, ele se articula facilmente, se não com total concordância, com nacionalismos e racismos retrógrados, os quais usurpam muito do espaço discursivo para o exercício da oposição. A articulação é feita pelo modo empreendedor de subjetivação descrito há pouco. O mesmo gesto que define o bom sujeito como aquele(a) que maximiza seu capital humano também gera, como seu lado B, ícones racializados do agir defeituoso e da irresponsabilidade pessoal - por exemplo, os gregos, indigitados como muito precocemente aposentados, ratos

24 Para uma interessante explicação de como a teoria da escolha racional e o pós-estruturalismo convergem na dissolução da sociedade, ver Rodgers (2011).

de praia, sonegadores, esbanjadores e extravagantes, servem para muitos europeus setentrionais como os equivalentes funcionais das *welfare queens* que costumavam assombrar o imaginário político do capitalismo estatalmente administrado nos Estados Unidos.²⁵ Tais noções alimentam facilmente as distrações da produção de bodes expiatórios, incentivando a substituição de uma crítica institucional-estrutural de um sistema em crise por antagonismos político-identitários.²⁶ Elas também fornecem um conveniente ponto de apoio para a expansão do poder repressivo que é parte essencial de toda crise, inclusive a presente, malgrado a crítica neoliberal ao poder público.²⁷

Mas o senso comum neoliberal não é plenamente consistente. Essa configuração incuba elementos subordinados e latentes que poderiam, em princípio, ser ativados num esforço contra-hegemônico. Especialmente promissores são aqueles elementos residuais do pensamento da Nova Esquerda que foram atualmente recuperados numa roupagem neoliberal, mas que estão potencialmente disponíveis para uma resignificação. Por exemplo, o ideal inerentemente ambivalente de um sujeito autônomo e ativo poderia ser despido de suas conotações empreendedoras e remodelado democraticamente, em termos de coparticipação em práticas coletivas de liberdade política. Nesse caso, a ideia atualmente desacreditada de poder público poderia ser revalorizada - purgada de suas associações estatistas e aliada a projetos de democratização transnacional destinados a criar novas capacidades públicas para tratar de problemas transterritoriais no interesse público e em conformidade com a prestação de contas democrática.²⁸ De modo semelhante, o conceito de sociedade capitalista poderia ser resgatado das recentes desconstruções culturalistas e economicistas e

25 Sobre a pré-história desse aspecto da subjetivação neoliberal, ver Fraser & Gordon (2013).

26 Seria possível citar muitas outras noções semelhantes, tais como a invasão de encanadores poloneses sub-remunerados que já foi temida na França; as vítimas do patriarcado islâmico que, vestidas de burca e iludidas, agora são deploradas ali; e tomadores de empréstimo *subprime* que tentam viver acima do padrão que lhes é acessível. A lista continua.

27 Certamente, a presente crise está ensejando uma grande expansão do poder repressivo do Estado. Tomemos em consideração a criação de vastos projetos de vigilância eletrônica e a implacável perseguição penal dos denunciadores que os expuseram, indigitados como “traidores” e “espiões”; o aumento da militarização tanto do policiamento como da “defesa” das fronteiras; a expansão de prisões, instalações de detenção, *black sites* (campos de tortura) e centros de internamento no estrangeiro para requerentes de asilo; os cortes por atacado das liberdades civis e políticas em nome do antiterrorismo. Essa intensificação e alargamento do poder repressivo do Estado ocorre ao mesmo tempo que outras funções estatais estão sendo eliminadas, diminuídas, terceirizadas para empresas privadas ou subidas para estruturas de governança transnacional. Assim, o recalibramento do nexos política/economia no capitalismo financeirizado não é, de modo algum, equivalente ao “desaparecimento do Estado”. Ao contrário, os Estados continuam exercendo suas históricas funções repressivas e monopolizando os meios de violência - e o fazem, aliás, de formas cada vez mais novas e criativas.

28 Nesse caso, ademais, o poder público seria justificado como uma condição necessária para a coordenação do mercado onde o mercado for apropriado e como um necessário substituto dele onde ele não o for. Para uma explicação do papel específico dos mercados nas sociedades capitalistas, ver Fraser (2014a). Para algumas implicações relativas ao que os mercados podem/devem e não podem/não devem fazer, ver Fraser & Jaeggi (2018).

ser criticamente reelaborado como uma ordem social institucionalizada cujas atuais divisões entre economia, política, sociedade e natureza são inerentemente não democráticas, injustas e disfuncionais - e, portanto, têm precisão de transformação. Além disso, o ideal de justiça poderia ser desvinculado de sua encarnação centrada no mercado, truncada; ser reenquadrado para corresponder à verdadeira escala (transnacional) da interação social; e ser reimaginado de um modo encorpado e substantivo, como requerendo arranjos institucionais que permitam a todos participar como iguais na vida social. Por último, a visão fechada da história como admitindo somente um futuro (capitalista) poderia ser substituída por uma visão em aberto que permitisse a invenção de novas possibilidades - novas formas de capitalismo talvez, mas também novas sociedades pós-capitalistas. Sendo inteiramente possíveis ao menos em princípio, tais ressignificações poderiam servir como os núcleos de um novo senso comum contra-hegemônico propício à luta emancipatória.

Hoje, porém, ausente tal rearticulação, o senso comum prevalente predispõe seus sujeitos à quiescência, mesmo quando a contradição política do capitalismo assume uma expressão aguda e aberta. Nesse contexto, o “realismo” milita não só contra os esforços para obrigar os poderes estabelecidos à prestação de contas, mas também e especialmente contra os esforços para interpretar os “malogros” de tais poderes como expressão das contradições políticas sistêmicas do capitalismo financeirizado, contradições que podem e devem ser resolvidas pela transformação social. Em vez disso, parece bem mais sensato que as dinâmicas de crise que o indivíduo experiencia como fatalidades que não podem ser mudadas sejam interpretadas como dores crescentes que devem ser suportadas na rota para um futuro melhor, ou como pequenos solavancos na estrada para a emancipação através da capitalização empreendedora de si mesmo. Assim, faz-se com que a ação coletiva destinada a reestruturar o atual regime pareça sem sentido.²⁹

Obviamente, a quiescência assume muitas formas e é periodicamente interrompida por explosões de raiva, algumas das quais parecem prenhes de possibilidade. Nos Estados Unidos, onde o senso comum neoliberal está disseminado, *Occupy Wall Street* conseguiu perfurar o véu ideológico e capturar a imaginação

²⁹ Essa sensação da falta de sentido da ação coletiva também permeia os “núcleos protoideológicos” que Wolfgang Streeck recentemente decifrou nas “matérias-primas da vida cotidiana”. Essas matérias-primas, do modo como ele as descreve, incluem a experiência de estar por conta própria, impossibilitado(a) de contar com a ajuda dos poderes estabelecidos; a sensação de que é necessário produzir, pelos próprios esforços, sob a aparência de “redes”, as formas de integração social que antes eram fornecidas por instituições sociais e programas governamentais; e a experiência do orgulho, semelhante ao de um atleta, de poder (supondo que se pode) carregar tal fardo pesado sobre os próprios ombros. Para Streeck, essas experiências cotidianas podem ser, afinal, refinadas e transformadas em discurso público e tornar-se ideologia propriamente dita. Em todo caso, sua afinidade com o atual e muito entusiasmado senso comum neoliberal fornece um ponto de apoio a esse senso comum e é coerente com a valorização, feita por ele, do sujeito empreendedor, hiperindividualizado e despolitizado, descrito acima. Ver Streeck (2015).

pública no começo da crise atual. Mas o movimento se demonstrou efêmero, dissipando-se tão rapidamente quanto irrompera, tendo legado pouco em termos de pensamento programático ou de estrutura organizacional. Hoje, por conseguinte, muitos que, nos Estados Unidos, sofrem do atual regime acreditam que seus anseios por uma vida melhor são melhor satisfeitos pelo “setor privado”.

Na Europa, ao contrário, a aversão ao neoliberalismo é palpável. Mas suas principais expressões são o populismo autoritário e o antieuropeísmo xenofóbico, de um lado, e a passividade desesperançada e o neoanarquismo antiprogramático, de outro. É típico do último, bem como sintomático, um movimento francês denominado *le Zadisme*, o qual visa “defender” da predação empresarial “zonas” delimitadas, abandonando, no entanto, o objetivo mais ambicioso de transformar a ordem mais ampla que possibilita, na origem, tal predação. Certamente, o *Podemos* espanhol e o *Syriza* grego representam potenciais exceções; uma vitória de qualquer um deles seria transformadora.³⁰

Alhures, a situação é diferente. Já há uma década ou mais, a América Latina tem contraposto à desdemocratização uma tendência democratizadora, oferecendo também a promessa tentadora de uma alternativa contra-hegemônica ao capitalismo financeirizado. Sua “maré rosa” de governos de esquerda e centro-esquerda surgiu de um vasto mar de lutas contra a neoliberalização, lutas que ativaram massas de moradores de favelas, povos indígenas e camponeses sem-terra, antes excluídos da vida política, juntamente com estratos da classe média e da classe trabalhadora. Indo diretamente contra a lógica global prevalente, a tendência latino-americana tem sido fortalecer o poder público - defendê-lo, ampliá-lo e transformá-lo. Embora contaminada, aqui e acolá, com o caudilhismo e o clientelismo, a Maré Rosa é o que o mundo tem testemunhado de mais próximo a uma contra-hegemonia. Todavia, suas chances de sucesso estão estreitamente atadas aos preços mundiais das *commodities* - e, portanto, são vulneráveis a uma queda duradoura da demanda chinesa. No capitalismo financeirizado, ao que parece, a “transformação numa só região” não é sustentável.

Noutra frente de batalha, ao mesmo tempo, movimentos sociais transnacionais têm desafiado frontalmente as instituições financeiras globais que estão canibalizando o poder público em todo o mundo. Iniciada em Chiapas e Seattle e propagada através do Fórum Social Mundial, essa estratégia da “alter-globalização” tem forjado conexões impressionantes entre correntes ativistas e movimentos sociais espalhados e remotos. Mas também ela é manietada por suspeitas *anarchisant* lançadas sobre a organização, o poder público e o pensamento programático de larga escala.³¹

³⁰ Quando da redação deste texto (setembro de 2015), as chances de tal vitória parecem magras. Em longo prazo, o destino de ambos os partidos dependerá de sua capacidade de oferecer soluções contra-hegemônicas e transformadoras que mobilizem, ao invés de apaziguar.

³¹ Para uma crítica de tais suspeitas *anarchisant*, ver Fraser (2014c).

Recusando-se a desenvolver uma visão institucional abrangente, ela tem malogrado, até agora, em convencer as populações subalternas desesperançadas de que “outro mundo [*realmente*] é possível”.

Por último, as várias correntes acima mencionadas têm falhado, até a presente data, em coalescer. Dispersas e “de oposição”, mas não contra-hegemônicas, elas ainda têm de talhar um novo senso comum político que possa rivalizar com as depressivas platitudes do neoliberalismo. Apesar da realidade amplamente sentida de uma aguda crise sistêmica, o sofrimento intenso e o mal-estar alastrado não se convertem numa força prática para a transformação social. Nem a presente crise administrativa nem os déficits de legitimação que a acompanham dão origem a uma crise de legitimação no sentido habermasiano - muito menos a um duplo movimento polanyiano ou a um bloco contra-hegemônico gramsciano.

IV. Reflexões finais sobre a anatomia de um complexo de crise

O complexo de crise do capitalismo financeirizado difere daquele do capitalismo estatalmente administrado em três aspectos. Primeiro, nos anos 1970, o *locus* central da crise era a política; naquele tempo, as disfunções econômicas do regime subsequente à Segunda Guerra Mundial estavam apenas começando a tornar-se evidentes, e seus efeitos se mantinham relativamente circunscritos. Hoje, no entanto, a crise política anda de mãos dadas com uma crise econômica aberta e cuja severidade é visível para todos - e, além disso, com crises de ecologia e reprodução social evidentes. Assim, longe de suplantar essas outras contradições do capitalismo, a vertente política se entrelaça com elas e as exacerba. E, longe de ocupar uma única localização estável na sociedade capitalista, a crise de hoje muda rapidamente de lugar para lugar, estourando aqui e ali de acordo com o foco de incêndio *du jour*.³² Se a configuração precedente levou Habermas a falar de “deslocamento”, a presente configuração nos tenta a falar, antes, de “metástase”.

Em segundo lugar, a crise do capitalismo estatalmente administrado foi uma crise na qual as perturbações sistêmicas impeliram uma massa crítica a retirar seu apoio do regime - pelo menos por algum tempo. Tendo montado um senso comum contra-hegemônico, os críticos do capitalismo estatalmente administrado puderam mobilizar uma gama impressionante (embora, em última análise, insuficiente) de forças para a transformação estrutural. Durante certo período, portanto, o cenário vislumbrado por Habermas parecia materializar-se: uma crise administrativa se tornava numa crise de legitimação. Hoje, no entanto, disfunções sistêmicas agudas, tanto políticas como econômicas, não são experienciadas pelo prisma de um senso comum contra-hegemônico. Dispersa e não programática, a oposição não consegue

³² Sobre essa qualidade que a presente crise tem de mudar de lugar, ver Thompson (2012).

alçar-se ao nível de uma abrangente contestação da estrutura básica do capitalismo financeirizado enquanto uma ordem social institucionalizada. Pelo menos até a presente data, não houve qualquer passagem da crise administrativa a uma crise de legitimação.

O que explica essa segunda diferença entre esses dois complexos de crise? Por que a crise sistêmica do capitalismo financeirizado, malgrado multidimensional e severa, não provoca qualquer crise de legitimação?³³ A chave reside - sugiro - numa terceira diferença que diz respeito ao caráter qualitativo da crise política nos dois períodos em questão. No período do capitalismo estatalmente administrado, ao menos conforme sua interpretação por Habermas, o problema era arregimentar uma legitimação suficiente (e suficientemente *apassivada*) para o uso ampliado da capacidade estatal de assegurar as condições para a acumulação continuada e a apropriação privada do excedente social. O que estava em questão, noutras palavras, eram os fins (conformes com o sistema) para os quais o poder público era empregado e os meios (burocráticos) pelos quais ele era exercido. Não pairavam muitas dúvidas sobre seu escopo próprio nem sobre sua real capacidade. Hoje, porém, o problema é o poder público enquanto tal: sua legitimidade como um meio de coordenação, sua capacidade de controlar o poder privado, sua capacidade de resolver problemas sociais e a escala na qual ele pode ser empregado de modo efetivo e adequado à prestação de contas. No capitalismo financeirizado, pairam muitíssimas dúvidas sobre essas questões. Uma persistente campanha ideológica tem obtido bastante êxito em deslegitimar o poder público na imaginação pública, ao mesmo tempo que um coordenado assalto institucional o está esvaziando enquanto uma força prática. Hoje, portanto, a lógica sistêmica da economia capitalista perfura profundamente a substância do político, consumindo o poder público a partir de dentro. Desestabilizando suas próprias condições políticas de possibilidade, o atual regime não só ameaça destruir a si mesmo. Além disso, ele corre o risco de demolir a única força que poderia transformá-lo, despedaçando o principal veículo através do qual sua crise poderia ser resolvida de um modo emancipatório.

Essa terceira diferença introduz um dilema que, ainda que turvamente, é visível para muitos atualmente. Aqueles(as) que suportam as atuais aperturas do capitalismo financeirizado se defrontam com uma perplexidade: como as forças democráticas podem consertar um sistema disfuncional quando o próprio instrumento necessário à reparação está sendo pulverizado pelas dinâmicas desse mesmo sistema? Aqui - proponho - reside a chave para a ausência de uma crise de legitimação atualmente. Aqui, no penetrante esvaziamento da política pela economia, reside o inflexível nó do

³³ Num ensaio anterior, tratei dessa questão primariamente no nível da ação social. Aqui, no entanto, meu foco é a interação dialética entre ação social e dinâmicas sistêmicas. A respeito de minha incursão anterior, ver Fraser (2013).

bloqueio histórico que Albena Azmanova chamou de “a crise da crise do capitalismo” (Azmanova, s. n.). Certamente, a erosão do poder público atua sobre a ação pública como um forte depressivo, ao passo que também ocasiona periódicas explosões antissistêmicas. Na medida em que essas explosões permanecem antiprogramáticas, anti-institucionais e antipolíticas, elas sintomatizam as contradições políticas do capitalismo financeirizado, mas não as confrontam de frente.

É certo que a contradição aqui dissecada não é a única inerente à sociedade capitalista. Nem é a desdemocratização o único fenômeno de crise que experienciamos hoje. No entanto, o objeto destas reflexões foi a vertente especificamente política de uma crise multifacetada e mais ampla, crise que também tem outras vertentes importantes - a econômica, a ecológica e a social -, as quais, tomadas conjuntamente, resultam numa crise geral. Trata-se, no fundo, de uma crise do capitalismo - ou, melhor, de uma crise de nossa forma historicamente específica e atual de capitalismo: a forma financeirizada, globalizadora, neoliberal.

A vertente política dessa crise, não obstante, é especialmente importante. Em termos práticos, ela é a chave para resolver as outras vertentes. Sem uma reinvenção do poder público,³⁴ não há qualquer esperança de lidar exitosamente com as dimensões social, econômica e ecológica da crise. Portanto, a crise da democracia demanda nossa atenção tanto no que diz respeito à própria democracia como no que diz respeito a nossos outros problemas. Mas a desdemocratização deve ser considerada sob a luz correta. Longe de representar uma espécie independente de distúrbio político, ela expressa contradições sistêmicas profundamente arraigadas, embutidas na estrutura institucional do capitalismo financeirizado. O que se segue disso é claro: quem quer que venha a falar sobre democracia hoje deverá falar também sobre capitalismo.

Referências

- Arendt, H. (1973). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arrighi, G. (1994). *The long twentieth century: money, power and the origins of our time*. London: Verso.
- Azmanova, A. (s. n.). *The crisis of the crisis of capitalism* (manuscrito não publicado e depositado em arquivo da autora).
- Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays*. Edition by Caryl Emerson

³⁴ Resta clarificar o que exatamente significaria reinventar o poder público hoje. Estipularei aqui, de todo modo, que isso não pode significar simplesmente reconstituir as capacidades do Estado territorial. Dada a escala de questões como o aquecimento global e a regulação financeira, dada a transnacionalização da produção e dadas as exigências inescapavelmente transnacionais da justiça, não há como retornar ao tipo de social-democracia nacionalmente enquadrada do qual gozaram os países ricos do centro sob o capitalismo estatalmente administrado.

- and Michael Holquist. Translation by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2006). *The new spirit of capitalism*. Translation by Gregory Elliot. London: Verso.
- Brown, W. (2006). American nightmare: neoliberalism, neoconservatism, and de-democratization. *Political Theory*, 34(6), pp.690-714.
- _____. (2015). *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. Brooklyn, NY: Zone.
- Crouch, C. (2009). Privatised Keynesianism: an unacknowledged policy regime. *British Journal of Politics and International Relations*, 11, pp.382-399.
- _____. (2011). *The strange non-death of neoliberalism*. Cambridge: Polity.
- Dardot, P., & Laval, C. (2013). *The new way of the world: on neoliberal society*. Translation by Gregory Elliott. London: Verso.
- Fraser, N. (2004). Hannah Arendt in the twenty-first century. *Contemporary Political Theory*, 3, pp.253-261.
- _____. (2005). Reframing justice in a globalizing world. *New Left Review*, 36, pp.69-88.
- _____. (2008). Abnormal justice. *Critical Inquiry*, 34(3), pp.393-422.
- _____. (2009). Feminism, capitalism, and the cunning of history. *New Left Review*, 56, pp.97-117.
- _____. (2011). Marketization, social protection, emancipation: toward a neo-Polanyian conception of capitalist crisis. In: Calhoun, C.; Derlugian, G. (eds.). *Business as usual: the roots of the global financial meltdown* (pp.137-158). New York: New York University Press.
- _____. (2013). A triple movement? Parsing the politics of crisis after Polanyi. *New Left Review*, 81, pp.119-132.
- _____. (2014a). Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, 86, pp.55-72.
- _____. (2014b). Can society be commodities all the way down? *Economy and Society*, 43(4), pp.541-558.
- _____. (2014c). Publicity, subjection, critique: a reply to my critics. In: Nash, K. (ed.). *Transnationalizing the public sphere: Nancy Fraser debates her critics*. Cambridge: Polity.
- Fraser, N., & Gordon, L. (2013). A genealogy of dependency: tracing a keyword of the US welfare state. In: Fraser, N. *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*. London: Verso.
- Fraser, N., & Jaeggi, R. (2018). Conceptualizing capitalism. In: _____. *Capitalism: a conversation in critical theory*. Medford: Polity.
- Gill, S. (1998). New constitutionalism, democratisation and global political economy.

Pacifica Review, 10(1), pp.23-38.

- _____. (2015). Market civilization, new constitutionalism and world order. In: Gill, S., & Cutler, A. C. (eds.). *New constitutionalism and world order* (pp.29-44). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks*. Edition by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation crisis*. Translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon.
- Harvey, D. (2014). The “new” imperialism: accumulation by dispossession. *Socialist Register*, 40, pp.63-87.
- Lapavistas, C. (2014). *Profiting without producing: how finance exploits us all*. London: Verso.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation*. 2. ed. Boston: Beacon.
- Rodgers, D. T. (2011). *Age of fracture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sassen, S. (2000). Women’s burden: counter-geographies of globalization and the feminization of survival. *Journal of International Affairs*, 53(2), pp.503-524.
- _____. (2005). The global city: introducing a concept. *Brown Journal of World Affairs*, 11(2), pp.27-43.
- Streeck, W. (2011). The crises of democratic capitalism. *New Left Review*, 71, pp.5-29.
- _____. (2012). Citizens as customers: considerations on the new politics of consumption. *New Left Review*, 76, pp.27-47.
- _____. (2014). *Buying time: the delayed crisis of democratic capitalism*. London: Verso.
- _____. (2015). Coping, doping, hoping, and shopping: prolegomena to a theory of capitalist legitimacy in the face of system disintegration. Palestra ministrada na conferência sobre “The legitimation crisis of capitalism”, no Historisches Zentrum/Engels-Haus, Wuppertal, Alemanha.
- Thompson, J. B. (2012). The metamorphosis of a crisis. In: Castells, M., Caraça, J., & Cardoso, G. (eds.). *Aftermath: the cultures of the economic crisis* (pp.59-81). Oxford: Oxford University Press.
- Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system*. New York: Academic Press.
- Wood, E. M. (1981). The separation of the economic and the political in capitalism. *New Left Review*, 127(1), pp.66-95.

Recebido em: 31.05.2018

Aceito em: 12.10.2018

APRESENTAÇÃO

Apresentação de *Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar*, de Karl Leonhard Reinhold, traduzido por Ivanilde Fracalossi

Ivanilde Fracalossi

ivafracalossi@usp.br

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

1. Repercussão em Jena

Em 1786-7, Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) publica as *Cartas sobre a filosofia kantiana*, cuja repercussão lhe rendeu a nomeação como professor na renomada Universidade de Jena. Reinhold, por entender que a filosofia crítica traria esclarecimentos sobre o histórico conflito entre fé e razão decorrente da debilidade conceitual das escolas em destaque na época, recomendava o seu estudo. Assim, a filosofia kantiana, que até o momento não desfrutava de boa aceitação nem entre os acadêmicos, tornou-se melhor compreendida depois que passou a ser estudada por meio dessas *Cartas* nas aulas de Reinhold. A conclusão delas mostra que somente pelo caminho da crítica se pôde chegar à conexão das nossas faculdades subjetivas (entendimento e sensibilidade), pois apenas esta ligação pode fornecer uma base filosófica com arcabouço teórico válido para nos livrar do que Reinhold chamou de o duplo mal da época: o espiritualismo e o materialismo (Cf. Ameriks, 2006).¹

É pelo desejo de intervir com urgência no pensamento desse período histórico, ainda em andamento, que Reinhold empreende a releitura da filosofia kantiana, pois entende que o método de reflexão transcendental adotado por Kant para libertar a filosofia dos elementos heterônimos poderia ser uma solução para vencer as ameaças da autonomia do pensamento (Cf. Baum, 1974, p. 87). A filosofia kantiana tentou fazer do conhecimento o fundamento basal para as verdades da religião e moralidade independentes da metafísica, pois investiga a possibilidade do conhecimento de objetos a partir da faculdade de conhecimento, e separa com precisão o que, no conhecimento, pertence à mera mente e o que pertence a coisas fora da mente. Isso

¹ Nesta obra, Ameriks discorre amplamente a respeito desse momento na história da filosofia e o papel que Reinhold desempenha em Jena com a repercussão das *Cartas* e a elaboração da *Elementarphilosophie*.

significa distinguir completamente a mera faculdade da mente da faculdade ativa na sensação externa. Uma forma de explicar a faculdade de conhecimento como uma possibilidade que nem sequer tinha sido sonhada no mundo filosófico de então.

2. Filosofia elementar

Nas *Cartas*, principalmente por meio dos resultados que seguiram da *Crítica*, Reinhold aponta para uma verdade básica da religião e da moralidade, mas rapidamente percebe que esses resultados de novos princípios seriam estritamente provados somente para os que tinham estudado e entendido completamente a obra de Kant. O que não acontecia. Sendo assim, conclui que este método, embora estenda a interrogação a toda síntese *a priori* e descubra o princípio na experiência possível, é carente de um fundamento *a priori com aceitação universal* [*allgemeingeltend*] (Reinhold, 1963, p. 69).² As condições da filosofia geral não foram preenchidas por Kant, pois a *Crítica* não poderia ser senão o ponto de partida para a resolução dos problemas filosóficos, mas não a própria resposta, porque não teria superado algumas dificuldades. Reinhold assinala, entre elas, a de que o sistema kantiano não possui certeza imediata, uma vez que toma como fundamento a possibilidade da experiência. Nesse caso, o fundamento não seria o fundamento primeiro por excelência, pois fundaria tão somente o sistema dos princípios do entendimento puro; isto é, Kant teria estabelecido unicamente *uma* lei, parcial, para o uso do entendimento na experiência. Faltaria à filosofia kantiana, assim, um princípio geral da filosofia, determinado por si mesmo e indubitável, e, com ele, um desenvolvimento mais aprofundado dos conceitos de consciência e representação. Em outros termos: Kant, ao se deter, sobretudo, nos objetos da representação, teria ficado em um nível menos fundamental da filosofia (Cf. Lazzari, 2004, p. 77, nota 14).³

Mas para pensar o problema do fundamento universalmente aceito, Reinhold confronta questões importantes, tais como: o que se pode conhecer? O que se entende por faculdade de conhecimento e quais são os limites da faculdade humana de conhecer? (Reinhold, 1963, livro 1). Para estabelecer seus limites é preciso antes chegar a um acordo sobre o que se entende por faculdade de conhecimento, caso contrário, é totalmente impossível a convenção sobre o conceito universal da faculdade de conhecer. Para se entender a faculdade de conhecer, tem-se também que entender

2 Para Reinhold, o princípio de Kant é apenas *allgemeingültig*, ou seja, válido apenas para especialista. A história está incorporada na filosofia Reinholdiana (mas não estava na kantiana), e o senso comum tem um valor metodológico, como uma pedra de toque para a filosofia que almeja ser moralmente responsável e propriamente popular e sistemática.

3 Reinhold distingue dois níveis de filosofia: o fundamental, que concerne à consciência e às representações que se dão nela, e o menos fundamental, que diz respeito à possibilidade e à estrutura dos objetos conhecidos e desejados. O principal interesse de Reinhold está voltado ao primeiro nível.

a natureza da faculdade de representação, uma vez que, de acordo com Reinhold, todo conceito de conhecimento pressupõe o conceito de representação, já que tudo o que é cognoscível deve ser representável e, quando se concebe a representação, tem de ser concebido também o conceito de faculdade de representação, porque sem esta, aquela não pode ser concebida (idem, § V, pp. 188s). Só a representação pode dizer o que é representável ou não. É a partir dessa observação que Reinhold trabalha o problema da não cognoscibilidade da coisa em si, problema referente à doutrina kantiana do idealismo transcendental.

Tendo isso em vista, mas não mais preocupado em explicar e projetar a filosofia de Kant, Reinhold publica, em 1789, o *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens)*, obra principal do período chamado *Filosofia elementar (Elementarphilosophie)*. “Do ponto de vista histórico, certamente este é o trabalho mais importante e no qual a nova abordagem da filosofia crítica é definitivamente aplicada” (Onmach, 2010, p. XI). Nele o autor desenvolve sua teoria com dois objetivos correlatos. O objetivo mais imediato é, com a teoria da representação, fundamentar filosoficamente a unidade entre o domínio teórico e o domínio prático da razão a partir de um só princípio. Esse objetivo, por sua vez, está a serviço de outro mais amplo: constituir uma filosofia como ciência apodítica⁴ que, assim, pudesse pôr fim às infundáveis e inférteis querelas filosóficas de sua época. O princípio de representação seria, nestes termos, a raiz única das três faculdades superiores da mente: sensibilidade, entendimento e razão. O ganho filosófico pretendido por Reinhold, com o princípio único da representação, seria antes de tudo sistemático. A partir de um mesmo princípio, a representação em geral, seria possível enunciar as propriedades de todas as espécies de representação, uma vez que o conceito de representação englobaria “o que tem em comum a sensação, o pensamento, a intuição, o conceito e a ideia” (Reinhold, 1963, § X).

A base da faculdade de representação é a consciência, cujo princípio é a possibilidade bem determinada para o sujeito representante representar, um princípio ausente de pressuposições, simples e que tenha evidência imediata, o que não requer uma dedução transcendental como a do modelo kantiano, que tem como princípio supremo proposições sintéticas, as quais tornam este princípio evidente por

⁴ Reinhold quer uma filosofia pública e profissional em seu sentido rigoroso (científica, mas não como uma ciência exata ou qualitativa, e sim uma disciplina científica no sentido específico de ter uma base totalmente rigorosa, um desenvolvimento dedutivo exato, com fechamento demonstrado em seu princípio - autodeterminação). Ela tem de assumir um caráter necessário para não ficarmos sem base adequada para reivindicar qualquer direito e dever natural fundamental, e também para termos uma resposta adequada para as nossas preocupações mais íntimas, tais como a existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma. Tudo isso surge de fatores históricos baseados na luta dos estudiosos alemães da época, o que significa muito mais do que uma simples autonomia de princípio como a de Kant (*allgemeingültig*) (Cf. Ameriks, 2000, p. 87).

sua prova, não por ele mesmo. O princípio de consciência de Reinhold, ao contrário, fica num nível mais profundo e é determinado por ele mesmo, ou seja, seu sentido (*Sinn*) não pode ser determinado por um princípio superior. Com efeito, ele só pode ser desenvolvido *analiticamente* (elucidado), mas apenas pelo que ele determina (*sinteticamente*), que resulta dele mesmo e somente dele mesmo, e isso porque ele é pressuposto enquanto constituído [*als ausgemacht*]. A definição não só não enuncia o que estaria originariamente contido no princípio de consciência, mas também nada que não pudesse estar compreendido sem a pressuposição que ele formula (Cf. Reinhold, 1978, pp. 89s).⁵

Assim, assumindo as palavras de Morujão, Reinhold não está preocupado em saber, como Kant, à qual faculdade de conhecer pertencem todas as nossas representações (Kant, 1998, A 216, B 316), “ele dá uma espécie de passo atrás em relação à investigação kantiana defendendo que os nossos diversos poderes de conhecer pressupõem já, em nós, a exigência de uma faculdade de representação” (Morujão, 2005, p. 741). Assim, podemos dizer que a faculdade de representação traz a vantagem de deduzir o que Kant pressupõe, uma vez que a espontaneidade nela não é mais inerente ao entendimento, mas sim à faculdade de representar em geral, a faculdade de conferir a seus objetos a forma da representação (Reinhold, 1963, p. 270).

3. O Princípio da consciência e o problema da dedução

Enunciado da consciência proposto pelo autor: “Na consciência, a representação é distinta do sujeito e do objeto, como também reportada a um e a outro, pelo sujeito” (Reinhold, 2003, III, § 1). Esta descrição do fato da consciência revela uma ligação da consciência com a representação e mostra que, entre ambas, não há prioridade de uma ou de outra, elas são inseparáveis, uma não existe sem a outra. No entanto, Reinhold diz no início de terceiro livro do *Ensaio* que a consciência em geral é essencialmente diferente da representação em geral, ela é mais ampla porque comporta a representação, pois é nela que o sujeito e o objeto são distintos da representação (Reinhold, 1963, p. 323).

O fundamento da filosofia elementar tem de poder se exprimir por um princípio que não pode absolutamente ser deduzido de outro,⁶ ele é primeiro e absoluto e, por

5 Chenet acrescenta que esse princípio supremo é o princípio de todos os princípios, com valor universal, e não um primeiro princípio da metafísica ou da lógica, mas da filosofia enquanto tal. Assim, tudo o que é admitido como certo enquanto se tem necessidade de um princípio para ser assegurado contra mal-entendidos deve ser determinado imediatamente ou mediatamente por esse primeiro princípio, e não se trata aqui nem de dados históricos, nem de dados físicos, mas somente de problemas filosóficos reais e, particularmente, de razões ainda incertas de nossos direitos e deveres, bem como de nossa esperança em uma vida futura (Cf. Chenet, 1989, p. 130).

6 Reinhold tenciona pôr fim à regressão ao infinito kantiano, pois o primeiro princípio deve ser ausente de pressuposições.

essa razão, é preciso que ele seja um princípio imediatamente evidente pela simples consciência. Para Piché, apesar de passar despercebida por não oferecer dificuldade de operação, a dedução das categorias está bem presente na *Filosofia elementar*. Todavia, a prova é bem mais confortável ali porque não há a coação da possibilidade da experiência. “O fundamento da prova é o fato da consciência (ali ocorre a síntese), de onde emanam *a priori* todos os componentes formais da representação” e, sendo assim, a dedução reinholdiana das categorias se dá unicamente pelas determinações das formas do objeto *em geral* enquanto representado e, por esta razão, “ela pode se apoiar exclusivamente na evidência interna da faculdade de representação” (Piché, 2003, p. 100).

A possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é um problema que persiste na filosofia transcendental e é a grande pergunta dos adversários da *Crítica*. No capítulo II da primeira *Crítica* denominado “Dedução dos conceitos puros do entendimento”, Kant mostra que, para tratar dos princípios do puro conhecimento teórico e produzir um juízo de experiência, é preciso uma dedução transcendental das categorias porque, segundo o autor das *Críticas*, “não podemos nos servir com segurança de um conceito *a priori* se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental”. Dessa forma, os fenômenos em conformidade com as leis estabelecidas pelas categorias podem ser conhecidos como objetos da experiência, constituindo a experiência possível, a qual deve estar em conformidade com essas leis em todo o seu âmbito.

Trata-se aqui do antigo problema da ligação do transcendental com o particular, pois é preciso estabelecer uma unidade entre instâncias diferentes, entre a síntese sensível e a síntese formal, problema que tem de ser resolvido para que se possa explicar o juízo sintético de conhecimento. Kant atribui à imaginação a tarefa da mediação entre um domínio e outro que, por meio dos esquemas transcendentais, o juízo subsume o conteúdo sensível às devidas categorias, ou seja, faz a conexão entre o sujeito e o predicado para possibilitar a unidade sintética e efetivar a representação, isto é, o conhecimento. Os esquemas transcendentais têm uma dupla natureza, sensível e intelectual, o que possibilita o acordo entre os opostos e determina qual categoria usar em dada representação. Ele é sensível porque a representação se dá no tempo, a forma do sentido interno, pois o acesso das percepções na consciência é sucessivo, logo, todos os esquemas que possibilitam as representações, embora formais, estão ligados à sucessão temporal, e assim, são também empíricos. É dessa forma que o entendimento realiza a unificação sintética do diverso e propicia ao sujeito o conhecimento objetivo, o valor objetivo dos conceitos sintéticos, que são as categorias.

Não faltaram críticas sobre este ponto na dedução de Kant; uma delas foi a de Maimon, em seu comentário sobre a *Crítica da razão pura: Ensaio sobre a filosofia transcendental*. Todo seu incomodo se concentrou no fundamento e viabilidade da

síntese como gênese da objetividade. O que garante, segundo ele, que esta síntese seja objetiva e tenha necessidade real e não apenas formal ou meramente simbólica? Não crê que Kant tenha resolvido o problema de como aplicar o conceito *a priori* a uma intuição, nem respondido suficientemente à questão *quid juris?* na dedução transcendental das categorias. O conceito de causalidade, por exemplo, é a prova cabal da insolubilidade da questão, pois não prova a realidade objetiva da conexão e não autoriza a transposição do plano lógico para a ordem dos fatos. Conclui que a questão *quid juris?* cai numa irremediável circularidade, pois as categorias que possibilitam a experiência dependem ao mesmo tempo desta para obter realidade, ou seja, as condições da experiência vêm de sua possibilidade, mas a demonstração da possibilidade da experiência depende dessas mesmas condições. Afirma que a questão *quid juris?* só é solucionada em juízos analíticos, onde a relação sujeito e predicado tem pertinência necessária.⁷

Naturalmente essas explicações simplificam excessivamente tanto a dedução da *Crítica da razão pura* quanto as observações de Maimon sobre ela, mas elas são suficientes para entendermos porque Reinhold foge desta circularidade e, em vez de aderir ao esquematismo kantiano, opta pelos graus de espontaneidade, ou graus de representação, já que a espontaneidade é inerente à faculdade de representar em geral.

A representação *sensível* expressa o primeiro grau de representação, que surge imediatamente do modo pelo qual sua receptividade é afetada. Nesta representação, a espontaneidade é bem mais passiva que ativa, ela gera a si própria ativamente e sua ação é *apreensão*, ação que coincide com o dado. O segundo grau já é uma espontaneidade ativa do *conceito*, e a matéria dessa representação não é o dado imediatamente afetado como a do primeiro grau, ou matéria crua, como Reinhold a chama, mas a matéria que já recebeu a forma da representação, isto é, já foi processada pela espontaneidade e, por conseguinte, já é representação, pois age numa multiplicidade já representada. O terceiro e mais elevado grau de representação fica por conta da razão e é uma espontaneidade ativa da *Ideia*, que produz através dos conceitos do entendimento. Essas três teorias: da sensibilidade, do entendimento e da razão constituem o terceiro livro do *Ensaio*.

No entanto, dizer graus de espontaneidade não significa dizer que são espontaneidades diferentes. Trata-se da mesma espontaneidade porque as três são faculdades, elas apenas se apresentam em diferentes configurações e variam de acordo com o tipo e o grau da ação. No terceiro grau, a razão age na ligação da multiplicidade determinada pelo entendimento através da mera forma dos conceitos.

⁷ Para expor o problema do esquematismo kantiano e explicar os graus de espontaneidade desenvolvidos por Reinhold, recorreremos à nossa tese de doutorado defendida no Departamento de Filosofia da USP em 2013: “O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação”. Esta pesquisa obteve o apoio da FAPESP, a quem agradecemos.

Os conceitos, por sua vez, são meros produtos da espontaneidade de segundo grau. Assim, a ação da razão está para a ação do entendimento como esta está para a ação da apreensão (Cf. Lazzari, 2004, p. 97). Reinhold organiza essas operações no início da teoria da razão: “O objeto [*Objekt*] da intuição é o objeto [*Gegenstand*] direto; o objeto [*Objekt*] direto do conceito é a intuição, pela qual o objeto [*Gegenstand*] é objeto [*Objekt*] indireto do conceito; o objeto [*Objekt*] direto da Ideia são os conceitos, pelos quais a intuição pode ser o objeto [*Objekt*] indireto da Ideia” (Reinhold, 1963, p. 449).

Neste processo, Reinhold não menciona a faculdade da imaginação, e conseqüentemente, também parece desprezar o esquematismo. No entanto, Baum faz uma afirmação corajosa sobre isso ao concluir que, numa relação com Kant, “a *Filosofia elementar* pode ser explicada muito claramente: a faculdade de representação na filosofia de Reinhold é apenas outro nome para a imaginação de Kant, a mera representação de Reinhold não significa nada mais que o esquema transcendental da *Crítica da razão pura*”, ou ainda, “que a *Satz des Bewußtseins* não é outra coisa senão a mais conseqüente e mais clara fórmula da dedução transcendental de Kant” (Baum, 1974, p. 96).

A partir do § LXXVII do *Ensaio*, Reinhold trata da teoria da razão, ou das Ideias, que, tomando como referência, corresponderia à Dialética Transcendental⁸ na *Crítica da razão pura*, uma vez que as outras duas teorias deste mesmo livro III do *Ensaio* estão mais voltadas à Analítica. Trata-se de um capítulo onde se encontram as maiores dificuldades para a compreensão da teoria reinholdiana, a começar pelo terceiro grau de espontaneidade no ato de uma representação. O capítulo culmina na teoria da faculdade de desejar, um dos escritos mais interessantes do trabalho de Reinhold, porque é aqui que ele divergiu mais radicalmente de Kant, e onde ele deu uma significativa contribuição para a posterior teoria da consciência do idealismo alemão. No entanto, ele gera discussão desde o seu início, pois Reinhold insere essa teoria no interior do § LXXXVI. Pergunta-se, então, diante disso, se a teoria da faculdade de desejar faz parte da teoria da razão ou é um capítulo à parte?

Esta, a nosso ver, é uma questão importante na economia da *Elementarphilosophie*, pois, se ela não fizer parte da teoria da razão, as inúmeras objeções contra as formulações de Reinhold seriam procedentes, como por exemplo, que falta em seu argumento uma dedução ou uma base mais forte para concluir que a autoconsciência é uma causa absoluta, ou ainda que ele cai no dogmatismo ao afirmar a liberdade transcendental baseada nos meros fenômenos da autoconsciência.

⁸ Ela se apoia principalmente, embora de maneira superficial e referencial, nas três partes da Dialética: o capítulo dos paralogismos, o das antinomias e o do ideal da razão pura.

4. Unidade incondicionada

Como não tem a forma da intuição, a unidade incondicionada não pode, obviamente, ser atributo de objetos cognoscíveis, mas isso não significa que não possam ser pensáveis, uma vez que são um atributo essencial de todos os objetos concebíveis pela razão, ou seja, “a totalidade, a limitação, a abrangência e a necessidade incondicionada são meros atributos da unidade dos conceitos gerada pela razão e determinada na natureza da mesma” (Reinhold, 1963, p. 514). Neste sentido, Reinhold alega que a unidade incondicionada é, então, um atributo *indireto* dos objetos cognoscíveis, dos fenômenos e da experiência; “um atributo que se refere aos objetos por meio dos conceitos que ocorrem neles mesmos e pertencem à forma deles, conceitos que, através da razão, recebem uma unidade que o entendimento conectado com intuições não pode dar a eles: a *unidade da razão*” (idem, p. 514-515). Ou seja, a razão vincula aos objetos cognoscíveis o que é neles mero produto do entendimento e, por isso, não engendra uma unidade objetiva, uma unidade dos cognoscíveis que seja ao mesmo tempo pensável e intuível, mas a unidade do cognoscível enquanto *meramente pensável* [*denkbar*], unidade incondicionada; “uma relação [*Zusammenhang*] através de conceitos

conectados que inspeciona toda a experiência, mas à qual toda experiência tem de estar completamente apropriada na medida em que os conceitos ocorrem nela, os quais estão” (idem, *ibidem*). Isto é, uma representação por excelência de terceiro grau, uma unidade determinada pela razão que tem por matéria apenas os meros conceitos do entendimento, com os quais se relaciona de forma imediata subsumindo-os em uma unidade mais alta.⁹ Com efeito, para Reinhold, a unidade incondicionada claramente não é parte constitutiva da experiência, mas uma *mera lei*, “segundo a qual os objetos pensados da experiência devem estar sistematicamente ordenados em uma totalidade [*Ganzen*] do conhecimento, em uma *relação científica*”. Como Reinhold sustenta essa cientificidade? Partindo das

⁹ Nesse sentido, Lazzari diz que “a prioridade na teoria dos graus de espontaneidade consiste no fato de que a ideia de causa absoluta expressa o mais alto grau de espontaneidade e, assim, o topo hierárquico da teoria. Entretanto, no terceiro livro do *Ensaio* vê-se, em geral, que Reinhold formula explicitamente sua teoria dos graus de espontaneidade exatamente onde ocorre a primeira discussão geral do fundamento absoluto, à medida que ele está relacionado com o sujeito representante (Reinhold, 1963, pp. 534-8). Como esta teoria constitui ao mesmo tempo o fio condutor, no qual se forma o todo do terceiro livro, o pensamento de causa absoluta e a liberdade absoluta dentro de todo o empreendimento de um novo fundamento do resultado kantiano de primazia são rejeitados. A teoria da faculdade de representação de Reinhold demonstra-se tão essencial quanto uma tentativa realizada sob a ideia de uma mediação da unidade e liberdade para uma justificação das três ideias da razão, e para alcançar, sobretudo, a ideia de uma liberdade absoluta. Contudo, o empreendimento de Reinhold fracassou porque a característica mais significativa do quadro de justificação, incorporado pela teoria da faculdade de representação, contradiz a ideia de uma causa absolutamente livre e justificável. Reinhold teve dificuldades na mediação da unidade e liberdade” (Lazzari, 2004, pp. 160-1).

leis da razão da unidade sistemática da experiência, que são formulações para os juízos expressarem as relações dos atributos dos fenômenos que são determinados indiretamente pela razão.

A unidade incondicionada (ou forma comum das Ideias em geral) é determinada em três formas especiais de Ideias especiais pela forma geral dos silogismos *categóricos, hipotéticos e disjuntivos*, que são também três formas *especiais* determinadas na natureza da razão pura. Assim, se representadas puramente, as Ideias especiais da unidade incondicionada constituem os objetos das Ideias de *sujeito absoluto*, de *causa [Ursache] absoluta* e de *comunidade [Gemeinschaft] absoluta*, pois, já que a forma geral do juízo (combinação da multiplicidade representada na unidade objetiva) “engloba formas particulares (dos juízos entre si) determinadas na natureza do puro entendimento, também a forma geral do silogismo (juízo imediato) engloba formas particulares dos silogismos determinadas na natureza da razão pura” (Reinhold, 1963, p. 523). Reinhold faz um paralelo também com a representação da unidade incondicionada em geral e as representações dos tipos da unidade incondicionada determinadas na natureza da razão: se a primeira é determinada como a Ideia suprema da razão pura através da forma geral do silogismo, por que as últimas não podem ser determinadas pelas formas particulares dos silogismos como *Ideias particulares*?

Entre os quatro momentos do juízo indireto que determinam a forma comum do silogismo, Reinhold enfatiza o de *relação*,¹⁰ porque, de acordo com as formas categórica, hipotética e disjuntiva, esse momento apresenta “três diferentes tipos determinados que podem estar ligados como predicados e sujeitos uns aos outros em uma unidade objetiva, então, o predicado da conclusão na premissa maior do silogismo pode estar ligado ao termo médio como *sujeito do juízo* em três tipos” (idem). Em vista disso, o silogismo como gênero engloba, então, os três modos como o termo médio pode se comportar enquanto fundado na faculdade do juízo imediato: como sujeito em relação ao predicado (como objeto de seus *atributos*) e, nesse caso, o silogismo é categórico; como o *fundamento [Grund]* para a *consequência [Folge]*, num silogismo hipotético, e, por fim, num silogismo disjuntivo, o termo médio comporta-se como um *membro [Glied]* para os *outros* membros formando um todo comum. A faculdade do juízo imediato constitui muitas formas de juízos imediatos particulares (ou conclusões) para ligar meros conceitos por meio da forma conectada do juízo, e também muitos modos particulares da ação da razão pura, os quais consistem na síntese do sujeito e do predicado na unidade condicionada, de forma que

¹⁰ Explica que, em todo silogismo em geral, o termo médio deve comportar-se para os predicados da conclusão *ao mesmo tempo* como *sujeito* e como *fundamento [Grund]*.

o sujeito é determinado ou como objeto e o predicado como atributo, ou o sujeito como um fundamento e o predicado como consequência, ou o sujeito como um membro de um todo comunitário e o predicado como o outro membro; e, assim como a representação da unidade determinada pelo modo de ação mais geral da razão é a ideia da unidade incondicionada em geral: também as representações das três unidades determinadas por esses três modos da ação da razão são as ideias da unidade incondicionada do sujeito, do fundamento e da comunidade, ou em outras palavras, do *sujeito* (ou *substância*) *absoluto*, do *fundamento* (ou *causa*) *absoluto* e da *comunidade absoluta* (Reinhold, 1963, p. 524).

Reinhold alega que as categorias dessas “Ideias”, por terem seus fundamentos no mero entendimento e, portanto, sendo determinadas na natureza do mesmo, são meras formas para conceber objetos em geral, meros atributos da unidade de representação e, neste sentido, são aplicáveis igualmente tanto para a *sensibilidade* quanto para o que é representado pela *razão*. Da mesma forma que elas passam do âmbito do entendimento para o âmbito da faculdade empírica de conhecimento graças à relação com a forma da intuição sensível determinada *a priori* na natureza da mente [*Gemüt*], também passam para o âmbito da razão pela relação com a forma da razão, também determinada *a priori* na natureza da mente, por meio da síntese incondicionada produzida pela mesma unidade incondicionada, onde estão numa inseparável conexão com a unidade incondicionada e constituem a forma da *totalidade das relações* “que ocorrem entre os conhecimentos empíricos e são atributos da unidade, na qual não produziu o ‘intuível’ [*Anschauliche*] pelo entendimento, mas que produziu no ‘intuível’ pelo entendimento, o que é *concebido* como combinação: formas e atributos da *unidade da razão*” (idem, p.525).

5. Faculdade de desejar

O terceiro livro do *Ensaio* apresenta o desenvolvimento conceitual das três faculdades de representação e introduz, no final, a teoria dos impulsos no fundamento da faculdade de desejar, a qual, através da ligação entre as faculdades, por um lado, e a força representante, por outro, é responsável pela decisão entre o mero desejo e a ação concreta, entre a possibilidade e a realidade. O impulso luta para alcançar a representação do desejo, isto é, para executar a ação. Embora Fichte, em sua *Resenha de Enesidemo* (1982), afirme que lamenta a ausência de intermediação ou passagem entre o mundo sensível e inteligível na filosofia de Reinhold, Piché lembra que

o impulso moral refere-se à sensibilidade, e não só porque ele suprime o impulso sensível, até porque ele não é possível sem uma referência direta à sensibilidade. Por conseguinte, este impulso revela-se, pela primeira vez, como sensação [*Empfindung*], que toma a forma de uma afecção negativa - como “opressão” [*Niederdrückung*] do impulso sensível -, que também é percebida como um contentamento [*Vergnügen*]. Para a determinação subjetiva de uma existência [*Wesen*] finalmente moral, esta referência para a sensibilidade é incondicional, essencial (Piché, 2004, p. 264).

Ademais, considerando a forma como Reinhold elabora seu argumento, a apresentação do impulso sensível até pode ser abstraída do impulso moral, mas é impossível definir o impulso moral sem referência ao sensível. Isso significa que a natureza racional e a sensível do ser finito fluem juntas. No entanto, todo o cuidado que Reinhold dedicou à determinação dos conceitos não evitou as numerosas objeções em torno da dedução de uma causa absolutamente livre e de uma vontade que se manifesta como pura ou empírica. Comentadores alegam que Reinhold não esclareceu por que não forneceu uma definição clara para esta dedução, em vez de uma sucessão de determinações ambíguas dos conceitos. Lazzari (2004, p. 152-3), por exemplo, alega que nenhuma determinação do conceito foi exposta claramente na teoria da faculdade de desejar porque, devido à contradição dos componentes, não havia caminho que alcançasse o fim proposto por Reinhold, isto é, a dedução de uma Ideia de causa absolutamente livre, mas não simplesmente a dedução de uma Ideia desta causa, já que é a dedução do quadro da teoria da faculdade de representação que ele quer desde o começo. A Ideia de uma causa absolutamente livre se acomodaria neste quadro expressando a conceituação forma e matéria da teoria da faculdade de representação, que para Reinhold constitui a dedução dessa Ideia e ao mesmo tempo a justificativa de sua possibilidade lógica. Mas, segundo diversas opiniões, por meio deste quadro Reinhold se afasta muito de tal dedução, na medida em que a representação em sua teoria nunca é real apenas pela autoatividade do sujeito representante, porque sempre é necessário também uma matéria dada ligada à autoatividade.

Isso mostra que o autor da *Filosofia elementar* deverá arcar com os custos da elaboração de uma teoria formal, mas, ao mesmo tempo, não idealista. Além disso, ele arca também com o custo de se inscrever na revolução transcendental iniciada por Kant, que consiste em considerar as coisas não em si, mas enquanto fenômenos.

O que Lazzari discute, de fato, é que Reinhold não coloca as *Grundlinien*¹¹ no final da teoria da razão arbitrariamente, mas sim porque não consegue se desvencilhar da dificuldade da dedução. Há uma anomalia ancorada nos próprios pressupostos da representação, que pode ser atribuída à teoria dos graus de espontaneidade, a qual se refere à meta mais importante do empreendimento reinholdiano: a prova da não-impossibilidade da liberdade pela dedução da Ideia de uma causa livre absoluta.

A tradução das *Grundlinien* que apresentamos ao leitor é justamente o texto onde o autor tenta fechar seu sistema e que lhe acarreta a maior dificuldade perante as numerosas objeções lançadas à tentativa de dedução de uma causa livre e absoluta para a liberdade da vontade aí exposta. Uma delas, que para Reinhold foi a mais importante e que o fez perceber e repensar o problema central contido no *Ensaio*, foi a de Carl Christian Erhard Schmid apresentada no parágrafo LIX de sua obra

¹¹ *Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens*.

intitulada *Empirische Psychologie* (1791). Segundo Schmid, “o fundamento interno de determinação de uma atividade, pelo qual se efetiva apenas uma representação em geral, uma vez representado, não pode ser procurado de novo e encontrado em uma representação, por conseguinte, nem também em qualquer fim que se representa”. Isso significa que a criação original das representações, a atividade em que uma representação se efetiva, não é corretamente definida em sua determinação caso se recorra a uma representação já existente, porque assim acabaria em um regresso. Trata-se aqui, então, de uma definição da atividade em que apenas uma representação em geral é efetiva, a verdadeira representação em sentido estrito. Rigorosamente o autor diferencia, entre as faculdades, aquelas em que representações são possíveis (a faculdade de representação com sua força representante) e aquelas que são possíveis apenas pela representação (a faculdade da mente com sua capacidade de sentimento, e a faculdade de desejar com sua capacidade de desejar). Portanto, a faculdade de representação não é, segundo Schmid, uma faculdade absolutamente fundamental no sentido de que as outras faculdades fossem dadas por ela ou já estivessem nela contidas (idem, p. 173).

Abordando sua explicação de forma sucinta, Schmid quis dizer com isso que a repartição dos poderes da mente torna-se oscilante quando se consideram todos os esforços, cada impulso ou instinto para a faculdade de desejar ou mesmo para a vontade. Dessa forma, pressupõe-se que a mente [*Gemüt*] age cegamente na representação de certos objetos (dos sentidos, do entendimento ou da razão) antes que se origine um esforço consciente. “Portanto, necessariamente, tem de haver ações da mente antes do desejo e da vontade, mas elas foram confundidas com expressões da vontade, prejudicando, assim, a precisão do método” (idem, p. 218). Afirma que quando Reinhold admite que os impulsos não pertencem todos à faculdade de desejar, essas definições têm agora de lhe aparecer como insuficientes, pois, com isso, o ser determinado pelo impulso se realiza também em outras faculdades, de modo que esta marca característica não mais é suficiente para diferenciar a faculdade de desejar de outras faculdades.

Entretanto, na teoria dos impulsos aí desenvolvida, além de ser um dos trabalhos de Reinhold de maior repercussão entre os idealistas e românticos alemães, é possível ver um autor mais independente em relação aos textos de Kant, mas sempre com o olhar voltado aos problemas desta filosofia e, a partir deste momento, especialmente aos problemas da filosofia prática, os quais vão movê-lo nos textos de 1792, onde Reinhold apresenta uma nova etapa de seu pensamento e onde desenvolve “ajustes” para alcançar seu objetivo principal, ou seja, um princípio autônomo e evidente por si do qual tudo possa se fundamentar.

Referências

- Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy*. (problems in the Appropriation of the Critical Philosophy). USA: Cambridge University Press.
- _____. (2006). *Kant and the historical turn, philosophy as critical interpretation*. Oxford, New York: Claredon Press.
- Baum, G. (1974). „K. L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des Transzendentalen Idealismus“. In: *Philosophie aus einem Prinzip*. Bonn: BVHG.
- Chenet, F. X. (1989). Traduction et présentation de la *Philosophie élémentaire*. Paris: J. VRIN.
- Fichte, J., G. (1982). *Reseña de Enesidemo*. Prólogo, tradução e notas de Virginia Elena López Dominguez e Jacinto Rivera de Rosales. Madri: Libros Hiperión.
- Kant, I. (1968). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, Band VII. Frankfurt: SuhrkampTaschenbuch, Wissenschaft 56.
- _____. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. von Jens Timmerman. (Hrsg.) Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.
- _____. (2003). *Kritik der praktischen Vernunft*. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme (Hrsg.). Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner.
- Lazzari, A. (2004). *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Luzern - Neapel: Frommann-Holzboog.
- Maimon, S. (1989). *Essai sur la philosophie transcendental*. Traduction, présentation et notes par Jean-Baptiste Scherrer. Prologue par Reinhard Lauth. Paris: J. VRIN.
- Morujão, C. (2005). Karl Leonhard Reinhold, da crítica da razão à busca do princípio incondicionado de todo o saber. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, fasc. 3-4. Braga, julho-dezembro.
- Onmach, E. O. (2010). Introdução in *Versuch einer neuer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Teilband 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Piché, C. (2003). *Kant et ses épigones, le jugement critique en appel*. Paris: J. VRIN.
- _____. (2004). “Fichtes Auseinandersetzung mit Reinhold im Jahre 1793. Die Trieblehre und das Problem der Freiheit”. In: Bondeli, M. und Lazzari, A. (Hrsg.). *Philosophie ohne Beynahmen*. Basel: Schwabe Verlag.
- Reinhold, K, L. (1963). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (1978). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg (Fundamentschrift): Felix Meiner Verlag.
- _____. (2003). *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Band I. Hamburg: Meiner.
- _____. (2007-8). *Briefe über die kantische Philosophie*. Band I e II. Hrsg. von

Marin Bondeli. Basel: Schwabe Verlag.

_____. (2011). *Essay on a new theory of the human capacity for representation*. Translated with an introduction and notes by Tim Mehigan and Barry Empson. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

_____. (2010-2012). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Mit Anmerkungen, Registern und herausgegeben von Ernst-Otto Onmach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010 (Teilband 1), 2012 (Teilband 2).

Schmid, C. C. E. (1791). *Empirische Psychologie*. Jena: Cröker.

TRADUÇÃO

Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar¹

Karl Leonhard Reinhold

É necessário distinguir com precisão, no *sujeito representante*, entre aquilo pelo qual ele tem de ser pensado como fundamento da mera possibilidade de representação, a *faculdade de representação* [*Vorstellungsvermögen*], e aquilo pelo qual ele é o fundamento da *representação efetiva* e que se chama *força representante* [*vorstellende Kraft*]. Por esta *força* não se pode pensar de modo algum a *mera espontaneidade*, pela qual, sem receptividade, nenhuma representação chegaria à efetividade e apenas por cujo efeito é produzida somente a mera forma das representações, e o ser-afetado [*Afficiertwerden*], que é necessário para uma intuição *a priori*, só é produzido segundo as formas dadas da sensibilidade. Portanto, não se entende aqui por *força representante* nem a *mera espontaneidade* nem sua possibilidade segundo formas determinadas *a priori* da receptividade e da espontaneidade, mas o próprio *fundamento da efetividade da representação* na medida em que deve estar presente no *sujeito representante*. Este fundamento do que é efetivo por meio do *sujeito representante* é determinado e limitado pela forma da *faculdade de representação dada a priori*, forma que esse *sujeito*, como ser finito, não pode se dar a si mesmo, e à qual está ligado *a priori*; e a *força representante* pode apenas se expressar de acordo com a *faculdade* que lhe é dada. A relação da *força representante* com a *possibilidade de representação determinada a priori* em sua *faculdade*, a relação da *força* com sua *faculdade*, do *fundamento da efetividade* com o *fundamento de possibilidade da representação*, ou com a *representabilidade*, eu chamo de *impulso* [*Trieb*] do *sujeito representante*, que é composta pela ligação da *força* com a *faculdade* e tem de estar presente em todo *representante finito*, no qual a *força* se distingue da *faculdade*. Ser determinado pelo impulso para a

1 „Grundlinien der Theorie des Begerungsvermögens“. In: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. Traduzido por Ivanilde Fracalossi (Universidade Federal de São Carlos - UFSCar/PPGFil). Tradução direta do alemão, mas a versão em inglês de Tim Mehigan e Barry Empson, indicada nas referências e única tradução publicada desta obra, foi um importante apoio para comparação e cotejamento. A edição da Wissenschaftliche Buchgesellschaft do *Versuch*, publicada em Darmstadt em 1963, foi a utilizada na tradução, mas a edição comentada da Felix Meiner, publicada em Hamburg em 2012, também foi consultada, principalmente para atestar correções que apontamos no texto. Nosso profundo agradecimento à Profa. Maria Lúcia Cacciola e ao Prof. Paulo Licht dos Santos pela importante colaboração na tradução, cujas valiosas sugestões contribuíram extraordinariamente para o resultado deste trabalho. Este texto fez parte de uma pesquisa desenvolvida anteriormente com apoio da FAPESP, a quem agradecemos.

geração de uma representação significa *desejo* [*Begehren*]), e a faculdade de ser determinado pelo impulso significa a *faculdade de desejar* [*Begehrungsvermögen*] em sentido amplo.

Como a *representação em geral* é composta por dois componentes essencialmente diferentes e essencialmente ligados, *matéria* e *forma*, pode-se então distinguir o *impulso para a representação em geral* em dois impulsos fundamentais, essencialmente diferentes e essencialmente ligados, o *impulso para a matéria* e o *impulso para a forma* da representação. Aquele tem por objeto [*Objekt*]² a efetividade do que é *dado* à representação, este, - o que tem de ser nela *produzido*. O primeiro surge da *necessidade* [*Bedürfnis*] fundada no sujeito representante de uma *matéria*, a qual ele mesmo não pode produzir, ligada à *forma*, determinada em sua faculdade, da *receptividade* [*Receptivität*]; o segundo surge da *força positiva* presente no sujeito representante, ligada à forma, determinada em sua faculdade, de sua *espontaneidade*. Um se esforça para o ser-afetado da receptividade e é nessa medida *sensível* em sentido amplo; o outro se esforça para a expressão da espontaneidade e é, nessa medida, *intelectual* em sentido amplo. O primeiro é satisfeito apenas pelo *ser-dado* e é nessa medida *interessado* [*eigennützig*], o segundo, - apenas por *mera ação*, e é nessa medida *desinteressado* [*uneigennützig*].

O impulso é chamado *sensível no sentido mais estrito* enquanto é determinado pelas formas da sensibilidade. O objeto [*Objekt*] desse impulso é a representação que surge pelo modo de ser-afetado e, decerto, enquanto ela se relaciona com o sujeito representante na consciência, isto é, é *sensação*. A faculdade de ser determinado pelo impulso para as sensações efetivas eu chamo de *faculdade de desejar* em sentido mais estrito. Na medida em que uma faculdade sensível referida a seu objeto é *intuição*, ela pertence à *faculdade de conhecimento* [*Erkenntnisvermögen*], não sendo objeto da faculdade de desejar, à qual só pode pertencer em relação ao *sujeito*. Toda *sensação* é uma modificação provocada pelo ser-afetado e, portanto, é *empírica* (mesmo as representações puras do *espaço e do tempo* são somente representações *a priori* em relação a seus objetos determinados *a priori* na faculdade de representação; entretanto, em sua relação com o sujeito, como meras modificações da mente [*Gemüt*] que surgem por meio do ser-afetado [*Afficiertsein*] da receptividade segundo suas formas determinadas *a priori*, elas são *sensações* e, portanto, *empíricas*), e o impulso que tem a sensação por objeto tem o *empírico* por objeto, e se chama, por isso mesmo, *impulso empírico*.

O impulso sensível, na medida em que se esforça para a *sensação externa*, pode ser satisfeito apenas pelo ser-afetado *de fora*, em consideração ao qual o

² Reinhold diferencia os termos *Objekt* e *Gegenstand*. Nesta tradução, indicamos apenas quando o objeto for *Objekt*, as recorrências mais numerosas e não indicadas referem-se ao objeto como *Gegenstand*. [Nota da tradutora (N.T.)]

sujeito representante se comporta *apenas* passivamente, e a espontaneidade é *compelida* a agir na produção da forma. Chamo o impulso para a sensação externa de *grosseiramente sensível* [*Grobsinnlichen*] para distingui-lo do impulso que tem como objeto apenas a sensação interna, o qual chamo de *finamente sensível* [*feinsinnlich*], porque é satisfeito pelo ser-afetado que ocorre por meio da mera espontaneidade; e porque tem por objeto uma sensação na qual a mente não se comporta nem apenas passivamente nem por coerção [*gezwungen*]. Por essa mesma razão é que o impulso, na medida em que é satisfeito pela ação interna, pode, de fato, ser chamado de *interessado*, pois sua satisfação é proporcionada pelo ser-dado da matéria, pelo ser-afetado; mas [ele é] interessado apenas em *sentido mais estrito*, para se distinguir, também neste aspecto, do impulso *grosseiramente sensível*, que tem de chamar-se *interessado no sentido mais estrito*, uma vez que ele só pode ser satisfeito por uma matéria objetiva dada de fora e por algo inteiramente diferente do sujeito e de sua faculdade.

Sensível, em sentido meramente estrito, chamo o impulso enquanto determinado pela sensibilidade em ligação com o entendimento. As modificações que o impulso sensível recebe do entendimento determinante segundo os *quatro momentos* de sua forma são as seguintes. Segundo a *quantidade*: impulso para a sensação por meio de uma multiplicidade determinada pelas categorias de unidade, pluralidade e totalidade; para o *sensivelmente completo*. Segundo a *qualidade*: impulso para a sensação por meio do ser-afetado determinado segundo as categorias de realidade, negação e limitação, ou *contentamento* [*Vergnügen*] conforme o emprego *mais forte* ou *mais leve*. Segundo a *Relação*: 1) impulso para a permanência da subsistência determinável sensivelmente; 2) impulso para a atividade interessada; 3) impulso para a sociabilidade interessada.³ Segundo a *Modalidade*: 1) Determinabilidade pelo impulso (predisposição determinada no sujeito representante, forma do desejo); 2) Ser-determinado pelo impulso, desejo efetivo; 3) Desejo efetivo determinado pela forma do desejo, desejo necessário, *instinto*.

Esse impulso empírico, sensível, interessado e determinado pelo entendimento é chamado *racional-sensível*, porque sua forma sensível é modificada *indiretamente*, isto é, por intermédio da sua forma-do-entendimento [*Verstandesform*], pela forma da razão; a qual estende o impulso interessado, condicionado pela sensibilidade e determinado pelo entendimento, ao *incondicionado*. O caráter ilimitado [*Gränzenlosigkeit*] da demanda desse impulso relaciona-se com nada além de sensações apenas por intermédio do impulso sensível, determinado pelo entendimento, e excede, nessa medida, toda satisfação possível, que sempre só

³ Uma vez que esses três impulsos estão relacionados pelo *sentido externo* às *modificações empíricas* deste sentido determinadas na *organização*, resultam no impulso para a *conservação do corpo*, para a atividade do mesmo, para o *movimento* e o *impulso sexual* [*Geschlechtstrieb*]. [Nota do autor (N.A.)]

pode ser sensível e, por isso, condicionada. Aqui a razão determina a faculdade de desejar apenas *empiricamente*, por meio da Ideia do *incondicionado*, a qual se refere somente aos objetos do impulso sensível determinados pelo entendimento, e constitui a representação de uma *totalidade completa* desses objetos completamente *empíricos*. O objeto próprio do impulso *racional-sensível* não é, portanto, nenhuma sensação singular modificada pelo entendimento, mas um *estado* [*Zustand*] que surgiria da satisfação de *todos* os impulsos que são determinados pelo entendimento e estendidos ao absoluto pela razão - a *felicidade*; um objeto [*Objekt*] que pode ser representado apenas por meio de uma *Ideia em sentido estrito*. Eu digo por meio da *Ideia em sentido estrito*, ou seja, por meio de uma representação do incondicionado, a qual surge apenas através da ligação de conceitos *empíricos* e na qual a razão é eficaz apenas *a posteriori*, porquanto o incondicionado, que é essencial à felicidade certamente pensada, surge apenas pela ligação das formas-do-entendimento pelas quais são representados apenas objetos do impulso sensível, objetos da sensação, objetos empíricos. O incondicionado, absoluto, completo, ilimitado, que é essencial à felicidade, não é de modo algum objeto *imediato* do impulso racional-sensível, não é de modo algum desejado em seu próprio nome, desinteressadamente; mas unicamente por causa dos objetos de sensação e de fruição [*Genuss*] que o impulso racional-sensível se esforça para aproximar-se cada vez mais da Ideia do absoluto. Nessa medida, a felicidade é, de fato, objeto necessário do impulso, mas objeto absolutamente impossível da experiência; o estado do sujeito representante em qualquer momento pode apenas consistir em uma satisfação *condicionada ao infinito*; e a efetiva felicidade, a possível satisfação do impulso racional-sensível só pode consistir em uma aproximação progressiva infundável do estado efetivo para o ideal de felicidade.

A razão atua no impulso para a felicidade apenas *comparativamente* [*komparativ*], mas só é *livre* na medida em que a forma do incondicionado, conferida pela razão ao impulso, é o efeito da absoluta autoatividade. Porém, o próprio impulso para a felicidade, na medida em que é o resultado da força do sujeito determinada pela sensibilidade, entendimento e razão em conjunto, não é *nem livre nem desinteressado*. Sua fonte originária é a necessidade de ser afetado modificada pelo entendimento e pela razão; seu objeto imediato é a totalidade incondicionada de sensações determinadas pelo entendimento de acordo com seu objeto, e a sua satisfação depende do ser-dado da matéria objetiva, do ser-afetado de fora; e nessa medida é, pelo menos, tanto um efeito accidental das coisas que o ser representante não tem em seu poder, quanto uma consequência do uso instintivo e racional das habilidades [*Fähigkeiten*] da força representante. A ciência do objeto desse impulso e dos meios para satisfazê-lo, a *doutrina da felicidade*, tem de ser extraída tanto da experiência, que não pode se esgotar, quanto das formas da faculdade

de representação, que podem se esgotar, e o sistema das regras do uso da razão determinado pela Ideia de felicidade, ou a *doutrina da prudência* [*Klugheitslehre*], tem de ser distinguido com precisão da *moral*, com a qual tem tão pouco em comum, quanto a própria *doutrina da felicidade*.

Já que a razão, no impulso para a felicidade, não tem por objeto senão a ampliação do estado, das sensações determinadas pelo entendimento, que devem ser *agradáveis* segundo a *qualidade*, então ela se encontra neste impulso propriamente a serviço da inclinação sensível, da necessária propensão para o contentamento; que a razão determina apenas *a posteriori* em vista da satisfação desse impulso, e apenas na medida em que este é pressuposto por ela como já efetivo.

A faculdade do sujeito representante de determinar-se pela autoatividade do impulso, ou de determinar-se a si mesmo para uma ação do impulso, é chamada *vontade* [*Wille*]; e a efetiva autodeterminação empreendida com consciência para uma ação do impulso é chamada *volição* [*Wollen*]. A *volição* se distingue então do *desejo* em sentido estrito ou do ser-determinado pelo impulso sensível por ela própria ser um ser-determinado pela razão, uma ação da autoatividade.

A vontade é chamada *empírica* quando é a faculdade do sujeito para determinar-se a si mesmo para uma ação pensada como um *meio* da razão para satisfazer o impulso para a felicidade, e é subordinada a essa satisfação como seu *fim* [*Zweck*]. Na *volição*, em uma ação que visa à felicidade, o desejo é determinado pela razão apenas *empiricamente*, isto é, sob a pressuposição do impulso para o contentamento, ao qual a razão, por meio da ação-da-vontade [*Willenshandlung*], dá a direção que é determinada na Ideia de felicidade. Assim, a razão age na vontade empírica de modo apenas *comparativamente livre*, ou seja, apenas na medida em que ela determina o impulso sensível empiricamente e prescreve uma regra para seu modo de ação que recebe a sanção apenas pelo contentamento, por intermédio de um impulso essencialmente distinto da razão.

A Ideia de felicidade, na medida em que é determinada no sujeito representante parcialmente *a posteriori* pelas sensações, depende, porém, do ser-afetado de fora e, conseqüentemente, de circunstâncias externas independentes do sujeito representante; assim, a Ideia de felicidade varia nos diferentes sujeitos representantes e nem mesmo permanece a mesma no mesmo sujeito representante, e tanto a razão como o entendimento, que determinam esta Ideia, certamente, segundo a sua forma, mas apenas de acordo com a matéria dada da sensibilidade, têm de permanecer enganados pelo impulso grosseiramente sensível enquanto a autoatividade só agir a serviço deste, isto é, enquanto a razão determinar a faculdade de desejar apenas *empiricamente*, conforme os *dados* [*Datis*] de uma experiência eternamente incompleta. Somente a razão é capaz de determinar a faculdade de desejar também *a priori* e, desse modo, antecipar-se aos enganos do impulso

grosseiramente sensível.

Chamo de *puramente-racional* o impulso que se determina apenas pela autoatividade da razão e, conseqüentemente, tem por objeto unicamente o exercício da autoatividade, a mera ação da razão. Esta ação da razão, na medida em que é objeto [*Objekt*] do impulso *puramente-racional*, consiste na *realização* do modo de ação da razão, da *forma-da-razão* [*Vernunftform*], que é dada no sujeito apenas segundo a sua possibilidade, mas que, segundo a sua efetividade, só pode ser produzida fora do sujeito pela ação do sujeito. A forma da razão determinada *a priori* na faculdade é dada ao sujeito e não depende, portanto, da força deste; mas a *realização* da mesma como forma de uma ação efetiva que não tem outro fim a não ser essa *realização* mesma, a efetividade da forma da razão como objeto do impulso, é algo que depende da força do sujeito e, decerto, depende apenas da mera autoatividade desta força. A ação da razão no impulso *puramente-racional* é essencialmente diferente da ação no impulso racional-sensível. Neste, a razão determina apenas *a posteriori* o representável [*Vorstellbar*] da sensação, e obtém a matéria de sua ação pela sensação determinada pelo entendimento. No primeiro, ela não opera sob qualquer demanda da sensação, determina a matéria e a forma do seu objeto, opera totalmente independente do ser-afetado, não pressupõe de modo algum o impulso sensível e a faculdade sensível [*Empfindungsvermögen*] para a efetividade de sua ação e, portanto, age completamente *a priori* a partir da plenitude de sua autoatividade.

A razão determina o objeto [*Objekt*] do impulso puramente-racional, a mera realização do modo de ação da razão segundo os quatro momentos do juízo imediato, e o impulso puramente-racional tem de ser pensado de acordo com essas determinações, e opera: segundo a *quantidade*: como impulso para o modo de ação *legítimo* [*gesetzmässiger*] (a forma de ação determinada pela *universalidade* absoluta), para a realização [*Realisierung*] da mera legalidade [*Gesetzmäßigkeit*]; segundo a *qualidade*: como o impulso para o modo de ação *desinteressado* (a forma de ação independente da condição sensível da qualidade, do ser dado da matéria e, portanto, do impulso para o *contentamento* [*Vergnügen*]), para a realização do desinteresse; segundo a *relação*: como o impulso para o modo de ação que é: 1) inalterável, 2) autoativo, 3) em harmonia com o modo de ação de todo ser racional; segundo a *modalidade*: como impulso para o modo de ação que é: 1) permitido, 2) de acordo com o dever, 3) completamente obrigatório.

O objeto [*Objekt*] do impulso puramente-racional completamente determinado deste modo chama-se *moralidade* [*Moralität oder Sittlichkeit*], que consiste, conseqüentemente, na pretendida realização do modo de ação da razão pura em seu próprio nome. O impulso puramente-racional é chamado *moral* em relação a este objeto que só a ele é apropriado.

A razão é chamada *prática* na medida em que em sua autoatividade se encontra a faculdade para realizar o objeto [*Objekt*] do impulso puramente-racional ou, em outras palavras, para determinar-se a si mesma *a priori* para uma ação que não tem outro fim senão a efetividade do modo de ação da razão, e chama-se *vontade pura* [*reine Wille*] a faculdade do objeto representante⁴ para determinar-se para a ação através da autoatividade do impulso puramente-racional. Assim, a *vontade* consiste, em geral, na autodeterminação para uma ação. Se esta ação da razão está subordinada como meio à satisfação do impulso para a felicidade, então a vontade age *empiricamente* a serviço da sensibilidade; mas se esta ação é determinada pelo objeto [*Objekt*] do impulso puramente-racional e se, por isso, consiste unicamente na realização intencionada do modo de ação da razão, então a vontade age *puramente*, opera *a priori* independentemente do impulso sensível, de acordo com nenhuma outra lei senão a que ela mesma se dá, na medida em que a vontade apenas realiza, por meio de sua autoatividade, a forma determinada da razão, segundo a mera possibilidade desta.

A vontade humana é *livre*, portanto: 1) na medida em que ela, como faculdade da espontaneidade da razão, não pode ser *compelida* por nenhum ser-afetado; 2)⁵ na medida em que ela, como faculdade de um sujeito que possui, além de razão também sensibilidade, pode determinar-se tanto *a priori* quanto *a posteriori* e, por isso, não está de modo algum exclusivamente *vinculada* [*gebunden*] nem à lei dos impulsos desinteressados nem à lei do impulso interessado. Ela age apenas de modo *comparativamente livre* quando ela própria se submete à lei do impulso interessado, lei que *lhe é estranha*; em contrapartida, age *absolutamente livre* e é absolutamente livre na medida em que segue a lei do impulso desinteressado, lei apenas constituída pela razão teórica, mas que recebe sua sanção como lei efetiva somente pela mera autoatividade da razão prática, a qual impõe aquela a si mesma. A moralidade [*Sittlichkeit*] é impossível sem liberdade absoluta, e a liberdade absoluta é efetiva apenas na sensibilidade⁶ que, na verdade, é necessariamente determinada *de acordo*

4 No texto original está impresso “vorstellenden Objektes”. Mas, assim como Alessandro Lazzari, grande intérprete de Reinhold da atualidade, alegamos tratar-se de descuido do autor ou do editor, sendo que “vostellenden Subjektes” deve ser o correto no contexto. Lazzari acusa a passagem como se tratando de um erro desastroso [*ominöser Fehler*]. (cf. Lazzari. *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*: Luzern - Neapel: Frommann- Holzboog, 2004, p. 154). Já na tradução em inglês mencionada de Mehigan and Empson não há qualquer menção sobre o erro, permanecendo como no original: “representing object” [*vorstellenden Objektes*]. No entanto, a edição crítica da Felix Meiner já foi publicada com a correção e com uma nota apenas indicando que sujeito é melhor que objeto: (*Subjektes*] verbessert aus: Objektes). [N.T.].

5 No original, o autor não assinala o item 2. Acrescentamos por suposição, uma vez que não faz sentido elencar apenas um item. [N.T.].

6 No original está grafado sensibilidade, mas outra vez o contexto da discussão nos autoriza a sugerir moralidade. Acreditamos que o autor ou editor tenha se atrapalhado com a semelhança gráfica dos termos “Sittlichkeit” e “Sinnlichkeit”. Esta é também a observação de Mehigan e Empson, que optaram por traduzir com a correção, ou seja, moralidade e não sensibilidade, como grafado

com sua forma na forma da faculdade da razão, mas *de acordo com sua matéria*, ou seja, em relação à *realização* dessa forma como objeto da vontade, é mero produto da autoatividade, da força positiva, do sujeito que opera livremente [*freywirkenden Subjekts*].

O impulso para a moralidade é *essencialmente diferente* do impulso para a felicidade. Um é fundado na mera força positiva, o outro, na mera necessidade modificada pelo entendimento e pela razão; o primeiro é, portanto, completamente desinteressado, o segundo, completamente interessado. Para o primeiro, só a forma possível de seu objeto é determinada na faculdade da razão, a matéria, ao contrário, pela qual seu objeto se torna efetivo, a realização do modo de ação puramente-racional é inteiramente seu próprio trabalho; para o segundo, a matéria de seu objeto é dada pela sensação e, de fato, a matéria objetiva é inteiramente dada pelo ser-afetado de fora. Ela depende, então, em relação à efetividade de seu objeto, de coisas-externas [*Aussendigen*], e sua forma meramente ideal não alcançável em nenhuma experiência possível, o absoluto da felicidade é a única coisa que, neste impulso, pertence à autoatividade. No impulso para a felicidade, a razão expande as demandas do impulso sensível ao infinito; no impulso para a moralidade, ela não deixa valer nenhuma demanda do impulso sensível, a não ser que esta demanda seja *legítima* e compatível com a do impulso puramente-racional. Determinado pelo impulso para a felicidade, o sujeito se vê como o centro do universo e relaciona tudo o que é capaz de efetivar pelo entendimento e pela razão ao estado da sua faculdade de sensação, ao *contentamento*. Determinado pelo impulso para a moralidade, em contrapartida, o sujeito se vê apenas como um membro de uma comunidade que é composta por sujeitos absolutos agindo por meio da razão prática, que não reconhecem nenhum outro fim senão a realização da legalidade, desinteresse etc.

Os dois impulsos estão em contradição direta um com o outro se pensados como *coordenados*; o impulso para a moralidade é completamente aniquilado quando está subordinado ao impulso para a felicidade, e este, por sua vez, é meramente limitado à legalidade quando está subordinado ao impulso para a moralidade. O modo de ação da razão pura, na medida em que é próprio do impulso moral, chama-se lei; mas na medida em que é imposto ao impulso para a felicidade, que lhe é estranho, - chama-se *mandamento* [*Gebot*]. A determinação do impulso sensível pela autoatividade do puramente-racional é chamada *necessitação* [*Nöthigung*]; e a necessidade [*Notwendigkeit*] de submeter o impulso sensível à lei do puramente-racional é chamada *dever* [*Pflicht*]. Esta necessidade [*Notwendigkeit*] anuncia-se na consciência por meio do *dever* [*Sollen*], que em relação à razão prática é *volição livre*

no original. Cf. *Essay on a new theory of the human capacity for representation*, p. 281. A edição crítica da Felix Meiner também publicou corrigida, com apenas uma nota indicando que moralidade é melhor que sensibilidade (*Sittlichkeit*] *verbessert aus: Sinnlichkeit*). [N.T.].

[*frei Wollen*] da legalidade, mas em relação à faculdade de desejar é um *comando* [*Gebieten*], cujo cumprimento o sujeito que age livremente pela razão prática pode obter de si mesmo apenas por meio da coerção que impõe a seu impulso interessado.

Assim como a sensibilidade e a razão, em sua união inseparável, constituem a natureza da mente humana na medida em que esta é representável, também o impulso para a felicidade e o impulso para a moralidade, em união inseparável, constituem o *impulso integral* [*den ganzen Trieb*] da mente humana, e a felicidade ligada à moralidade constitui o integral e completo objeto [*Objekt*] deste impulso, o *bem soberano integral* [*das ganze höchste Gut*] do ser humano. A ligação da felicidade com a moralidade, entretanto, só é pensável por impulso para a felicidade, no sujeito, ser subordinado ao impulso para a moralidade; no objeto [*Objekt*] ao impulso integral, a medida da felicidade é determinada pela medida da moralidade, e a felicidade só será desejada e alcançada à medida que o sujeito, por sua moralidade, fez-se moralmente capaz, ou seja, fez-se *digno* [*würdig*]. Uma vez que a moralidade é a condição unicamente sob a qual a felicidade pode ser objeto do esforço de um sujeito dotado de razão prática, então ela é o *soberano, supremo bem*. - Mas, porque o sujeito racional *finito* necessariamente tem de se esforçar para a felicidade, a moralidade somente pode constituir o bem soberano *integral* desse sujeito em ligação com a felicidade por ela determinada; e o bem soberano integral não pode, por isso, como os *epicuristas* defendem, nem ser a *mera felicidade*, em relação à qual a virtude comporta-se como meio para um fim, nem como ensinam os *estoicos*, ser a mera moralidade (virtude), cuja posse constituiria por si só o bem soberano integral.

Como da determinação mais exata e da execução mais ampla dessas premissas resulta o *fundamento-da-crença* [*Glaubensgrund*] para a *existência* [*Dasein*] de um *mundo inteligível* (no qual o bem soberano é alcançável somente pela existência [*Existenz*] e personalidade do ser racional finito que dure infinitamente) e para a *existência* [*Dasein*] de *uma causa de toda a natureza que é distinta da natureza e que opera de acordo com a disposição moral* [*moralischen Gesinnung*]: tudo isso só pode ser apresentado de modo suficientemente claro na própria *teoria da razão prática*, e depois de uma *teoria da faculdade de desejar* [*Begehrungsvermögen*]⁷ completamente desenvolvida. A teoria da *razão em geral*, na medida em que é uma parte da mera *teoria do conhecimento* [*Erkenntnisvermögen*] *em geral*, tem de contentar-se em estabelecer as meras ideias do *mundo inteligível* e daquele *ser originário* na medida em que estas ideias se fundam na forma da faculdade da razão.

Recebido em: 31.08.2018

Aceito em: 28.09.2018

⁷ Que eu tenciono continuar na presente teoria da faculdade de representação [*Vorstellungsvermögen*] (N.A.).

ENTREVISTA

Entre os dois lados do Reno: uma entrevista com Peter Dews*

Talita Cavaignac e Thomas Amorim

talitacavaignac@usp.br e thomasamorim@usp.br

(Doutoranda em filosofia pela Universidade de São Paulo e doutorando em sociologia pela Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Peter Dews é professor emérito de Filosofia da Universidade de Essex. Nascido em 1952, estudou Filosofia, Sociologia e Literatura. Passou por universidades diversas como professor visitante, dentre as quais a *New School for Social Research*, da Universidade de Columbia, Nova York. Seus principais campos de interesse são o pensamento francês contemporâneo, a Escola de Frankfurt e o idealismo alemão. Além de inúmeros artigos, destacou-se pela publicação de *Logics of Disintegration* (1987), *The Limits of Disenchantment* (1995) e *The Idea of Evil* (2008). Foi também editor de *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* (1986) e coeditor de *Deconstructive Subjectivities* (1996). Para o Brasil, tem artigos diversos traduzidos: “Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade” (1996), “O eclipse da coincidência” (2005), “O problema do mal após Freud” (2008) e “A verdade do sujeito: linguagem, validade e transcendência em Lacan e Habermas” (2013). Agradecemos a gentileza pela concessão da entrevista.

Professor, você poderia nos contar um pouco sobre sua experiência e como veio a estudar filosofia?

Peter Dews: Sou um exemplo clássico da mobilidade social britânica do pós-guerra. Nasci em 1952 e cresci em uma família da classe trabalhadora. Vivíamos em um subúrbio de casas recém-construídas nos arredores de Birmingham. Aos onze anos, ganhei uma bolsa de estudos para a *King Edward's School*, Edgbaston, a escola academicamente mais prestigiada da cidade. A escola estava repleta de esnobismo social, o que era doloroso para um adolescente da minha família, mas abria as janelas

* Entrevista concedida em janeiro de 2017 em São Paulo. Publicada originalmente, com modificações, na *New Left Review*, London, 112, julho-agosto 2018, pp.99-129, com o título “The Idea of Hope”.

para novos mundos intelectual e cultural. Tenho lidado com a ambivalência dessa experiência desde então.

Comecei estudando literatura na Universidade de Cambridge. Era muito bom em inglês quando estava na escola e meu professor favorito me aconselhou a estudar literatura inglesa em Cambridge. Mas isto era no início da década de 1970, um período em que a abordagem da literatura em Cambridge era bastante estreita, ainda à sombra de Leavis e do *New Criticism* - resumia-se a responder aos textos, sem muita consideração ao contexto histórico ou político da literatura. Um exercício que precisávamos realizar, por exemplo, era datar dentro de uma estimativa de vinte anos uma peça da prosa inglesa sem saber seu autor, com base no vocabulário e características estilísticas. Achava a abordagem bastante insatisfatória. As únicas palestras que me preocupava em participar eram as de Raymond Williams e George Steiner.

Após terminar a graduação quis fazer um tipo de estudo que estivesse mais conectado com política, sociologia e também filosofia. Suponho que esses interesses teóricos eram inseparáveis do meu interesse pelo que estava ocorrendo no mundo, particularmente a Revolução Cubana, a guerra do Vietnã e as lutas anticoloniais. Eu havia seguido como estudante os eventos de maio parisienses - lembro de ler lido Daniel Cohn-Bendit, *Comunismo Obsoleto: a alternativa da esquerda* - e me envolvi brevemente com alguns estudantes radicais da Universidade de Birmingham, panfletando, exibindo filmes anti-imperialistas, esse tipo de coisa. Em 1975, após dois anos de empregos provisórios e de passagens pela América Central e do Norte, fui para a Universidade de Essex, onde ensino agora, e fiz um mestrado em Sociologia da Literatura. Acredito que já pensei nisto como uma ponte para a filosofia, que era, no fundo, o que eu realmente queria.

O mestrado em Sociologia da Literatura em Essex foi um dos primeiros cursos de mestrado em teoria literária no Reino Unido - possivelmente o primeiro. Lemos muito teoria literária marxista, autores como Lukács e Lucien Goldmann, mas também Saussure, Barthes e um pouco de Derrida, que estava apenas começando a se tornar conhecido naquela época. Nossos professores incluíram Gabriel Pearson, que esteve envolvido com a *New Left Review* nos anos iniciais, e Stanley Mitchell, o tradutor e acadêmico itinerante, que foi o primeiro professor em russo da universidade. Ele também escreveu para a *New Left Review* nos protestos estudantis de 1968 em Essex. No final de sua vida, ele publicou uma tradução maravilhosa de *Eugene Onegin*. O que realmente me entusiasmou durante o trabalho para o mestrado foram a teoria literária e filosofia francesas, decidindo que gostaria de escrever uma tese de doutorado sobre Derrida. No entanto, estava determinado a fazer minha pesquisa em Derrida em um departamento de filosofia, algo que era basicamente impensável àquela época. Por sorte, consegui encontrar um orientador receptivo na Universidade de Southampton.

O chefe do departamento, Anthony Manser, era um filósofo treinado em Oxford, que desenvolveu um interesse dissidente por pensadores como Sartre e Hegel. Ele publicou um livro sobre Sartre em 1966, o que era uma coisa *outré* para um filósofo britânico naquele tempo.¹ Thony deve ter visto algo na minha aplicação, pois ele me arranhou uma bolsa doutoral de três anos da Universidade. À minha chegada, ele não compreendeu realmente o que eu estava fazendo, mas era gentil e me deixou seguir em frente. Quando comecei a pesquisa, precisei aprender por mim mesmo a história da filosofia, uma vez que não era meu campo original. Apenas sentei na biblioteca e comecei a ler Hume, Leibniz, Kant, Wittgenstein. Também tentei me familiarizar com algo da filosofia analítica então influente - Donald Davidson, por exemplo.

No outono de 1977, segundo ano de meu doutorado, fui para Paris e me inscrevi como estudante visitante na universidade “experimental” Paris VIII, que foi criada no rescaldo de Maio de 1968 e então localizada em Bois de Vincennes. Deleuze e Lyotard davam semanalmente aulas e havia um departamento inteiro dedicado à psicanálise lacaniana. Comecei a ler Foucault, Deleuze, Lyotard e Lacan, bem como Derrida, e fiquei interessado na constelação inteira da filosofia francesa conhecida como pós-estruturalismo. Mas também sempre tive um interesse em teoria social, particularmente, na teoria crítica da Escola de Frankfurt - já então tentando ler *O homem Unidimensional* como estudante -, e decidi que queria comparar essas duas correntes do pensamento. Minha ideia essencial era que o pós-estruturalismo realmente era um modo de criticar aspectos da modernidade, da subjetividade e das formas modernas da experiência, mas carente da reflexividade sociológica da Escola de Frankfurt. Se considerarmos ambas conjuntamente, poderíamos ler o pós-estruturalismo como um tipo de teoria crítica, mas menos autoconsciente que aquela da Escola de Frankfurt. Esta foi a ideia básica do meu doutorado, que se tornou meu primeiro livro, *Logics of Disintegration* (1987). Foi de fato a primeira comparação sistemática entre o pós-estruturalismo e a Escola de Frankfurt. Naquela época era um paralelo muito inusual para se traçar. Eram duas tradições mutuamente alheias. Pessoas que estavam interessadas em Foucault ou Derrida eram ignorantes - se não antagônicas - à Escola de Frankfurt e vice-versa. O doutorado foi então uma tentativa de mostrar que uma possibilidade de diálogo entre essas duas tradições era possível, embora eu não dissimule o fato de que minha simpatia estava afinal do lado da Escola de Frankfurt.

E como foi sua trajetória profissional após sua formação?

Durante e depois do doutorado, ensinei filosofia em tempo parcial em universidades diversas em Londres por muitos anos. Este período foi o ápice do thatcherismo e as

¹ Manser, A. (1966). *Sartre: A Philosophic Study*. London: Bloomsbury Academic.

publicações universitárias na filosofia eram poucas e distantes entre si. Em 1986, graças à iniciativa de alguém que se tornou um amigo fixo, Andrew Bowie, consegui uma posição temporária de dois anos no que é agora a Universidade Anglia Ruskin em Cambridge, ensinando em um curso de graduação incomum chamado “Pensamento Europeu e Literatura”. Estávamos loucamente sobrecarregados. Eu corria de um seminário de Balzac ou Flaubert para outro sobre os *Pensées* de Pascal ou a *Genealogia da Moral* de Nietzsche e depois para uma discussão sobre a *Mãe Coragem* ou *A Casa de Bernarda Alba*. Dois anos depois, consegui finalmente um emprego permanente na Universidade de Essex. Talvez fosse o único departamento de filosofia que poderia ter me aceito. Naquela época a filosofia britânica era dominada pela filosofia analítica – o que ainda é muito o caso. Essex era uma exceção. Desde sua fundação, em meados dos anos 1970, teve uma trajetória diferente. O professor fundador, um americano chamado Frank Cioffi, foi um professor excêntrico e carismático que não publicava tanto - um estudioso de Wittgenstein obcecado por criticar Freud. Mas talvez devamos à sua excentricidade que ele estivesse determinado a começar um tipo diferente de departamento, abrangendo tradições diversas da filosofia continental europeia, bem como a passagem analítica tradicional. Ainda assim, eu era um candidato incomum. Minha primeira graduação foi em literatura e eu não havia sido qualificado na tradição analítica *mainstream*. De certo modo tive sorte em conseguir o emprego. Essex foi o lugar certo para mim - uma afinidade eletiva.

Que direções seu trabalho tomou desde então?

Quando comecei a trabalhar lá, me interessei cada vez mais pelo idealismo alemão, embora já tivesse entrado em contato brevemente com Fichte, Schelling e Hegel em *Logics of Disintegration*. Eu acreditava que deveríamos retornar a Kant e à explosão intelectual que conhecemos como idealismo alemão, para compreender os problemas básicos e orientação do pensamento europeu continental recente. Estava formando a visão que muito da recepção da filosofia francesa contemporânea, então em plena marcha na Inglaterra e Estados Unidos, era ingênua, devido a uma carência de interesse naquelas raízes. Uma das minhas principais questões desde então tem sido conectar desenvolvimentos modernos ou contemporâneos nas filosofias francesa e alemã a seus precursores no pensamento pós-kantiano. Muitos dos ensaios em meu segundo livro, *The Limits of Disenchantment* (1995), fazem essas conexões entre o pensamento europeu contemporâneo e o idealismo alemão.

Meu terceiro livro, *The Idea of Evil* (2008), foi um pouco ponto de partida. Ainda estava fazendo algo similar, no sentido de que começo com Kant, Schelling, Fichte e Hegel e traço a problemática do mal através desses pensadores e depois Nietzsche e Schopenhauer, terminando com Levinas e Adorno. Talvez o título do livro

não seja muito conveniente, porque quando se pensa sobre o problema do mal tem-se em vista geralmente a questão da teodiceia. Como justificar ou acreditar em Deus tendo em vista todo o mal e sofrimento no mundo? Eu comecei com um problema bastante diverso. Se você olhar para a história da filosofia e do pensamento político, pessoas pessimistas sobre a natureza humana tendem a ser de direita, enquanto pensadores de esquerda tendem a ser otimistas - com frequência, a meu ver, excessiva ou ingenuamente. Quis interromper esse alinhamento. Eu estava interessado em pensadores com preocupações progressistas - que acreditavam, em última instância no poder da razão, se se quiser assim dizer -, mas que não eram *naifs* sobre o tipo de mal que os seres humanos são capazes. Esta foi a tensão filosófica central ao redor da qual girou o livro. Schopenhauer e Nietzsche auxiliaram como contraexemplos: eles levantam a questão [sobre] como se pode viver a modernidade se se desiste de qualquer noção de progresso social e moral.

Você apresenta como uma ironia o fato que, para se opor a filosofias centradas em uma consciência totalizante, o pós-estruturalismo regressa à sua própria forma primitiva de totalidade, baseada em uma noção abstrata da diferença. O resultado seria uma imersão em fragmentos e perspectivas, uma ontologia ao seu modo tão absoluta quanto a unidade que se pretende combater. Você poderia comentar um pouco sobre essas questões?

Como mencionei, eu estava interessado em ler os pensadores pós-estruturalistas como envolvidos na crítica da modernidade. Talvez o caso de Foucault seja o mais óbvio, ele foi o mais diretamente político e histórico-sociológico daqueles pensadores. Em certo sentido, eu era simpático à crítica do sujeito desenvolvida pelo pós-estruturalismo, mas já muito cedo li a *Dialética Negativa* de Adorno, que ainda quase ninguém havia lido naquele tempo. Percebi imediatamente semelhanças muito estreitas entre os dois modos de pensar. Escrevi sobre isso no primeiro capítulo de *Logics of Disintegration*. Esses paralelos foram também a base para meu ensaio “Adorno, Pós-Estruturalismo e Crítica da Identidade”², que escrevi em um dia em um lapso de inspiração.

Para simplificar, concluí que a crítica pós-estruturalista do sujeito era não dialética da perspectiva de Adorno. Como expressão da desilusão, havia uma crítica válida da rigidez de uma subjetividade burguesa do automonitoramento, mas ela não tinha alternativa a oferecer. Tudo que se propôs foi uma desintegração, uma dispersão da subjetividade, não abrindo, portanto, qualquer tipo de perspectiva política progressista. Esta é uma razão central porque sempre tive reservas ao pós-

2 Dews, P. (1986). Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity. *New Left Review*, 1/157, mai.-jun. (Ed. bras.: Dews, P. (1996). “Adorno, Pós-Estruturalismo e Crítica da Identidade”. In: Žižek, S. [org.]. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996).

estruturalismo, embora também mantendo certa simpatia - por sua urgência em quebrar padrões rígidos de pensamento, em constranger concepções de identidade, o que considerava como potencialmente emancipatório.

Se olharmos para a história da recepção do pós-estruturalismo, ele foi em parte uma reação contra o marxismo, particularmente na Grã-Bretanha, onde Althusser e o marxismo althusseriano haviam sido bastante influentes por um momento, certamente muito mais influente que a Escola de Frankfurt. Não muitos liam a Escola de Frankfurt, mas muita gente estava interessada em Althusser e nos pensadores estruturalistas como Lévi-Strauss. Um fator a se considerar é que as pessoas britânicas mais formadas, se têm uma segunda língua, falam francês em vez de alemão. Então, para alguns, a mudança para Foucault e seus colegas parecia um próximo passo óbvio. O pós-estruturalismo parecia uma radicalização do estruturalismo - você poderia ter o mesmo antissubjetivismo ou “anti-humanismo”, sem o constrangimento de exigências enfadonhas quanto à cientificidade (Althusser promoveu na mente de muitas pessoas a ligação entre Marx e sua própria concepção idiossincrática de cientificidade). Mas, como deixei claro, sempre tive reservas sobre o caráter não dialético e as implicações políticas do pós-estruturalismo.

*Você aprecia em *Logics of Disintegration* a análise da “lógica da destruição” - e suas consequências ambivalentes - sustentada pela crítica da identidade de Adorno. Mas você vê como uma limitação em seu pensamento a carência de um componente intersubjetivo, que teria se efetivado de maneiras diversas por autores como Lacan e Habermas. Como você avalia hoje as demandas de uma teoria que leve em conta os problemas da intersubjetividade sem negligenciar a crítica da ideologia e da reificação como a efetuada pela primeira geração da Escola de Frankfurt?*

É muito comum as pessoas estabelecerem um tipo de conflito entre a geração pós-1930 da Escola de Frankfurt e a segunda geração, conduzida por Habermas - e talvez também a terceira, exemplificada por Axel Honneth. Sempre fui resistente a esse modo de pensar, em que se deveria apoiar ou Adorno ou Habermas e haveria um conflito profundo entre essas duas maneiras de pensar. Sempre fui interessado na tradição de Frankfurt como um todo, mais empenhado em enfatizar as continuidades, ao invés de acreditar que há um tipo de divisão rígida entre a primeira e segunda gerações.

Estou inclinado a pensar que há uma espécie de cegueira sobre a intersubjetividade na primeira geração da Escola de Frankfurt. Autores como Habermas e Honneth estavam certos em dizer que Adorno ainda pensava em termos de um modelo sujeito-objeto. Pode-se argumentar que com conceitos como *mimesis* Adorno estava tentando pensar sobre a intersubjetividade, sobre relações de empatia

e reciprocidade entre seres humanos, mas ele não tem um acervo explícito de categorias para tanto. Sua tendência é sugerir que a sociedade se tornou tão reificada e objetificada que seria inocente depositar quaisquer esperanças na dinâmica e no potencial de relações intersubjetivas. Concordo então que há um problema com Adorno a esse respeito. Habermas estava certo em sugerir a existência de uma dinâmica de democratização construída na modernidade, a qual os pensadores da primeira geração, em parte por sua experiência do fascismo e totalitarismo, não apreciaram realmente. Por outro lado, pensadores posteriores da Escola de Frankfurt, que puseram tanta ênfase na intersubjetividade e no potencial democrático de relações intersubjetivas, se tornaram muito complacentes e essencialmente socialdemocratas em suas perspectivas. Existem pontos fortes e fragilidades de ambos os lados. Após 30 ou 40 anos de neoliberalismo e do impacto que isso teve nas estruturas e processos democráticos, podemos ver agora que o fato de que precisamos de categorias para pensar sobre a intersubjetividade deve se distinguir de uma confiança questionável na proteção oferecida pela democratização contra as forças do mercado, considerado como parte do avanço garantido do que Hegel chamou “razão efetiva”.

Nesse sentido, penso frequentemente que a teoria da reificação e da razão instrumental de Adorno é uma descrição muito boa do mundo contemporâneo, em alguns aspectos bem melhor que a consideração de Habermas. Uma objeção feita a Adorno é que ele às vezes fala sobre uma concatenação total da ilusão, ou remete à sociedade administrada de modo muito totalizante. Minha sugestão seria ler tal discurso como um exagero para efeito retórico, como puxar o cordão do alarme. Não precisamos levar isto literalmente, mas ele certamente iluminou tendências muito fundamentais na sociedade capitalista contemporânea, que foram apenas reforçadas sob o neoliberalismo.

Você reexaminou a divisão tradicional entre as diversas gerações da Escola de Frankfurt. Mas você não acha que as posições frente aos limites da sociedade capitalista são bastante distintas nas diversas gerações?

Entendo o que vocês querem dizer. É uma questão complicada. Por exemplo, o jovem Habermas, dos anos 1950, 1960, até meados dos anos 1970, era ainda bastante marxista em sua perspectiva. Seria possível mesmo, em alguns aspectos, inverter o conhecimento recebido sobre essa questão. Por exemplo, em meados dos anos 1970 Habermas publicou uma coletânea de ensaios intitulada *Para a reconstrução do materialismo histórico*.³ Poder-se-ia dizer que Habermas fez uma tentativa muito mais séria para reconstruir uma teoria marxista da história que Adorno. Seria possível

³ Habermas, J. (2016). *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Ed. bras.: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016).

questionar: “o que Adorno e Horkheimer dizem na *Dialética do Esclarecimento* é realmente uma contribuição para uma teoria marxista da história?”. Eles parecem rastrear problemas da razão instrumental e reificação muito além do capitalismo. A *Dialética do Esclarecimento* não é realmente uma teoria do capitalismo, mas da dominação da razão instrumental no conjunto da história humana.

De novo, acho que existem aspectos fortes e fracos em ambos os lados. À luz dos desenvolvimentos do capitalismo no período passado, podemos ver que Habermas foi excessivamente otimista sobre os potenciais da democracia liberal. Em seu cenário preferido, impulsos inovadores decorrentes da sociedade civil deveriam pressionar a política institucionalizada e orientar os processos parlamentares de formação da vontade democrática. Acredito que ele agora admitiria que as coisas não estão avançando desta forma, que a democracia liberal está sendo corroída pelas forças da economia capitalista global. Infelizmente, ele não tem uma resposta para esses problemas dentro do imenso edifício teórico que ele construiu mais do que Hegel sabia o que fazer com a “subclasse” dentro da ordem econômica e política supostamente racional retratada na *Filosofia do Direito*. Leio o elogio recente de Habermas a Emmanuel Macron, como suposto campeão da solidariedade transnacional dentro da União Europeia e, por conseguinte, como defensor de um “modelo social” europeu espectral, mais como sinal de desânimo do que qualquer outra coisa.⁴ Talvez precisemos dizer que, por um período após a Segunda Guerra, não era irracional pensar que o capitalismo poderia ser domado pela socialdemocracia. Mas a noção de que o objetivo subjacente da União Europeia era reforçar essa tendência já exigia um ato de fé. Adorno nunca acreditou realmente no potencial da socialdemocracia ou sempre foi apreensivo. Então talvez a história tenha reivindicado Adorno ao invés de Habermas. Para dar apenas um exemplo, Adorno previu claramente a fusão entre política e entretenimento - e a subjugação do entretenimento pela publicidade. Os escândalos atuais em torno do Facebook e a captação de dados pessoais para campanhas clandestinas de propaganda psicologicamente direcionada não o teriam surpreendido nem um pouco.

Você poderia comentar um pouco sobre a recepção do pós-estruturalismo francês nos países anglófonos?

Estava muito relacionada, acredito, ao surgimento dos novos movimentos sociais, das políticas de identidade. Nos Estados Unidos, ainda mais que na Grã-Bretanha, pensadores como Foucault e Derrida foram vistos como quem fornece os recursos teóricos “naturais”, por assim dizer, para pensar através da fluidez crescente da identidade social e do caráter dos novos movimentos sociais fora do conflito tradicional

⁴ Habermas, J. (2018). Are We Still Good Europeans?. *Zeit Online*, 6 jul. 2018; cf. também “Habermas: ‘ce fascinant Monsieur Macron’”. *Les débats de l’Obs*, 26 out. 2017.

entre capital e trabalho. Havia certa dimensão pós-marxista ou antimarxista para esse pensamento também, por exemplo no trabalho posterior de Ernesto Laclau.

Havia certa lógica para esse desenvolvimento e, de fato, o pós-estruturalismo desenvolveu-se de uma maneira muito mais política no mundo anglófono do que na própria França. Por exemplo, quando Derrida começou a ir aos Estados Unidos, era esperado que ele fizesse pronunciamentos políticos. Ele foi compelido a começar a fazer mais afirmações políticas, acredito devido à maneira como sua filosofia havia sido abordada no mundo inglês. Ele começou a escrever então sobre racismo, Nelson Mandela, armas nucleares, a noção de “Estados delinquentes” [*États voyous*] - nota-se imediatamente se você olha a bibliografia de Derrida. Para ser honesto, não acredito que esta mudança encorajou seu melhor trabalho. Para o bem ou para o mal, desconstrução não é somente uma forma de crítica - e as coisas começam a dar errado quando o próprio Derrida parece disposto a apagar a distinção, como ele faz em *Espectros de Marx*. Pessoalmente, prefiro o Derrida inicial, estimulante - mesmo potencialmente niilista - à sua posterior adesão ostensiva ao “ideal emancipatório clássico” ou sua conversa numinosa sobre o infinitamente outro: pelo menos há um desafio.⁵ Como Lacan disse uma vez em algum lugar “não use ‘o Outro’ como enxaguante bucal [*mouthwash*]”⁶. Minha principal preocupação, no entanto, era que havia elementos importantes do marxismo que foram esquecidos nesta fusão do pós-estruturalismo e das políticas de identidade. Acredito que podemos ver isso em retrospectiva.

Um dos desenvolvimentos surpreendentes nos Estados Unidos e Reino Unido foi uma escalada do interesse em Adorno, em conjunto com o declínio do pós-estruturalismo. Acho isto intrigante, porque quando escrevi meu primeiro livro, como expliquei antes, Adorno permanecia não lido nas prateleiras. Senti que Adorno teve muitos dos insights e intuições dos pós-estruturalistas, mas os expressou em um modo mais dialético - em outras palavras, não puramente reativo -, sem nunca ter esquecido do problema social e histórico do capitalismo. Este movimento, em certo sentido, quase um movimento do pós-estruturalismo a Adorno, é curiosamente remanescente do que eu estava pensando no início da minha carreira. É difícil para mim evitar ver isso como um tipo de confirmação. É impressionante o modo como Adorno tornou-se uma figura central nos últimos 10, 15 anos, considerando que nas décadas de 1960 e 1970 quase ninguém o lia no mundo da língua inglesa, ele era quase completamente desconhecido.

5 Ver respectivamente: Derrida, J. (2006). *Specters of Marx: the state of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge, p. 112 (ed. bras.: Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx: o Estado da Dívida, o trabalho do Luto e a Nova Internacional*. Tradução de Ana Maria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará); Derrida, J. (1990). Force of Law: The “Mhysical Founfation of Authority”. *Cardozo Law Review*, 11(5-6), julho-agosto, p.971.

6 A edição brasileira traduz como: “O outro - não se deleitem com este termo” (Lacan, J. (1985). *Seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 15).

Temos duas questões sobre isso. Como você acredita que seu trabalho possa ter contribuído para o estabelecimento de relações de Adorno ao pós-estruturalismo? Em segundo lugar, você tem uma hipótese do motivo pelo qual o pós-estruturalismo teve mais consequências políticas nos Estados Unidos que na própria França?

Não acho que essas duas correntes foram ligadas na mente das pessoas pelo meu trabalho - pelo menos não em um sentido produtivo. Talvez o máximo que alcancei foi suscitar interesse na possibilidade de comparações, mas estas eram de caráter polêmico. O Reno também denotou uma barreira mental; como estudante de doutorado, fui duramente atacado em uma das conferências de “Sociologia da Literatura” em Essex, quando dei uma palestra ousando sugerir que Foucault poderia ser visto como um tipo de weberiano. Hoje isso é lugar-comum. Na verdade, não acho que posso mesmo reclamar muito crédito por provocar as polêmicas. A tradução inglesa do *Discurso Filosófico da Modernidade* de Habermas, com suas análises de Bataille, Foucault, Derrida, veio à tona no mesmo ano que *Logics of Disintegration* (a versão original em alemão precedeu meu livro em um ano) e realmente colocou lenha na fogueira.

Sobre a segunda questão, acredito que se deve ao fato de que a política de identidade começou realmente nos Estados Unidos. Eu conjecturo que isto tem relação com a profundidade histórica e a gravidade das questões raciais, a fragilidade do trabalho organizado e outros fatores socioculturais, políticos e legais. Não sou capacitado para avaliar. Obviamente, a Grã-Bretanha e muitos outros países tiveram seu próprio desenvolvimento autóctone - em primeiro lugar, os feminismos que emergiram dos movimentos estudantis de protesto no final dos anos 1960. Mas é certamente o caso que os movimentos de protesto britânicos tiveram uma tendência, nem sempre benéfica, de tomar a deixa dos EUA - dois exemplos recentes são *Black Lives Matter* e o movimento *#MeToo*. Esse não é sempre o caso com a França, onde a diferença de linguagem não permite tão prontamente o que é frequentemente a ilusão de uma cultura compartilhada de protesto. A isso você deve acrescentar o fato de que a filosofia - mesmo a filosofia de vanguarda - tem um tipo específico de dignidade dentro da cultura francesa. Há uma resistência em operacionalizá-la politicamente de uma maneira muito crua ou gritante.

Você é crítico em relação à abordagem pós-estruturalista sobre as questões da identidade e não-identidade, porque, de certa forma, ela obscurece o processo histórico de repressão do não-idêntico. Em que medida você vê esse estilo de filosofia como um resultado ideológico do mundo contemporâneo ou, antes, como potencialmente crítica ao presente?

Isto levanta outro aspecto da recepção do pós-estruturalismo, do qual não falamos

realmente até agora, a ambivalência. Está conectado às ambivalências da herança da revolução cultural dos anos 1960, poderíamos dizer, e o modo como essas novas concepções mais fluidas e individualizadas da identidade poderiam ser também muito vantajosas ao neoliberalismo. Isto foi uma ambiguidade profunda dentro do pós-estruturalismo, que ajudou a torná-lo tão popular. Embora ele pareça crítico sob um aspecto, sob outro ângulo você poderia ver essa celebração da diversidade, da pluralização de estilos de vida e assim por diante como um reflexo dos desenvolvimentos neoliberais do capitalismo. Podemos entender então porque ele se tornou tão popular dessa perspectiva.

Em certo sentido, a política de identidade não ameaça de todo o neoliberalismo. Lembro de ter lido um artigo há alguns anos de Jackson Lears na publicação *The London Review of Books* que começava com a declaração “O crescimento da política de identidade foi uma tragédia necessária”.⁷ Foi uma tragédia necessária, Lears prosseguia, porque “ninguém pode negar a legitimidade ou urgência da necessidade sentida pelas mulheres e minorias em ter igualdade nos seus próprios termos, em rejeitar a suposição de que a participação plena na sociedade exigia a aceitação das normas estabelecidas por homens brancos heterossexuais”. O problema é que, como resultado, “críticas do poder concentrado, imperial ou plutocrático tornaram-se menos comum. De fato, a preocupação com a identidade racial e de gênero esvaziou a linguagem política...”.

Aquela formulação, “necessidade trágica”, ficou na minha mente, uma vez que confirmou o que eu havia experienciado como um dos organizadores, ao longo dos anos 1990, de uma conferência anual de Teoria Crítica em Praga. Apesar da fidelidade à Escola de Frankfurt por parte da maioria dos participantes, que vinham sobretudo dos Estados Unidos e de várias partes da Europa, as pessoas pararam de falar sobre capitalismo e, com poucas exceções, a linguagem dos direitos e da política de identidade pareceu varrer o quadro. O conflito básico entre trabalho e capital e toda a dimensão econômica dos problemas sociais - que também, é claro, impactam desproporcionalmente em mulheres e minorias - ficaram quase reprimidos. Não podemos considerar o pós-estruturalismo responsável por essa viragem, mas ele certamente o alimentou.

Claro, desde o trauma financeiro de 2008 e a ascensão subsequente dos populismos de direita a constelação teórico-política vem mudando. A política de identidade está agora sendo repreendida por alguns liberais americanos por provocar a ascensão do trumpismo, enquanto na esquerda a corrente exemplificada por Bernd Stegemann, Sahra Wagenknecht e a [organização] *Aufstehen* começou a desafiar o que é visto como o conluio do “politicamente correto” e do neoliberalismo. Então os sinais de indicação estão mudando. Acho muito cedo para avaliar o que está

⁷ Lears, J. (2015). We came, we saw, he died. *London Review of Books*, London, 37(5), fevereiro 2015.

emergindo.

Quanto a questões relativas à subjetividade, como você distinguiria a subjetividade burguesa clássica de suas formas contemporâneas, no sentido de uma substituição do supereu repressor tradicional pelo “imperativo do prazer”?

Entre os pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt, Marcuse teve uma ideia poderosa que você talvez não encontre tão claramente articulada em Adorno, o conceito de dessublimação repressiva. O pensamento de Marcuse era o de que o imperativo do prazer, de satisfazer a si mesmo no prazer sexual e físico, poderia estar longe de ser emancipatório, mas simplesmente outra forma de controlar e desviar a energia das pessoas. Acredito que foi um conceito muito poderoso e, em certo sentido, você poderia usá-lo para encapsular o que estava equivocado no pós-estruturalismo, na medida em que este simplesmente teorizou um tipo de desengano da subjetividade em impulso e espontaneidade, minando qualquer capacidade de agência ou resistência intencional.

Considero a noção de Marcuse ainda hoje muito relevante. Experienciei esse tipo de paradoxo da emancipação mais ou menos no dia a dia na minha universidade na Inglaterra. Há na ideologia da universidade uma ênfase tremenda na igualdade das mulheres e nos direitos de lésbicas e gays, nos direitos de grupos étnicos - questões de importância vital. Há todo um discurso da “igualdade e diversidade” muito penetrante em toda a universidade. Mas, ao mesmo tempo, a organização da universidade está se tornando cada vez mais hierárquica, mais e mais neoliberal, estamos submetidos a mais e mais formas de avaliação, controle e monitoramento. Existe então uma contradição real entre esses dois discursos que avançam simultaneamente. Experienciei isso na universidade, mas acho está ocorrendo em muitas áreas da sociedade e acredito que a Escola de Frankfurt, incluindo Marcuse, teve percepções importantes sobre esse processo.

O que você vê como implicações do pensamento pós-estruturalista no debate acadêmico contemporâneo?

Como já discutimos, acho que o pós-estruturalismo como tal tem estado em declínio por um tempo considerável agora no mundo da língua inglesa. Ele não é mais hegemônico nas ciências humanas. Por exemplo, na teoria cultural houve em alguns setores uma guinada de afastamento das tendências idealistas e construtivistas do pós-estruturalismo em direção a uma ênfase na “materialidade” do objeto. Esta dimensão já está em Adorno, é claro, um pensador que se tornou importante como um tipo de substituição (ou avanço, se você preferir). Mas não esqueça que havia um interesse profundo em aspectos do pós-estruturalismo em Frankfurt. Christoph

Menke e, em alguns de seus trabalhos posteriores, seu professor Albrecht Wellmer se engajaram produtivamente com Derrida e levaram a sério suas lições relativas à atração da idealização - de fato Wellmer as direciona contra Habermas. Por muitos anos Axel Honneth e seu círculo foram francamente fascinados por Foucault. Totalizar a antitotalização é uma posição demasiado contraditória para durar por muito tempo, mas os impulsos do pós-estruturalismo poderiam se tornar formas mais construtivas de teorização crítica na forma do que Honneth chama de “condição genealógica” - em outros termos, um alerta de não se tornar muito confiante sobre a racionalidade, a carência de determinantes ocultos de nossa própria perspectiva.⁸ Acho que esse desejo de integrar uma variedade de intuições e perspectivas aparentemente conflitantes, incluindo elementos do pensamento francês, enquanto não seja tomada pela ilusão da integração pura, é responsável pela relevância contínua e capacidade de renovação da tradição da Escola de Frankfurt. Olhando à distância, é uma herança da concepção de sistema do idealismo alemão.

Entre os teóricos mais focados na tradição francesa, alguns mudaram sua filiação para Alain Badiou. Badiou é uma figura sintomática porque, sob muitos aspectos, representa um retorno à tradição filosófica clássica. Este já era o caso em certa medida em relação a Deleuze, o último grande pós-estruturalista a invadir as humanidades no mundo anglófono. Deleuze - quando não foi levado por Guattari - foi tanto um metafísico construtivo quanto um celebrador da diferença. Mas Badiou vai ainda mais longe. Ele revive o conceito de sujeito e o conceito de verdade, por exemplo, e os relaciona intimamente. Como Lacan, ele não tolera nenhum *nonsense* nietzscheano sobre a verdade ser uma ilusão indispensável e assim por diante. A referência a Lacan é fundamental - Badiou o chama em algum lugar “nosso Hegel”. Lacan sempre foi exceção entre os pensadores classificados como “pós-estruturalistas”. Foi diferente porque nunca parou de falar sobre o sujeito, nunca tentou eliminar ou dissolver inteiramente essa noção, como acredito que fizeram alguns dos outros pensadores franceses daquele período. Ainda mais, ele teve um interesse profundo na dialética da intersubjetividade ou dialética do reconhecimento, proveniente de Kojève e da interpretação de Hegel de Kojève. Ele não se encaixava realmente no molde dos outros pós-estruturalistas, embora a maior parte dos comentaristas no âmbito da língua inglesa não tenha percebido isso naquele momento.

Badiou difere de Lacan, no entanto, para pôr em termos simples, em sua reivindicação de que a subjetividade genuína surge do comprometimento [*commitment*]. É um tipo de *revival* de temas existencialistas. Uma de minhas reservas principais em relação a Badiou é que, embora ele oponha a si mesmo, em

⁸ Honneth, A. (2009). “Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of ‘Critique’ in the Frankfurt School”. In: _____. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

muitos aspectos, em relação aos pós-estruturalistas, ele também herda muitas de suas falhas. Então, apesar de falar sobre verdade e eventos da verdade, ele guarda uma noção bastante arbitrária do que constitui um evento da verdade, combinada a uma lista arbitrária de domínios nos quais tais eventos podem ocorrer: arte, ciência, política e amor. Ele simplesmente falha em fornecer as mediações que permitiriam conectar sua consideração abstrata e teórica da inovação radical às ocorrências históricas específicas ou aos contextos sociopolíticos. O resultado é decisionismo e fideísmo. Ele se baseia no prestígio do conceito de verdade, mas, tanto quanto me parece, somente para aplicar uma etiqueta de aprovação a suas próprias preferências. Tratei desses aspectos em mais detalhes em minha resenha de *O Ser e o Evento*.⁹

Badiou é uma figura profundamente ambivalente. Ele rejeita qualquer palpite do relativismo pós-moderno, mas também quer ver a si mesmo na tradição nobre da vanguarda pós-guerra *maîtres à penser*. Há algo antiquado - na França diriam *ringard* - sobre seu modo de pensar. Seu ateísmo militante tem mais em comum com Marquês de Sade que com Nietzsche ou mesmo Sartre. Ao mesmo tempo, seu modelo simplista da política - basicamente, uma vez que você retira o traje de fantasia, ordem *versus* transgressão da ordem - perpetua algumas das piores tendências do pós-estruturalismo.

Lembrando a noção do estágio do espelho, você gostaria de dizer algo mais a respeito da subjetividade em Lacan?

O interessante sobre Lacan é que ele apresenta um conceito enfático de sujeito, mas que não é completamente autoconsciente ou autocentrado. A autoimagem constituída através da relação do espelho ele chama ego ou equipara ao ego freudiano e vê essa dimensão ou aspecto do sujeito como rígido e pertencente ao domínio do imaginário. Mas ele apresenta então um sujeito diverso, o sujeito do inconsciente, móvel, inquieto, que apenas vem a ser. Os antecedentes, penso eu, são sartreanos - ele está engajado em uma elaboração imensamente sutil da distinção entre o *cogito* reflexivo e o pré-reflexivo, enriquecidos por uma compreensão psicanalítica da dinâmica da intersubjetividade.

Eu acrescentaria que muitos pós-estruturalistas tiveram uma concepção paródica de como o sujeito foi teorizado em toda a tradição da filosofia moderna. Repetidamente os pós-estruturalistas do mundo anglo-saxão, e mais ainda seus partidários, retrataram seu alvo como o sujeito cartesiano ou a subjetividade autocentrada, inteiramente transparente. Entretanto, se você olha efetivamente para a história da filosofia moderna, há muito poucos pensadores, se algum, que tiveram essa concepção de subjetividade. Na tradição empirista britânica, por

⁹ Dews, P. (2018). Review of Alain Badiou, *Being and Event*. *Notre Dame Philosophical Review*, South Bend, Indiana, fev. 2018.

exemplo, David Hume sem dúvida não pensa no sujeito nesse sentido: o eu se dissolve em um fluxo de ideias ou impressões. Para Kant o sujeito é inacessível, numenal, o que implica, entre outras coisas, que nós nunca podemos saber se agimos ou não moralmente - nossas próprias motivações são, em última análise, obscuras para nós. E Hegel vê os sujeitos humanos como no interior de um sistema ético e social que os descentra, de modo que eles nunca estão completamente conscientes da dinâmica social a qual pertencem. É, na verdade, muito difícil encontrar algum filósofo que represente esse tipo de sujeito completamente autotransparente, o qual os pós-estruturalistas pensavam estar atacando.

No seu livro mais recente, The Idea of Evil, a questão da experiência subjetiva da liberdade e da responsabilidade moral é relacionada ao problema do mal. Como você relacionaria uma fenomenologia da moralidade à crítica da ideologia?

Uma das questões que eu estava interessado aí era a relação entre algo como determinações sociais e responsabilidade individual. Sempre tive a impressão de que, por mais que possamos falar sobre ideologia, sobre determinações históricas e sociais, não podemos abandonar inteiramente a ideia de responsabilidade individual. Talvez este tenha sido um dos problemas do desmantelamento pós-estruturalista do sujeito - tudo foi dissolvido em processos linguísticos ou relações de poder. Isto claramente se tornou um problema para Foucault em certo ponto de seu desenvolvimento. Nos anos 1970, ele formulou a visão do sujeito como completamente constituído por relações de poder - mas então ele descobriu que precisava de um local de reflexão e resistência que fosse mais do que apenas impulso corpóreo. Escrevi um artigo chamado "The Return of the Subject in late Foucault",¹⁰ no qual tentei mostrar que na fase final de seu pensamento ele foi obrigado a reintroduzir um conceito quase existencialista de sujeito e associou a este noções de liberdade e autoconstituição. Eu ouço um barulho de freios e ranger das engrenagens naquele momento, enquanto os foucaultianos conseguem convencer a si mesmos de que tudo faz parte do plano mestre.

Aqui, de novo, Adorno é muito informativo, porque ele usa algumas vezes uma linguagem que sugere que tudo é determinado. Quando ele fala sobre a sociedade administrada, ele usa a palavra alemã *Verblendungszusammenhang*, que é normalmente traduzida como "contexto de ilusão" [*context of delusion*]. Ele usa também a imagem do "feitiço": há um feitiço silencioso que captura a todos - em última análise, mais eficaz que a compulsão material. Não obstante, se você lê a *Dialética Negativa* com cuidado, ele nunca denega completamente a noção de responsabilidade individual. Assim como *Verblendungszusammenhang*, que

10 Dews, P. (1989). The Return of the Subject in late Foucault. *Radical Philosophy*, 51, Spring 1989.

converto como “contexto de ilusão” [*nexus of delusion*], ele também usa a palavra *Schuldzusammenhang*, ou “contexto de culpa” [*nexus of guilt*]. Algumas vezes as utiliza quase sucessivamente. É como se ele dissesse: “sim, precisamos pensar sobre a ideologia, sobre a compulsão social, mas não podemos abandonar completamente a noção de culpa, de responsabilidade”. Este foi um dos problemas que tentei pensar em *The Idea of Evil*.

Adorno também é muito útil quando fala de um sentido de repulsa [*revulsion*], um sentimento espontâneo, quase corporal, de que algo está errado, que absolutamente não deveria estar ocorrendo. Em tais momentos, ele não está se apoiando em princípios ou regras morais, mas em um tipo de sentimento cru do intolerável. Aqui ele está insistindo em um *insight* muito valioso, que, mesmo dada a força da ideologia ou ilusão, ou como quer que se chame, as pessoas podem ter tais sentimentos de repugnância moral e de rebelião, os quais emergem de um nível mais profundo do que a consciência. Uma observação que li em um livro de Zygmunt Bauman¹¹ sobre o Holocausto sempre ficou em minha mente: durante o período nazista na Alemanha, quando os judeus estavam sendo perseguidos, pessoas de diferentes origens e classes sociais, mulheres e homens, de diferentes níveis educacionais e filiações religiosas, os ajudaram a escapar. Não há um denominador sociológico comum, uma categoria social que explique porque certas pessoas fizeram isso. Parece ter havido algo sobre eles como indivíduos que faz algumas pessoas sentirem que, independentemente de sua classe ou posição social, “apesar do perigo, tenho que ajudar meu vizinho judeu ou a pessoa judia que eu conheço”. Isso se encaixa muito à consideração de Adorno do que ele chama de *das Hinzutretende*, o adendo impulsivo que nos empurra sobre a borda da ação moral.

Ao mesmo tempo, Adorno sabe muito bem que as imputações da responsabilidade moral individual podem facilmente tornar-se punitivas. Vemos que sempre que há um tumulto ou desassossego social - como houve na Grã-Bretanha em 2011 - a imprensa e os políticos de direita negam estridentemente a relevância das condições socioeconômicas, o impacto de suas políticas, enquanto os juízes distribuem sentenças grosseiramente desproporcionais. Não há respostas teóricas nem filosóficas para esse enigma. Afinal de contas, o dilema também vale para o outro lado. Quantas pessoas à esquerda, por exemplo, vão desculpar Harvey Weinstein - ou mesmo muitos infratores menores - por estarem presos na ideologia patriarcal? Mesmo a ideologia crítica, pelo menos na tradição da Escola de Frankfurt, envolve conectar-se ao interesse dos seres humanos em viver em um mundo onde a liberdade de cada um é condição da liberdade de todos, não importa quão profundamente enterrado e distorcido possa estar esse interesse. Não é simplesmente uma questão de substituir um ponto de vista por outro, cognitivamente superior. Evidentemente, é quase impossível acreditar

11 Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Cornell University Press.

que exista tal interesse último dentro de cada ser humano. Mas que escolha básica temos, politicamente, exceto tentar eliminar, na medida do possível, as condições em que as pessoas são obrigadas a dizer, juntamente com Brecht em *O Círculo de Giz Caucasiano*, “Terrível é a tentação de fazer o bem”?

Considerando o que você mencionou sobre Adorno na questão anterior, você acredita que poderíamos pensar em algum tipo de transcendência na Dialética Negativa?

Essa é uma conexão interessante. Sempre fiquei impressionado com o fato de que o capítulo final desse livro é nomeado “Meditações sobre a metafísica”, porque na história da filosofia, certamente para alguém como Hegel e mesmo Platão, a dialética é oposta à metafísica, no sentido da especulação sobre assuntos transcendentais. Muitos diriam que Hegel não é um pensador metafísico, no sentido de que a metafísica significa fazer reivindicações transcendentais, reivindicando o que se encontra além do conhecimento objetivo, enquanto a dialética envolve apenas o prosseguimento de uma dinâmica de contradições e resolução imanente das contradições.

Acredito que vocês estão certos, se estão sugerindo que Adorno está tentando dizer algo como, “não importa quão consistente ou lógico possa ser nosso pensamento, sempre deve vir um ponto onde temos uma realização, uma experiência reveladora”. Isso pode soar perigosamente místico, mas o que ele quer dizer é que rastrear o desdobramento e a resolução de contradições só pode nos levar até aí, porque a energia da contradição é ela mesma parasitária da compulsão da identidade. Como ele coloca na *Dialética Negativa*: “Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso”.¹² Para obter um vislumbre motivador do estado correto das coisas teríamos de algum modo que transcender a dialética.

No capítulo final, Adorno usa o termo “experiência metafísica” para se referir a esses vislumbres. Ele dá apenas alguns indícios sobre o que quer dizer com o termo. Em meu modo de entender, eu referiria ao seu argumento de que a emancipação do sujeito sempre foi à custa do objeto, sempre foi desenvolvido nos termos da dominação do objeto. Esta não é para ele uma emancipação real. Uma verdadeira emancipação do sujeito, realização humana genuína, também permitiria ao objeto o seu próprio ser. É isso o que significa a experiência metafísica: a subjetividade libertando a si própria, saltando sobre sua própria sombra. Como Adorno coloca, “uma experiência metafísica e uma experiência subjetivamente liberta convergem em humanidade”.¹³ Como filósofos, pode nos ser difícil aceitar que a conceituação refinada do pensamento filosófico em si pode se tornar um tipo de barreira a qual temos de tentar olhar além. Acho que é o que Adorno está tentando expressar no

¹² Adorno, T. (1973). *Negative Dialectics*. London: Continuum, p.11 (Ed. bras.: Adorno, T. (2009). *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar).

¹³ Idem, p.397.

capítulo final.

*Você diria que nesse tipo de compreensão do pensamento de Adorno, e também em seu livro, *The Idea of Evil*, há espaço para um elemento utópico? Como você poderia correlacionar seu livro a um tipo de elemento “esperança”?*

Em certo ponto do capítulo final da *Dialética Negativa*, Adorno diz que o segredo da filosofia de Kant é a impensabilidade do desespero. Isto sempre me impressionou como uma sentença particularmente significativa. O que ele quer dizer por impensabilidade (*Unausdenkbarkeit*) do desespero? Podemos obter uma pista a partir do que ele diz sobre Schopenhauer na mesma parte do livro. Sou da opinião de que Adorno toma muito de Schopenhauer - o que nem sempre é uma conexão popular, dadas as atitudes profundamente reacionárias de Schopenhauer. Mas é difícil negar que a concepção de Adorno de “experiência metafísica”, por exemplo, é em parte inspirada pela visão de Schopenhauer da suspensão radical da vontade compulsiva. Schopenhauer, no entanto, totaliza o desespero, totaliza uma visão negativa do mundo. Para Adorno, porém, totalizar o desespero é tão equivocado quanto totalizar o otimismo.

Mas esse argumento só nos dá um equilíbrio, não nos dá qualquer razão para nos inclinarmos em direção à esperança ao invés do desânimo. Aqui estou tentado a dizer que a esperança é algo como uma condição de agência, mas esse é um argumento complicado e contencioso que eu realmente não posso desenvolver aqui. O ponto crucial é que a esperança não é a mesma coisa que um cálculo de resultados prováveis. Para alguns, isso pode fazer parecer “irracional” e dispensável. Na minha opinião, isso demonstra - assim como a confiança, outra característica indispensável da vida humana, com a qual, é claro, a esperança está conectada - os limites de uma concepção excessivamente racional de agência.

Em certo sentido, meu livro *The Idea of Evil* poderia ter sido mais apropriadamente chamado *The Idea of Hope*, devido à sua questão central sobre a relação entre esperança e agência, em particular a agência voltada para objetivos emancipatórios. Se olharmos a história da humanidade e o que os seres humanos são capazes de fazer uns aos outros, não apenas no passado, mas também no presente, como podemos manter a esperança no futuro? Kant estava profundamente interessado nesse problema, “como sustentamos a esperança, dado tudo que sabemos sobre o mundo e os seres humanos?”. Sua resposta foi a teoria do que ele chamou os “postulados da razão prática”. Os postulados de Kant ainda são moldados pelo cristianismo, mas, mesmo em um mundo pós-cristão, o problema não desapareceu. A agência moral requer mais do que apenas boas razões comunicáveis, requer um horizonte de significado. Como vamos caracterizar esse horizonte de significado? Quão reduzido isso pode ser, ou secularizado se você quiser, sem desaparecer

completamente?

Mencionei que *The Idea of Evil* conclui com uma discussão sobre Levinas e Adorno. Entre seus adeptos, Levinas é frequentemente aclamado por oferecer uma “ética sem teodiceia” - em termos seculares, uma ética que austeramente, e mesmo de modo masoquista, desproveu-se de uma preocupação com um horizonte de significado. Procuro mostrar que isso é simplista, uma má interpretação. Se você olhar com cuidado, verá que Levinas não está menos preocupado com a questão do que Adorno, ambos ainda estão lidando com o legado dos postulados kantianos da razão prática. Mas a esperança, neste contexto, não é como a “fidelidade” de Badiou. Badiou aposta em seus eventos preferidos e, dada sua história maoísta, fez algumas escolhas dúbias. A linha de pensamento que tento recuperar em *The Idea of Evil* diz respeito às condições de possibilidade do compromisso ético-político em geral.

Como o pós-estruturalismo e a noção de esperança poderiam ser correlacionados? Isto é, uma vez que a ideia de esperança está ligada à noção de “significado”, isso poderia ser um limite para o pós-estruturalismo?

Há um grande debate sobre a trajetória filosófica de Derrida. Alguns se referem a uma “virada ética” em seu trabalho. Acho que você teria que localizar isso em algum lugar na década de 1980, quando a referência a Levinas começa a se tornar mais e mais proeminente em seu trabalho e ele começa a fazer afirmações surpreendentes como “Justiça em si, se tal coisa existe, fora ou além da lei, não é desconstrutível. Não mais que a própria desconstrução, se é que existe tal coisa”.¹⁴ Muitos entusiastas de Derrida, se esse não for um termo muito depreciativo, negam que exista qualquer reviravolta com sua implicação de descontinuidade. E é preciso dizer que o próprio Derrida também rejeitou qualquer sugestão de uma *tournant éthique* [virada ética]. Mas filósofos franceses excepcionais parecem alérgicos a admitir que alguma vez mudaram de opinião sobre qualquer coisa - o contraste com a cultura filosófica anglófona e, na verdade, contemporânea alemã, é impressionante a esse respeito.

Para colocar as cartas na mesa, na minha opinião, é incontestável que alguma mudança dramática de orientação ocorreu no trabalho de Derrida nos anos 1980. O primeiro Derrida está determinado a mostrar que qualquer estabilização do significado, qualquer limitação do jogo do texto, é baseada em última instância em uma ilusão - ainda que seja uma ilusão transcendental ou estruturalmente inevitável. Isso porque qualquer fundamento final do jogo do texto acabará sendo por ter sido postulado pelo jogo do texto. Até onde posso ver, não há muito que possamos fazer,

¹⁴ Derrida, J. (1992). Force of Law. In: Cornell, D; Rosenfeld, M.; Carlson, D. (Eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, p. 945.

de acordo com o Derrida anterior, além de abandonarmos a nós mesmos a esse jogo - pelas razões dadas, certamente não há sentido em tentar encontrar um ponto de orientação fora dele. Mas esse argumento também tem consequências políticas e éticas, pois, pelo mesmo argumento, não pode haver nenhum valor ou princípio moral que seja ele mesmo outra coisa senão contextual. “Il n’y a pas de hors-texte”, como Derrida disse em sua famosa formulação.

Mas agora podemos perguntar: o que chamamos de inevitável contextualidade? Certamente, essa afirmação não pode também ser chamada de contextual, pois, nesse caso, a afirmação básica de Derrida se cancelaria, a contextualidade não seria total. Por outro lado, se negarmos que esse fato é contextual, então estamos igualmente admitindo, de uma maneira diferente, que a contextualidade não é total. Essa questão aponta para um dilema. E Derrida tenta resolver isto em seu trabalho posterior, mobilizando explicitamente a noção do “indesconstrutível” [“*undesconstructible*”], uma noção que não desempenha nenhum papel em geral em seus escritos anteriores. Em outras palavras, se a desconstrução é onipresente - como Derrida afirma ser: não há bolsões de identidade pura -, então a condição de possibilidade de desconstrução não pode ser ela mesma desconstruída. Derrida não deu consideração a essa condição de possibilidade em seus escritos anteriores, ele não achava que precisasse de tal coisa, embora tenhamos acabado de ver que isso sempre esteve implícito. Estava implícito porque Derrida precisava proteger a desconstrução dos paradoxos da autorreferência, então ele poderia usar esses paradoxos para driblar a todos. No entanto, esse é um movimento surpreendente, a evocação aberta do “indesconstrutível”, um movimento que você poderia pensar que iria, ao menos, oferecer aos defensores da continuidade do empreendimento de Derrida uma pausa para o pensamento.

A próxima pergunta é: o que torna o “indesconstrutível” - ou o que quer que seja que explique a disseminação da desconstrução - diferente do antigo e desonesto “significado transcendental”? Derrida precisa de uma resposta para essa pergunta e a que ele dá é que o indesconstrutível não é um objeto de conhecimento, nem mesmo do que poderia ser pensado como um tipo especial de conhecimento filosófico. Pelo contrário, é um imperativo, um imperativo incondicional que experimentamos ao sermos envolvidos em contextos em constante mudança, através da consciência de que não podemos permanecer honestamente dentro de qualquer moldura delimitada. Podemos ver como esse argumento poderia assumir um caráter ético no pensamento posterior de Derrida, tal como ele pode propor, por exemplo, que “desconstrução é justiça”.¹⁵ Qualquer realização concreta e específica da justiça será sempre insuficiente, deixará sempre mais a ser feito. Mas se pudermos perceber que houve um fracasso, uma falha, mesmo uma traição, não podemos ser inteiramente

¹⁵ Idem, *ibidem*.

determinados pelo jogo das formas finitas, contextuais. Deve haver algum tipo de encontro que dirija nossa insatisfação, com uma transcendência ética - o imperativo absoluto, não-desconstrutível da justiça, por exemplo, por mais estranho que possa parecer.

Vocês podem ver que não estamos tão longe da problemática da esperança, como Adorno a desenvolve no capítulo final da *Dialética Negativa*. De fato, como vocês sabem, Derrida usa uma série de termos ressonantes para esse ponto absoluto de orientação, “democracia-por-vir”, “messianicidade” e assim por diante. É a questão de um horizonte de significado como a condição da agência moral da qual falei anteriormente. Meu ponto básico é que a desconstrução, quando entrou em cena pela primeira vez, deveria ter nos “libertado” - uso a palavra ironicamente -, pelo dismantelar de qualquer horizonte de significado. É por isso que entendo uma ruptura no pensamento de Derrida. Ao mesmo tempo, podemos ver porque o trabalho de desconstrução disruptivo e ilusório da sua fase anterior foi obrigado ou dirigido a algo mais construtivo e porque Derrida e seus acólitos estavam inclinados, como resultado, a ver apenas continuidade. Mas qual é a força desse dever ou direção? Até que ponto isso marca uma virada ou uma extensão? Se eu tivesse mais tempo, tentaria explicar como Schelling, nas décadas de 1830 e 1840, já estava tentando pensar sobre essas questões em seu relato da transição da filosofia “negativa” para a filosofia “positiva”. Mas terei que desenvolver esse tema em outro lugar.

Como você avalia a relevância do idealismo alemão, especialmente dadas suas preocupações a respeito da filosofia de Schelling, para os debates contemporâneos na teoria social?

Eu disse anteriormente que, em certo ponto, meu interesse começou a se concentrar na relação entre os pensadores contemporâneos e o idealismo alemão. Derrida certamente se conecta ao idealismo alemão; ele sabe que está profundamente em dívida com Hegel, mas, como acabei de sugerir, acho que ele também está conectado com o pensamento pós-kantiano de maneiras que ele não percebe totalmente. No entanto, a maioria das pessoas interessadas em Derrida - Rodolphe Gasché é uma exceção notável - não tinha interesse em saber até que ponto seus problemas e questões eram assuntos já explorados intensamente na esteira de Kant. Eles não achavam que havia algo a aprender. No mundo de língua alemã, a grande exceção a essa regra foi Manfred Frank, que conhece muito bem os idealistas alemães e os românticos de Jena, para não mencionar Schleiermacher e a tradição hermenêutica. Manfred respondeu entusiasticamente, embora não sem reservas críticas, à filosofia francesa dos anos 1960 e escreveu em detalhes penetrantes sobre a rede de interconexões e correspondências ao pensamento pós-kantiano. A tradução em inglês

de seu livro principal sobre o tema deveria ter tido um impacto muito maior, mas acho que o título *What is Neostructuralism?*, uma réplica direta do título alemão, deve ter confundido muitos leitores em potencial.¹⁶ No que diz respeito à Escola de Frankfurt, quase se poderia definir a Teoria Crítica de Frankfurt como o projeto de enriquecimento da tradição marxista, indo atrás de Marx para traçar todo o desenvolvimento de Kant a Hegel.

O idealismo alemão é um dos grandes períodos da história da filosofia europeia *tout court*, uma explosão de construção de sistemas, mas também de experimentação filosófica. De fato, o termo “idealismo”, se não é exatamente um equívoco, pode ser enganoso para os não iniciados. Não há questão do mundo sendo construído na mente, a partir de experiências subjetivas ou qualquer coisa assim. O que tudo isso significa é que você não pode separar ser e normatividade - então, decididamente, isso os coloca em oposição às formas de pensamento mecanicista e determinista que, na modernidade, ameaçam constantemente invadir o mundo humano.

O que é inovador nos idealistas alemães é que eles não estão apenas fazendo uma metafísica a-histórica, embora sua perspicácia filosófica seja incomparável, mas pensando de maneira autoconsciente sobre seu próprio tempo, sobre a modernidade e sobre os problemas fundamentais da modernidade. Apenas para dar poucos exemplos, eles perguntam: qual é a relação entre subjetividade humana e natureza? Esta é uma questão fundamental, que tem enormes consequências políticas e sociais no mundo contemporâneo, com as mudanças climáticas, a poluição e a destruição do meio ambiente. A questão da relação entre atividade humana, consciência humana e natureza é absolutamente central para o pensamento do idealismo alemão. Outro problema maior para eles é a relação entre moralidade, por um lado, e autorrealização, por outro. Novamente, esta é uma questão básica, não apenas em um sentido abstrato, mas como um conjunto de dilemas que todos nós enfrentamos ao viver nossas vidas. Já tocamos nisto em relação a Marcuse, a Adorno, à questão do impulso versus princípio, à noção de dessublimação repressiva e assim por diante. Qual é a relação entre a ideia moderna de encontrar a autorrealização e satisfação individuais como uma pessoa única e se comprometer com o que sabemos ser moralmente correto, com o que representa a justiça? É um erro pensar que, no fundo, deve sempre haver um conflito entre essas coisas? Se não, como determinamos nossas prioridades? Uma vez mais, qual é o papel da arte e d experiência estética no mundo moderno? A arte transfigura o mundo, nos reconciliando a ele ou, ao invés disso, perturba nossa consciência cotidiana e nos inspira a mudá-lo? A arte alcançou sua autonomia moderna, sua liberdade de estruturas preestabelecidas de significados, como a religião, ao custo de se degenerar em uma forma de jogo em última instância inconsequente? O idealismo alemão e, devo acrescentar, o romantismo filosófico de

16 Frank, M. (1989). *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jena intimamente ligado a ele, foram uma espécie de laboratório onde os pensadores estavam experimentando, experimentando diferentes possibilidades e respostas a essas questões básicas, que permanecem fundamentais hoje em dia.

Como você diferenciaria a filosofia da identidade entre Hegel e Schelling, tendo em vista o debate da não-identidade em Adorno?

Essa é uma questão muito complicada, então não tenho certeza se há respostas simples. Por um lado, os defensores de Hegel sempre dizem: “Hegel não está tentando reprimir a não-identidade. Hegel inclui diferença, incluir a não-identidade dentro de seu sistema é absolutamente fundamental para o seu modo de pensar. Assim, seria uma paródia sugerir que Hegel, em última análise, substitui a diferença ou a não-identidade”. Por outro lado, o Schelling posterior chega à conclusão de que ainda existe um limite para o modo de pensar de Hegel. E se estamos falando de conexões entre Schelling e Adorno, em Schelling há também uma dimensão experimental, assim como uma dimensão dialética, que sustenta sua abordagem dessas questões.

Publiquei recentemente um artigo sobre esse aspecto de Schelling. Tratou do famoso tratado sobre a liberdade de 1809 e eu quis mostrar que, no *Freiheitsschrift*, Schelling tem um tipo de dupla metodologia; ele tem o que você pode chamar de uma metodologia “metadialética”.¹⁷ Ele não nega de todo o imperativo racional de ajustar o conceito de liberdade em todo o nosso sistema de conceitos, mas também pensa que a liberdade é fundamentalmente evasiva, que ela resiste à articulação conceitual ou dialética. Portanto, há também uma dimensão fenomenológica irreduzível ou dimensão experiencial da liberdade. No *Freiheitsschrift*, ele está tentando entender como essas duas formas de proceder se relacionam, a abordagem experiencial e a abordagem dialética ou conceitual. É assim que ele configura o problema na primeira página do texto.

Obviamente, ele está criando dificuldades para si mesmo, dizendo que a liberdade está tanto dentro quanto fora do sistema. Mas essa perspectiva dual é muito típica de seu modo de pensar. Mais tarde, a dimensão experiencial de sua filosofia foi apanhada por pensadores como Kierkegaard. Kierkegaard estava ouvindo o primeiro ciclo de palestras de Schelling em Berlim, em 1841-1842, e está claro que, apesar de sua rápida desilusão com a performance de Schelling, o aspecto “protoexistencialista” de Schelling alimentou seu próprio trabalho posterior. Mas esse é somente um aspecto para Schelling. Você não pode ter apenas o aspecto experiencial ou o aspecto fenomenológico, você também tem que ter o aspecto dialético, sistemático: você não pode focar simplesmente na existência humana e

17 Dews, P. (2017). Theory Construction and Existential Description in Schelling’s Treatise on Freedom. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(1), 2017; e Schelling, F. W. J. (2006). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. New York: State University of New York Press.

deixar tudo o mais, natureza, história humana, na obscuridade, como os existencialistas posteriores tenderam a fazer. Há todo um mundo lá fora em que a liberdade tanto se encaixa quanto não se encaixa. Isso significa, então, que você deve tanto integrar quanto não integrar as duas dimensões. É o suficiente para deixá-lo louco, mas você pode ver como a abordagem de Schelling é ecoada na luta de Adorno com a questão da identidade, por exemplo quando ele afirma que “o não-idêntico [*non-identical*] é de fato idêntico - como ele mesmo mediado - e não idêntico [*not identical*], o outro contra todas as suas identificações”¹⁸. Na *Dialética Negativa*, Adorno afirma que esse é um *insight* hegeliano básico, que o próprio Hegel não conseguiu cumprir. Em minha opinião, é a posição que Schelling alcança, ao tentar enxergar além de Hegel.

Você poderia falar um pouco a respeito da crítica de Habermas a Hegel e do posicionamento em relação a Schelling?

Habermas publicou um longo ensaio sobre Schelling em 1963, em sua coleção de ensaios *Teoria e Práxis*. Ele estava em parte recorrendo a argumentos que já havia desenvolvido em sua tese doutoral, em 1954, dedicada a Schelling.¹⁹ Ele faz duas críticas básicas a Hegel no ensaio de 1963, uma das quais está preocupada com o caráter cíclico do sistema hegeliano. O próprio Hegel descreve seu sistema como um círculo de círculos e, em certo sentido, pode-se entender o que Hegel quer fazer, na medida em que pretende superar o problema das fundações, uma questão permanente na filosofia. Onde você inicia e como justifica o começo? Se você apresenta um sistema circular no qual o fim é também o começo e vice-versa, você parece não ter mais esse problema.

Mas Habermas se questiona então sobre como se entra no sistema pela primeira vez. Uma vez que você está dentro do sistema, tudo vai bem, mas como você ingressa, como começa? As pessoas geralmente não reconhecem o talento de Habermas para o aforismo, mas ele diz muito bem: “*Systematisch ist ein Anfang des Systems nicht denkbar*”. Não há uma maneira sistemática de pensar o começo do sistema de Hegel. Isto se conecta claramente a Schelling, a respeito do que dissemos sobre o tipo de dimensão experiencial que deve se vincular a - sem ser redutível a - dimensão sistemática ou dialética.

A outra crítica que ele então quer fazer é que mesmo que Hegel alegue totalmente confrontar sofrimento, medo e negatividade dentro de sua filosofia, se o sistema, se o modo de pensamento de Hegel, tem essa estrutura cíclica, então sofrimento, medo e negatividade tornam-se simplesmente um aspecto inevitável, repetitivo, da realidade. Voltando ao que estávamos discutindo anteriormente

¹⁸ (Adorno, 1973).

¹⁹ Habermas, J. (2004). “Dialectical Idealism in Transition to Materialism: Schelling’s Idea of a Contraction of God and Its Consequences for the Philosophy of History”. In: Norman, J. and Welchman, A. *The New Schelling*. London.

sobre esperança e a dimensão utópica, soa como se Hegel houvesse eliminado esta dimensão, a aspiração por um futuro emancipado. Novamente, é uma crítica que Habermas deriva de Schelling. Schelling pensa que houve algum evento no passado da humanidade que nos colocou no caminho errado e produziu uma inversão, o que ele chama uma “falsa unidade”, onde a base material particularista da existência humana domina sua dimensão espiritual. Habermas assume a visão de que Schelling deve estar certo contra Hegel a esse respeito - é isso que faz dele, ao invés de Hegel, o materialista proto-histórico, que é uma das principais afirmações do ensaio. Se quer ter esperança para o futuro ou uma esperança de emancipação, você deve ter um começo real do estado falso de coisas. Somente se houver uma base contingente do estado falso de coisas, pode haver alguma possibilidade de corrigir as coisas novamente.

Outro ponto de conexão com Adorno é que, como dissemos, ele apresenta algo como essa ideia na *Dialética Negativa* - diante da utopia, “dialética é a ontologia do estado falso de coisas”. Em Adorno, a busca por um grau de controle humano sobre a natureza não é inerentemente ilegítima - pelo contrário, é racional. Mas Adorno retrata a dominação da natureza conduzindo à dominação social. Os dois parecem inseparáveis. Poderíamos questionar: “por quê? Por que os seres humanos não poderiam colaborar para dominar a natureza? Por que o domínio sobre a natureza produz divisão e dominação social?”. Parece-me que não há uma conexão necessária, inevitável entre esses dois aspectos da dominação. De fato, há pelo menos um momento na *Dialética Negativa* em que Adorno diz que deve ter havido algo comparável à Queda teológica, deve ter havido alguma catástrofe irracional no começo que colocou a humanidade em seu curso desastroso. É claro, uma vez que a dominação social começa, ela tem então seu próprio ímpeto, perpetua-se quase irresistivelmente

Este argumento forma parte da crítica de Adorno ao marxismo ortodoxo. Ele pensa que este está muito atrelado a Hegel, à ideia de um tipo de processo necessário, embora um que levaria à emancipação. Você pode considerar que não há nada inerentemente problemático em pensar que, embora a história humana seja uma sequência de estágios de dominação, opressão e sofrimento, se passarmos por esses estágios haverá um resultado positivo, emancipatório. Adorno resiste a essa maneira de pensar, mesmo que se possa dizer que é o modo de pensamento de Marx. Ele quer dizer: “Não, houve um começo contingente de dominação. Ela não teve que acontecer com necessidade inevitável”. Pode-se responder que essa é antes uma objeção moralmente motivada que uma objeção teórica. Há sem dúvida uma dimensão moral, mas acho que isso também se conecta ao pensamento de Schelling de que um processo necessário não pode produzir liberdade ou resultar em liberdade. Há um sentido em que a liberdade só pode ser seu próprio produto, só pode trazer a

si mesma. Pode-se realmente considerar esta uma visão comum a todos os idealistas alemães, mas, do ponto de vista de Schelling, a circularidade do sistema de Hegel trai essa percepção. Levinas, que se conecta à *Spätphilosophie* de Schelling via Franz Rosenzweig, coloca a questão de forma sucinta: “Início e fim não são conceitos finais no mesmo sentido”²⁰.

Para Schelling, a liberdade é como a tela em branco que é inscrita com a dialética necessária dos vetores do ser ou o que ele chama de *Potenzen*. Eles estão inscritos de tal forma que a própria tela quase desaparece. Essa liberdade primordial é o que ele anota como A^0 , enquanto as potencialidades - contingência material, necessidade conceitual e suas resoluções - são notadas como A^1 , A^2 e A^3 . Isso me lembra as palestras de Adorno sobre *História e Liberdade*, nas quais ele argumenta - e novamente, esse é um tipo de ponto antimarxista - que a liberdade poderia ter irrompido a qualquer momento, por assim dizer²¹. Adorno parece estar dizendo: “não quero a sua liberdade miserável ao fim da história, depois de termos passado por toda a dor e todo o sofrimento, pelos ciclos de dominação, como se aquela fosse uma espécie de recompensa”. Ele quer sugerir que há sempre uma possibilidade anárquica de liberdade, que a liberdade pode surgir a qualquer momento. Isso me lembra o A^0 de Schelling, a liberdade primordial sempre implícita em segundo plano como uma possibilidade, como a potencialidade das três dimensões da potencialidade.

Sobre a relação entre teoria e prática, como você avalia a representação de Lukács em relação a Adorno como alguém complacente no “Grande Hotel Abismo”?

Essa é uma questão bastante complicada. Adorno não era completamente um pensador da torre de marfim. Quando retornou à Alemanha depois da Segunda Guerra Mundial, ele deu muitas palestras no rádio, estava muito preocupado com o que ele chamou de educação para maturidade ou autonomia - a palavra alemã para ele, *Mündigkeit*, é difícil de ser traduzida para o inglês. Ele estava preocupado com a forma como o sistema educacional, o sistema escolar, poderia ser alterado a fim de aumentar a capacidade dos alunos de pensar por si mesmos e de pensar criticamente; e ele usou conceitos psicanalíticos para expor a dinâmica repressiva das formas existentes de pedagogia. De um modo paradoxal, ele era tanto utópico quanto reformista. Então não é bem verdade dizer que Adorno não tinha interesse na transformação social prática. Ao mesmo tempo, eu não gostaria de apenas defender Adorno. Sua meticulosidade, que poderia oscilar para a reação, pode facilmente se tornar cansativa. De certa forma, há algo muito mais atraente sobre o envolvimento positivo de Marcuse com os movimentos anti-imperialista e de protesto dos anos

20 Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 99. (Ed. port.: Levinas, E. (2008). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70).

21 Adorno, T. (2006). *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Cambridge: Polity.

1960, embora haja uma dolorosa ingenuidade em algo do que ele escreveu à época. Habermas uma vez me disse que achava esse lado político ativista de Marcuse muito agradável, eles foram bons amigos.

Você poderia falar um pouco sobre seus projetos neste momento?

Estou escrevendo um livro sobre a relação entre Schelling e Hegel. É principalmente sobre a filosofia tardia de Schelling e a crítica de Hegel que ele só começa a desenvolver totalmente após a morte de Hegel em 1831. Esta fase do trabalho de Schelling está ainda quase completamente desconhecida no mundo anglo-saxão, mesmo entre pessoas que se considerariam especialistas no idealismo alemão. Os textos em si não são exatamente fáceis - quase não há publicações, apenas as próprias conferências escritas de Schelling, algumas publicadas por seu filho nas *Sämmtliche Werke* e várias transcrições por assistentes; além disso, a argumentação é formidavelmente complexa e representa em certo sentido o engajamento retrospectivo de Schelling com todo o arco do idealismo alemão de Kant em diante, inclusive seu próprio papel juvenil em sua concepção e desenvolvimento. A preocupação central é aquela que temos abordado de diferentes direções desde o começo. Existe um limite para a razão? Há uma dimensão que escapa à razão? Em caso afirmativo, como se pode articular essa dimensão sem desistir da filosofia, sem ceder terreno à irracionalidade? Essas são algumas das questões filosóficas mais fundamentais que existem. Elas estão intimamente ligadas ao problema da liberdade, à questão de se a liberdade ela mesma é, em última análise, apenas a manifestação da razão, e é imensamente instrutivo observar as respostas divergentes que Hegel e Schelling dão [a tais questionamentos].

A nosso ver, há um tipo de integração entre seus estudos de Schelling neste momento e seus estudos anteriores do pós-estruturalismo. Em certo sentido, ambos estão preocupados com o problema do não-idêntico.

Adorno é central, acho difícil evitar voltar a ele. Ele estava imerso no idealismo alemão claro - e não apenas em Hegel -, mas também tinha uma espécie de sensibilidade pós-estruturalista. “Não-identidade” é seu termo para essa dimensão do não conceitual e do não racional - em oposição ao irracional -, que não temos escolha a não ser nos abrir se quisermos ser completamente humanos. Ao contrário de alguns filósofos contemporâneos, não sou avesso a extrair da herança da metafísica ocidental para abordar essa dimensão, embora com o devido senso de historicidade - e tampouco Adorno foi [avesso]. Não posso fazer melhor do que concluir com aquela adorável frase da *Dialética Negativa* que citei anteriormente: “Experiência subjetivamente liberada e experiência metafísica convergem na humanidade”.

Summary

Editorial 9

Articles

Beautiful Form and the Function of Aesthetical Imagination 13

ANA CAROLINA BELMANI

Interrogating Western Modernity: Postcolonial Reflections on Occidental Claims and Action 35

INA KERNER

My Path to Heidegger. Or: Metaphysics and the Appeal of the Question of Being 53

FERNANDO COSTA MATTOS

On the Ontological Character of Science: Possible Contributions of Nicolai Hartmann to a Problem of Speculative Realism 67

EDUARDO NASSER

The problem of substance in Hegel's *Doctrine of Essence* (1813) 81

FEDERICO ORSINI

The ethical life project in young Hegel's writing *The Constitution of Germany* 105

ROBERTA BANDEIRA DE SOUZA

Review

Review: *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, by Marcos Nobre 121

LUIZ PHILIPPE DE CAUX

Summary

Translations

Tornar-se um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth, 131
from Isabelle Aubert

PAULO AMARAL

Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado, from Nancy Fraser 153

IVAN RODRIGUES

Linhas fundamentais da teoria da faculdade de desejar, from Karl 189
Leonhard Reinhold

IVANILDE FRACALOSI

with a presentation by Ivanilde Fracalossi

Interviews

Entre os dois lados do Reno: uma entrevista com Peter Dews, by 213
Talita Cavaignac e Thomas Amorim

Summary 241